

UNIVERSITAS GEDANENSIS

NR 36

UNIVERSITAS GEDANENSIS

PÓŁROCZNIK

R. 20

2008

nr 2 (36)

POMORSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE

Universitas Gedanensis, t. 36

Redaktor naczelny

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji

Katarzyna Kornicka

Kolegium redakcyjne:

Janusz Jasiński, Feliks Krause, Ks. Janusz Mariański,
Marian Pawlak, Aurelia Polańska, Dariusz Sychała,
Władysław Zajewski, Wojciech Zieliński

Korektor

Katarzyna Kornicka

Projekt okładki

Sylwia Mikołajewska

Wydawca

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
ul. Abrahama 38, 80-307 Gdańsk

Regon 192108091

NIP 957-08-05-001

PKO BP II o. Gdański: 53 1020 1811 0000 0802 0072 2652

Druk

Mała Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 50 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

Spis treści

Artykuły

Dobrochna Bach-Golecka, <i>Filozofia Kanta o Bogu i religii chrześcijańskiej</i>	7
Ks. Jacek Grzybowski, <i>Hermeneutyka jako współczesny język społecznej komunikacji – propozycja Jürgena Habermasa i Gianniego Vattimo</i>	22
Ks. Emil Parafiniuk, <i>Relacje między Kościołem Narodowym a rzymskokatolickim w Polsce w latach 1944-1956 w kontekście polityki wyznaniowej państwa polskiego</i>	41
Bernardeta Iwańska-Cieślak, <i>Zarys dziejów biblioteki kapituły katedralnej we Włocławku</i>	62
Mirosław Lademann, <i>Ojciec Gaudenty Kustosz OFM a Kalwaria Wejherowska i koronacja Obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej</i>	77

Contents

Dobrochna Bach-Golecka, <i>The Philosophy of Kant on God and Christian Religion</i>	21
Pr. Jacek Grzybowski, <i>Hermeneutics as a contemporary language of social communication – the proposition of Jürgen Habermas and Gianni Vattimo</i>	39
Pr. Emil Parafinuk, <i>Relations between the National Church and the Roman Catholic Church from 1944 to 1956 towards the confessional politics of the state</i>	61
Bernardeta Iwańska-Cieślak, <i>Short history of the cathedral library in Włocławek</i>	76
Mirosław Lademann, <i>Father Gaudenty Alfons Kustosz OFM, the Calvary of Wejherowo and the coronation of the picture of Our Lady of Wejherowo</i>	

Recenzje

<i>Studia z Filozofii Polskiej</i> , red. Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński, Wydawnictwo «scriptum», tom 1, Bielsko-Biała – Kraków 2006, ss. 336; tom 2, Bielsko-Biała – Kraków 2007, ss. 412 (...i ciąg dalszy zapewne nastąpi). (Rec. Wojciech Zieliński).....	97
<i>Niestrudzony sługa prawdy</i> , Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, ss.176 (Rec. Feliks Krause).	101

- Janusz Mariański, *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2008 ss.120. (Rec. Renata Mac-Szylar). 104
- Andrzej Pawłow i Maureen Perrie, *Iwan Groźny. Car i tyran, Bellona*, Warszawa 2008, ss. 225. (Rec. Władysław Zajewski)..... 108
- Ks. Józef Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Czasy nowożytne, tom III, część 2, (1845-1887)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, ss. 619. (Rec. ks. Zdzisław Kropidłowski) 111
- Henryk Kocój, *Powstanie listopadowe w relacjach dyplomatów pruskich, saskich i rosyjskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 527 (Rec. Piotr Banaś)..... 115
- Henryk Kocój, *Austria wobec Konstytucji 3 maja w świetle relacji posła austriackiego Benedykta de Cachégo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, ss. 327. (Rec. Aleksandra Błaszczak)..... 119
- Henryk Kocój, *Plany II rozbioru Polski w polityce Berlina w latach 1791-1792. Fryderyk Wilhelm II i jego dyplomacja w przeddzień II rozbioru Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, ss. 526. (Rec. Aleksandra Błaszczak) 121
- Janusz Jasiński, *Michał Kajka 1858-1940. Życie – spuścizna literacka – rodzina – polemiki – wiersze*, Mazurskie Towarzystwo Naukowe w Elku, Elk 2008, ss. 176 + 47 il. (Rec. Danuta Jamiolkowska) 125
- Szczepan Siekierka, Henryk Komański, Eugeniusz Różański, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie stanisławowskim 1939-1946*, Wrocław 2007, ss. 879. (Rec. ks. Józef Mandziuk) 129
- Szczepan Siekierka, Henryk Komański, *Przewodnik – pomniki, tablice pamięci i mogiły ofiar ludobójstwa dokonanego na Polakach przez Organizację Ukraińskich Nacjonalistów (OUN) i tzw. Ukraińską Powstańczą Armię (UPA) w latach 1939-1947*, Wrocław 2007, ss. 301. (Rec. ks. Józef Mandziuk) 133
- Słownik polskich teologów katolickich*, T. 9, 1994-2003, Red. Józef Mandziuk, Warszawa 2006, ss. 771. (Rec. ks. Józef Mandziuk)..... 135
- Historyk Poeta – o sobie samym*, (Rec. Janusz Jasiński)..... 137

Dobrochna Bach-Golecka (Warszawa)

Filozofia Kanta o Bogu i religii chrześcijańskiej

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie czy w myśli filozoficznej niemieckiego filozofa Immanuela Kanta występuje pojęcie Boga i odwołanie do religii chrześcijańskiej, a jeżeli odpowiedź na te pytania jest pozytywna, zanalizowanie w jakim kontekście są przywoływane oraz jakie znaczenie należy im przypisać. Wydaje się, że ustalenia te nie mają charakteru wyłącznie historycznego, gdyż niewątpliwie wpływ doktryny Kanta rozciąga się także na współczesne teorie filozoficzne i etyczne. Co więcej, oddziaływanie filozofii Kanta widoczne jest również w refleksji teologicznej, mającej często charakter krytyczny wobec dorobku myśliciela z Królewca.

Papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* omawiając nowożytną ideę postępu, rozumu i wolności przywołuje stwierdzenia Kanta, stanowiące refleksję nad wydarzeniami Rewolucji Francuskiej¹. W tym kontekście papież uznaje za istotne rozróżnienie na wiarę kościelną i czystą wiarę religijną; podkreśla nowe znaczenie, jakie przypisuje Kant pojęciu „Królestwa Bożego” oraz wskazuje na ewolucję myśli filozoficznej i załamanie się pozytywnego systemu moralności w ramach refleksji nad nieusuwalną skłonnością człowieka do zła.

Wydaje się zatem celowe dokonanie głębszej analizy wątków religijnych w dorobku filozoficznym Kanta. W tym kontekście współczesne interpretacje teorii myśliciela z Królewca mają charakter niejednoznaczny; gdyż część z nich uznaje doktrynę Kanta za przeciwstawiającą się fundamentom wiary chrześcijańskiej, inne zaś dokonują swoistej „teologicznej” interpretacji religijnych argumentów występujących w dziełach Kanta.

W odniesieniu do filozofii religii Kanta narosło bowiem szereg nieporozumień, związanych z uproszczonym rozumieniem kryzysu religijnego epoki Oświecenia². Otóż wyróżnione zostały dwie wykluczające się możliwości: albo podążanie drogą rozumu, wyrzekające się religii, wiary,

¹ Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, Città del Vaticano 2007, 19.

² Por. K. Śnieżyński, *Wprowadzenie. Immanuel Kant a religia i teologia*, [w:] K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Poznań 2004, s. 295-296.

nadziei na życie wieczne (ze względu na niemożność ich racjonalistycznego udowodnienia), albo przyjęcie wiary, sytuującej się poza dyskursem spekulatywnym. Alternatywa ta jest jednak fałszywa; zaś Kant neguje powyższy podział, traktując sprzeczność jako pozorną. Przekonanie o istnieniu Boga nie wywodzi się z rozumu spekulatywnego, zatem nie może być przez ów rozum udowodnione, ani zniesione.

Kant respektuje tezę o całkowitej transcendencji Boga badając idee Boga, która stanowi pewien mentalny projekt człowieka, ale z której nie można wnioskować o istnieniu lub nieistnieniu Boga lub tego, że Bóg jest jedynie ideą umysłu³. Ponadto, Kant podkreśla konieczność przemiany (nawrócenia) serca. Jego rozważania dotyczące istoty i pochodzenia zła, roli wspólnoty etycznej (Kościoła), prawdziwego i fałszywego kultu, można uznać za oryginalne studium z zakresu filozofii religii⁴.

Struktura artykułu związana będzie z analizą poszczególnych zagadnień występujących w teorii Kanta: po pierwsze idee Boga (oraz powiązanych z nią założeń nieśmiertelności duszy oraz wolnej woli); po drugie moralnych powinności człowieka; po trzecie genezy zła w świecie; po czwarte rozróżnienia wiary kościelnej i religijnej oraz po piąte idee wspólnoty etycznej (kościół). W podsumowaniu podjęta zostanie próba oceny teologicznej wątków religijnych w teorii Kanta, a w szczególności pod kątem zbadania ich zgodności/sprzeczności z doktryną Kościoła katolickiego.

I. Analiza idei Boga w filozofii Kanta powinna być dokonana w ramach ścisłego rozgraniczenia płaszczyzn rozumu teoretycznego (spekulatywnego) oraz praktycznego. Podział ten wskazuje na uwarunkowania i granice obu typów rozumowań, co Kant obrazowo podkreśla: „(...) musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”⁵. Według filozofa z Królewca, nie istnieje teoretyczna wiedza o Bogu, nie jest możliwe udowodnienie istnienia bądź nieistnienia Boga⁶. Odrzuca zatem argumenta-

³ Szerzej na temat kontrowersji odnośnie do treści kantowskiej filozofii religii zob. H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 197-261.

⁴ Niektórzy badacze twierdzą, że to właśnie Kant rozpoczął filozoficzny namysł nad religią (filozofię religii), rozwiniętą następnie w ramach teorii Hegla; por. J.L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier 1968, s. 255.

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (tłum. R. Ingarden), Warszawa 1957, t. II, s. xxx.

⁶ Jak podkreśla M. Potępa: „(...) tezą Kanta nie jest: Boga nie ma, lecz: „Bóg wymyka się w poznaniu uprzedmiotowieniu””; tak M. Potępa, *Bóg i religia w filozofii Kanta*, [w:] M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), *200 lat z filozofią Kanta*, Warszawa 2006, s. 362.

cję Kartezjusza, mającą na celu przedstawienie racji dla tezy o istnieniu Boga⁷.

Kartezjusz twierdził, że możliwe jest przeprowadzenie następującego rozumowania: podobnie jak istotą trójkąta jest posiadanie trzech kątów, tak istotą Boga jest istnienie. Bóg jest bytem doskonałym, skoro istnienie jest oznaką doskonałości. Z kolei zdaniem Kanta rozumowanie to jest nieprawidłowe, ponieważ istnienie nie stanowi części składowej bytu, ale jedynie wskazuje, że dany byt się znajduje. W tym kontekście przytacza on przykład srebrnych monet: pojęcie to jest jednakowe niezależnie do faktu, czy dana osoba posiada ich rzeczywiste egzemplarze w kieszeni.

Wydaje się zatem istotne rozróżnienie między tezą o rzeczywistym istnieniu Boga a postulatem idei Boga rozumianego jako ideał transcendentny, praistota (*ens originarium*), istota najwyższa (*ens summum*) oraz wszechrealna (*omnitudo realitatis*). Kant wskazuje na konieczność przyjęcia istnienia Boga na płaszczyźnie moralnej: „(...) musimy przeto przyjąć moralną przyczynę świata (stworcę świata), by móc zgodnie z prawem moralnym wytknąć sobie jakiś cel ostateczny.”⁸ Cel ostateczny ma z jednej strony charakter obiektywny, gdyż wskazuje na urzeczywistnianie poprzez wolność najwyższego dobra w świecie; z drugiej strony ma charakter subiektywny ze względu na dążenie człowieka do osiągnięcia szczęścia⁹. Możliwość realizacji celu ostatecznego jest przedmiotem wiary; pozostaje w sferze rozumu praktycznego.

Przyjęcie istnienia Boga na płaszczyźnie moralnej jest istotne dla zagwarantowania ciągłości między prawem moralnym a dążeniem do szczęścia, jak również ze względu na zapewnienie wykonalności (*ausführbar*) prawa moralnego. Pojęcie Boga ma charakter indywidualny i subiektywny¹⁰. W tym kontekście Bóg rozumiany jest jako stwórca świata, najwyższy sędzia oraz moralny prawodawca. Owo związanie z prawem moralnym widoczne jest również na płaszczyźnie refleksji teologicznej; Kant podkreśla znaczenie teologii moralnej, gdyż umożliwia ona poznanie obowiązków jako przy-

⁷ Rozumowanie Kartezjusza (tzw. dowód ontologiczny) wywodzi się od św. Anzelm; por. S.M. Cahn (red.), *Exploring Philosophy of Religion. An Introductory Anthology*, New York-Oxford 2009, s. 51-55.

⁸ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia* (tłum. J. Gałecki), Warszawa 1986, s. 454.

⁹ Kant podkreśla, że dążenie do szczęścia nie ma charakteru bezwarunkowego (moralnego), gdyż każdy powinien postępować zgodnie z „(...) obiektywnym warunkiem zgodności człowieka z prawem moralnym, które go czyni godnym tego, by był szczęśliwy.”; I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, *op. cit.*, s. 453.

¹⁰ Por. P. Byrne, *Kant on God*, Aldershot 2007, s. 172-173.

kazań moralnych¹¹. Istnienie Boga oznacza, zdaniem filozofa z Królewca, dodatkową motywację (*Triebfeder*) do działania moralnego. Człowiek postępuje moralnie nie wyłącznie ze względu na bojaźń prawną (*Achtung vor dem Gesetz*), ale także z powodu nadziei, że Bóg w czasie ostatecznym przypisze moralnemu działaniu odpowiednią (proporcjonalną) szczęśliwość.

Obraz Boga w filozofii Kanta ma charakter niejednoznaczny. Nie jest On przedstawiony jako Ojciec, ale raczej jako Stwórca prawa moralnego lub jako Sędzia. Analogicznie ukazane jest Wcielenie: Syn Boży to przede wszystkim *logos*, personifikacja prawa moralnego; Jezus w sposób doskonały wypełnia prawo.

II. Niektóre zasady metafizyczne powinny być przyjęte chociaż rozum spekulatywny nie może ich udowodnić¹². Przykładowo, idea prawa moralnego jest niemożliwa bez założenia psychologicznej wolności woli¹³. Podobnie, prawo moralne nakazujące czynić dobro bez żadnych czasowych ograniczeń zakłada istnienie nieśmiertelnej duszy, jako warunku umożliwiającego ustawiczne czynienie dobra oraz zakłada istnienie Boga. Przyjęcie owych założeń można określić jako jedyną możliwą hipotezę wyjaśniającą oczywiste poczucie obowiązku moralnego albo jedną z wielu dopuszczalnych hipotez, których przyjęcie nie jest dla rozumu obowiązkowe¹⁴. Przeświadczenie o istnieniu Boga (a nie tylko idei Boga) nie pochodzi z rozumu spekulatywnego, może zatem być wybrane w wolności rozumu praktycznego¹⁵.

¹¹ Zdaniem Kanta, możliwość poznania Boga na płaszczyźnie teoretycznej skutkowałaby tym, że prawo moralne nabrałoby charakteru wyłącznie przymusowego, pełnego wymuszonej uległości i patologicznej bojaźni; por. I. Kant, *Krytyka władzy sąđenja*..., s. 504-505.

¹² W odniesieniu do przyjęcia prawd metafizycznych rozum praktyczny posiada zatem prymat w stosunku do rozumu spekulatywnego. Postulat Kanta jest „(...) niezwykle wartościowy ze względu na twierdzenie, że etyczna ludzka osobowość nie da się pomyśleć bez przyjęcia prawdy o istnieniu Boga i nieśmiertelności ludzkiej duszy”; tak W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, wyd. 2 uzupeł., Lublin 1968, s. 224-227.

¹³ Por. P. Guyer, *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge 2000, s. 434.

¹⁴ Niejako ujmując rzecz odwrotnie, koncepcja religii w obrębie samego rozumu, w ramach której rozum jest jedyną władzą otwierającą podmiot na doświadczenia religijne, redukuje sferę *sacrum* do płaszczyzny moralnej. Por. K. Śnieżyński, *Jak interpretować dziś myślenie Kanta o religii?* [w:] K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Poznań 2004, s. 386.

¹⁵ Owa cecha wolności podmiotu skłania do doświadczenia religijnego. Akt religijny ma charakter tajemniczej konieczności (*mysterium tremendum, mysterium fascinosum*); por. D. Jacyk, *Filozoficzne ujęcie religii – Immanuel Kant i Rudolf Otto*, [w:] K. Śnieżyński (red.),

Powiązanie założenia istnienia Boga z prawem moralnym może być rozpatrywane na różnych płaszczyznach. Niekiedy uznaje się, że świadomość moralnego obowiązku stanowi przejaw Bożej obecności, przykład rzeczywistego doświadczenia religijnego. W tej koncepcji Bóg pozostawia w człowieku swój ślad (obraz) w postaci kategorycznego prawa moralnego, pozostając jednak w ukryciu transcendencji. Łącznikiem między dwoma rzeczywistościami jest prawo moralne, którego odkrywanie napędza „umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią”¹⁶.

Prawo moralne w ujęciu Kanta opiera się na tzw. imperatywie kategorycznym¹⁷, wskazującym na konieczność przestrzegania człowieczeństwa w każdej osobie. W tym kontekście człowiek winien być traktowany jako cel sam w sobie, a nie środek do osiągnięcia innego celu. Imperatyw kategoryczny ma charakter wlny, gdyż jest faktem rozumu (*Faktum der Vernunft*). Prawo moralne nie jest bezwzględnie przestrzegane, gdyż człowiek jest istotą wolną, rozumową, ale także zmysłową. Z tych względów człowiek ma skłonności do kierowania się interesem własnym i podążania za szczęśliwością.

Prawo moralne wzywa do dobrego prowadzenia życia; jednocześnie ludzie odkrywają w sobie pewną obietnicę, dającą im zaufanie wobec dobrogu ducha nadzieję, że będą w stanie uczynić zadość wymaganiom rozumu, serca i sumienia. Celem doskonałości moralnej skończonych stworzeń jest umiłowanie prawa¹⁸; w religii cel ów wyraża się przez pryncypium wiary: „Bóg jest miłością”.

Moralne odrodzenie człowieka ma prowadzić do powstania sprawiedliwego ustroju społecznego, określanego w różny sposób w poszczególnych

Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta, Poznań 2004, s. 349. Kant uważał doświadczenie prawdziwej religii za niezwykle istotne; por. A.W. Wood, *Kant*, Oxford 2005, s. 179.

¹⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu* (tłum. A. Bobko), Kraków 1993, s. 131. T.K. Seung podkreśla, że Kant uznawał jedynie chrześcijaństwo za prawdziwie moralną religię, w odróżnieniu od innych religii o niewolniczym charakterze; dzięki Jezusowi zaś stare, zewnętrzne prawo posłuszeństwa zostało przekształcone w nowe, wewnętrzne prawo dyspozycji wewnętrznej; por. T.K. Seung, *Kant. A Guide for the Perplexed*, London 2007, s. 133.

¹⁷ Imperatyw kategoryczny (opracowany w dwóch formułach) został przedstawiony przez I. Kanta w dziełach: *Krytyka praktycznego rozumu* (tłum. J. Galecki), Warszawa 1984 oraz *Metafizyka moralności* (tłum. E. Nowak-Juchacz), Warszawa 2005.

¹⁸ Aczkolwiek Kant stwierdza, że celu tego ludzie nigdy nie osiągną; por. I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 179.

dziełach Kanta¹⁹. Prawo publiczne winno być powiązane z prawem moralnym odkrywaniem przez rozum, tak aby poprzez posłuszeństwo regulacjom państwowym wypełniać normy dyktowane rozumem. Republika skonstruowana w ten sposób winna upowszechniać moralność jednostek; ponadto może przyczynić się do ograniczenia przemocy nie tylko w relacjach wewnątrz państwa, ale także w relacjach międzynarodowych. Polityka stanowi niejako wypełnianie imperatywu kategorycznego na poziomie wspólnotowym, przekraczając wymiar jednostki.

Powinności względem innych ludzi wyrażają się nie tylko na poziomie indywidualnym, ale mają również odniesienie do zbiorowości. Kant wyróżnia w tym kontekście obowiązek „miłości ludzkości” (*humanitas*)²⁰. Ostatecznym przeznaczeniem ludzkości jest moralna doskonałość, rozumiana jako osiągnięcie w sposób wolny najwyższego szczęścia²¹. Istotną rolę w upowszechnianiu realizacji owej normy odgrywa również wychowanie i oświata.

Najwyższym politycznie dobrem według Kanta jest wieczny pokój, który może być urzeczywistniony nie poprzez zryw rewolucyjny, ale drogą stopniowych reform, wcielających w życie społeczne zasady dobra²². W myśleniu politycznym filozofa z Królewca można wyodrębnić dwa poziomy: realistyczny, oparty na świadomości nieuchronności działania zła w relacjach społecznych oraz idealistyczny (normatywny), postulujący stosowanie się przez ludzi do wymagań rozumu²³.

¹⁹ Przykładowo, Kant stosuje takie pojęcia, jak: państwo celów (*Uzasadnienie metafizyki moralności*), wspólnota etyczna, Królestwo Boże (*Religia w obrębie samego rozumu*), republika noumenów (*Spór fakultetów*); por. H. Borowski, *Kantowska filozofia...*, s. 181.

²⁰ Ów obowiązek wyrażony został w pierwotnym tłumaczeniu jako „człekołubność”; por. I. Kant, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności* (tłum. K.C. Mrongowiusz), Toruń 2006, s. 360.

²¹ Kant tłumaczy owo przeznaczenie nawiązując także do sfery religijnej: „Przeznaczenie więc człowieka jest takie, aby on przez swoją wolność największej doskonałości dostąpił. Pan Bóg nie chce tylko jedynie, abyśmy byli szczęśliwymi, lecz on chce ażebyśmy się samych siebie uszczęśliwili. To jest prawdziwa i właściwa moralność.”; I. Kant, *Rozprawa filozoficzna...*, s. 496. Szerzej na temat kantowskiej kategorii obowiązku (powinności) zob. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Warszawa 1999, s. 237-385.

²² Por. I. Kant, *Metafizyka moralności...*, s. 209; I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 154.

²³ Por. A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków-Rzeszów 2007, s. 169.

III. W początkowym okresie Kant traktował etykę jako najpełniejszy wytwór racjonalności. Zdaniem filozofa z Królewca możliwe było osiągnięcie doskonałości przez jednostkę niejako w sposób autonomiczny, przez rozum precyzujący normy prawne oraz samodyscyplinę, pozwalającą na podporządkowanie woli prawu moralnemu²⁴. W późniejszym okresie Kant dostrzegł irracjonalny charakter zła oraz jego destrukcyjną rolę w relacjach międzyludzkich. Zło wypływa z niewłaściwego użycia wolności; stanowi wypaczenie (*perversitas*) ludzkiego serca. Także człowiek posiadający dobrą wolę, zmierzający do doskonałości, może czynić zło. Skłonność do dobra niejako współistnieje ze skłonnością do zła; a zatem racjonalna etyka nie stanowi warunku wystarczającego do realizacji dobra w świecie. Konieczne jest podjęcie dodatkowych działań zmierzających do zapewnienia przestrzegania prawa moralnego.

Argumentację Kanta można streścić w sposób następujący²⁵: człowiek podlega złu nie ze względu na zepsucie swej natury, wrodzone złe skłonności, ale raczej z powodu obcowania z innymi ludźmi, gdyż ludzie deprawują się wzajemnie. Obecność ludzi powoduje, że moralnie dobre predyspozycje mogą ulec sile otaczającego zła. Natura społeczna człowieka powoduje stan ciągłego zagrożenia i upadku moralnego.

Aby możliwa była skuteczna walka ze złem konieczne jest zjednoczenie się z innymi w celu zapobieżania złu. Odbywa się to przez utworzenie społeczeństwa w oparciu o prawa cnoty (*nach Tugendgesetzen*)²⁶. Kant wyodrębnia stan polityczny (prawno-obywatelski), tzn. wzajemny stosunek ludzi, którzy zbiorowo podlegają prawodawstwu publicznemu (o charakterze przymusowym) oraz stan etyczny (etyczno-obywatelski), w ramach którego ludzie zjednoczeni są wokół praw cnoty, wolnych od przymusu. Pojęcie etycznej wspólnoty ma charakter uniwersalny, gdyż odnosi się do ideału całej ludzkości; nie ma zatem charakteru partykularnego, jak wspólnota polityczna.

²⁴A. Bobko, *Religijny fundament filozofii politycznej Kanta?*, [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszek (red.), *Kant wobec problemów współczesnego świata*, Kraków 2006, s. 196.

²⁵ Owa linia rozumowania zostanie przedstawiona na podstawie: I. Kant, *Religia w obrębie...*, cz. 3 („Zwycięstwo dobrego pryncypium nad złym i utworzenie Królestwa Bożego na ziemi”). Por. także J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hildesheim 1966, s. 345-504.

²⁶ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 120. Społeczeństwo to powinno objąć swym zasięgiem wszystkich ludzi; zaś jego utworzenie, zgodnie z wymogami rozumu, stanowi obowiązek spoczywający na całej ludzkości.

W tym kontekście Kant wyróżnia swoisty obowiązek: jest to powinność całego rodzaju ludzkiego, nie zaś poszczególnych ludzi; obowiązek oznaczający zadanie dążenia do moralnej doskonałości poprzez zjednoczenie jednostek, a nie podejmowanie partykularnych działań przez dane osoby. Powinność ta ma charakter unikalny i wyjątkowy; ponadto, nie ma pewności, czy jest ona możliwa do zrealizowania. Owa charakterystyka oznacza, zdaniem Kanta, konieczność założenia innej idei, mianowicie idei wyższej moralnie istoty. Etyczna wspólnota jest możliwa do pomyślenia jedynie jako lud Boży (*Gottesvolk*), lud podległy nakazom Boga rozumianego jako moralny władca świata, najwyższy prawodawca i znawca serc. Zdaniem filozofa z Królewca, prawdziwa wiara religijna jest wiarą w Boga jako wszechmocnego stwórcę nieba i ziemi; w Boga jako łaskawego zarządcę i moralnego opiekuna; w Boga jako sprawiedliwego sędziego²⁷.

Starania ludzkie mają charakter cząstkowy i ułomny²⁸; zatem powstanie ludu Bożego zależne jest od inicjatywy Boga; człowiek zaś ma postępować zgodnie z najlepszą intencją, „tak jak gdyby wszystko zależało od niego”²⁹. W tym kontekście widoczna jest konieczność nadziei, łaski Boga czy Opatrzności, która umożliwia właściwe ukierunkowanie działań ludzkich, zmierzających do dobra moralnego³⁰.

IV. Odpowiedzią na istnienie zła w świecie jest wiara religijna. Kant podkreśla, że Bóg: „(...) znawca dusz ludzkich serc, w swej czystej intelektualnej naoczności, jest w stanie ocenić według czynu (sposobu prowadzenia życia) całość nieskończonego rozwoju, który dzięki nadprzyrodzonemu usposobieniu (z którego pochodzi) zmierza do zgodności z prawem. W ten sposób człowiek, nie bacząc na swą niedoskonałość, może w ogóle oczekiwać, że będzie miły Bogu, niezależnie od tego, w którym momencie jego istnienie zostałyby przerwane.”³¹. Ten tok argumentacji podkreśla

²⁷ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 173.

²⁸ Kant posługuje się obrazową metaforą: „Jak można jednak spodziewać się, że z krzywego drzewa da się wycisnąć coś całkowicie prostego?”; I. Kant, *Religia w obrębie...*, *op. cit.*, s. 128.

²⁹ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 128. Według Kanta rola rozumu jest niezwykle istotna, zarówno w odniesieniu do zorganizowanego życia politycznego, jak i wspólnoty religijnej; por. A. W. Wood, *Rational Theology, Moral Faith and Religion*, [w:] P. Guyer (red.), *Kant*, Cambridge 2002, s. 414.

³⁰ Por. F.C. Beiser, *Moral Faith and the Highest Good*, [w:] P. Guyer (red.), *Kant and Modern Philosophy*, Cambridge 2006, s. 604.

³¹ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 128.

konieczność założenia nieśmiertelności duszy, stanowiącego sposób przezwyciężenia czasowości i kruchości ziemskiego istnienia.

Według Kanta wiara przynależy do sfery rozumu praktycznego: „(...) jest moralnym sposobem myślenia rozumu w jego uznawaniu za prawdę tego, co dla poznania teoretycznego jest niedostępne. Jest ona więc stałą zasadą umysłu uznawania za prawdę tego, co musi się założyć jako konieczne jako warunek możliwości najwyższego moralnego celu ostatecznego ze względu na obowiązek dążenia do niego, aczkolwiek ani jego możliwości, ani jego niemożliwości nie jesteśmy w stanie pojąć. Wiara (po prostu tak nazywana) jest ufnością w osiągnięcie zamiaru, którego realizacja jest obowiązkiem, ale którego osiągalność (a tym samym i możliwość jedynych, jakie możemy pomyśleć, jego warunków) nie jest dla nas zrozumiała.”³²

Wiara w rozumieniu Kanta wymaga przestrzegania prawa moralnego, a ponadto związana jest z nadzieją. Każdy człowiek wezwany jest do podejmowania działań moralnych, jednak w swoich zmaganiach może mieć nadzieję, że Bóg przyjdzie mu z pomocą, polegającą na zmniejszeniu przeszkód lub zwiększeniu sił do czynienia dobra. Nadzieja na pomoc ze strony Boga nie powinna przekształcić się w pewność. Człowiek stale wezwany jest do podejmowania samodzielnych starań zmierzających do przestrzegania prawa moralnego; gdyż jedynie taka postawa może uczynić go godnym pomocy Bożej.

W tym kontekście możliwe jest rozróżnienie religii moralnej oraz religii kultycznej. Religia moralna zakłada postawę aktywną, polegającą na współdziałaniu człowieka z Bogiem, zmierzającą do realizacji dobra w świecie. Religia kultyczna jest z kolei wiarą o charakterze pasywnym, w ramach której szczęście moralne człowieka nie jest uzależnione od podejmowania starań i przestrzegania prawa moralnego. W ramach rozróżnienia religii moralnej oraz kultycznej chrześcijaństwo stanowi religię moralną, gdyż wzywa każdego wierzącego do przyjęcia postawy aktywnej i odpowiedzialnej.

V. Pojęcie wspólnoty etycznej (ludu Bożego) ma charakter niejednoznaczny. Kant wyróżnia kościół widzialny i niewidzialny. Ten drugi ma charakter idealny, odnosząc się do wszystkich ludzi przestrzegających prawa moralnego. Kościół widzialny wskazuje na rzeczywiste zjednoczenie ludzi

³² I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 494.

oraz na konkretną, historyczną formę organizacyjną wspólnoty etycznej (religijnej).

Kościół w teorii Kanta winien spełniać cztery wymogi: ma mieć charakter powszechny, czysty (zjednoczony wokół pobudek moralnych, a nie zabobonu czy mistycyzmu), wolny (zarówno wewnętrznie, w relacjach między członkami, jak i zewnętrznie, w odniesieniu do władzy politycznej) oraz zmienny (modalny, w zakresie zdolności przystosowywania się do zmian otoczenia, z zachowaniem trwałości postanowień istotnych).

Pojęcie religii w filozofii Kanta odnosi się przede wszystkim do sfery spełniania moralnej powinności; nawet pobożność ma na celu wzmocnienie cnotliwego usposobienia³³. W tym kontekście religijność utożsamia się z moralnością, z kolei moralność powiązana jest ze sferą rozumności. Wspólnota etyczna winna powstać nie poprzez wiarę historyczną, związaną z objawieniem, ale poprzez realizację rozumowej idei takiej wspólnoty³⁴. Upowszechnianie się czystej religii rozumowej, osłabianie prowizorycznej wiary kościelnej oznacza, zdaniem Kanta, stopniowe przybliżanie się Królestwa Bożego.

Idea królestwa Bożego w myśli Kanta polega na tym, by „(...) zgodnie z prawami cnoty zaprowadzić w ludzkim rodzie jedną władzę i jedno królestwo, które ogłasza zwycięstwo nad złem i pod swoim panowaniem zapewnia światu wieczny pokój.”³⁵. Koncepcja wiecznego pokoju może być traktowana jako pewna idea regulatywna, hipotetyczna; jako jeden z postulatów, poprzez które rozum wyraża konieczność istnienia czegoś, czego istnienia nie sposób teoretycznie udowodnić. Należy zatem postępować jak gdyby (*als-ob*) osiągnięcie pokoju było sensowne i możliwe.

Filozofia Kanta zawiera wyraźne odniesienia religijne, rozwijane w ramach dwóch ścieżek myślowych: z jednej strony występuje bowiem analiza racjonalistyczna, oparta o spekulacje rozumowe; z drugiej strony Kant bada konsekwencje wynikające z konkretnego doświadczenia hi-

³³ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 221. Por. A. Bobko, *Filozofia religii Kanta – krytyka czy apologia?*, [w:] K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Poznań 2004, s. 325-326.

³⁴ Kant stwierdza: „Istnieje tylko jedna (prawdziwa) religia, ale może być wiele rodzajów wiary.” Z drugiej jednak strony, wiara historyczna ma do spełnienia ważne zadanie uwiarygodnienia religii rozumowej: „(...) wiary ludowej nie można zaniedbywać, bo dla ludu każda nauka oparta na samym tylko rozumie wydaje się niezdolna do stanowienia niezmienniej normy. Lud żąda Bożego objawienia, a więc także historycznego uwiarygodnienia jego rangi przez dedukcję jego źródła.”; I. Kant, *Religia w obrębie...*, *op. cit.*, s. 136, 140.

³⁵ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 154; por. także I. Kant, *Metafizyka moralności...*, s. 208.

storycznego, związanego z życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu. Ów podwójny nurt ma pewien punkt zbieżny oznaczający „wzorzec miary naszego trybu życia”³⁶.

Powyższy dualizm można scharakteryzować w sposób następujący: „Z jednej strony występuje tu Idea Christi, mająca swą siedzibę wyłącznie w rozumie. Kant podkreśla to wielokrotnie: uosobiona idea Dobrego Pryncypium, ideał człowieka doskonałego, miłego Bogu. Archetyp ten jest przedstawiany czy symbolizowany w wyrażeniach języka religijnego – Przedwieczny Syn, Jedyny Syn Boży, Słowo z Janowego Prologu – które są monogramami rozumu. Wynika z tego moralna reinterpretacja spekulacji religijnej. Słowo zstąpiło z nieba, przybrało postać ludzką, zniżyło się aż do niej – to eksterioryzacja – do tego stopnia, że cierpiało i umarło z tego powodu, pokazując w ten sposób, iż urzeczywistnienie Dobra wymaga najwyższych wysiłków i najwyższych ofiar. Jest to zatem interpretacja całkowicie racjonalistyczna, całkowicie symboliczna, abstrahująca od odniesienia historycznego. A z drugiej strony jest ‘Nauczyciel z Ewangelii’, mądry twórca chrześcijaństwa, ‘bohater’ budującej opowieści, czyli Jezus, nie wymieniony po imieniu, któremu Kant nie szczędzi pochwał. Pojawił się On w pewnym momencie dziejów i odnoszące się do Niego dane historyczne powinny zostać poddane nie osądowi historii, ale powszechnym kryteriom etyki. (...) Zakładając, że ów boski człowiek – *Urbild*, który stał się *Vorbild* – naprawdę istniał w pewnym momencie historycznym i w określonym miejscu oraz że dokonał On rewolucji moralnej w rodzaju ludzkim, w takim razie jego autentyczność musi zostać potwierdzona za pomocą probierza ideału, jakiego dostarcza sam rozum.”³⁷

Według Kanta rozum ludzki objawia trzy tajemnice: powołania, zadośćuczynienia oraz wybrania. Tajemnica powołania oznacza powszechne, bezwarunkowe poddanie się człowieka boskiemu prawodawstwu, bez zaburzenia kategorii wolności. Istoty ludzkie nie zostały zdeterminowane na mocy stworzenia, nie są zależne od natury w sposób bezwzględny, ale przez przymus czysto moralny, który jest zgodny z prawami wolności. Tajemnica zadośćuczynienia stara się wyjaśnić, w jaki sposób człowiek może odpowiedzieć na zaproszenie do uczestnictwa w Królestwie Niebieskim,

³⁶ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 149.

³⁷ Tak: X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej* (tłum. A. Ziernicki), Kraków 1996, s. 237-238; cyt. za: T. Węclawski, *Chrystologia transcendentna – co z Kanta?*, [w:] K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Poznań 2004, s. 302-309.

skoro jest zepsuty i musi brak wymaganych zdolności niejako uzupełnić, czerpiąc z pełni świętości Boga. Tajemnica wybrania oznacza przyjęcie z wiarą moralną owego dokonanego w zastępstwie zadośćuczynienia, co powoduje zdeterminowanie woli do dobra i zakłada istnienie w człowieku uprzedniego usposobienia podobającego się Bogu, zgodnie z działaniem łaski niebiańskiej.

* * *

Zdaniem Kanta zadanie filozofii winno zmierzać do udzielania odpowiedzi na podstawowe pytania, takie jak: „co mogę wiedzieć?” (metafizyka); „co powinienem czynić?” (moralność); „czego mogę się spodziewać?” (religia); „czym jest człowiek?” (antropologia)³⁸. Dorobek filozofa z Królewca wskazuje, że podejmował on próby udzielenia odpowiedzi i wskazówek, związanych ze wszystkimi powyższymi zagadnieniami. W tym kontekście filozofia Kanta wpisuje się w nurt moralności obowiązku, wywodzący się od nominalizmu Wilhelma Ockhama: odrzuca związek etyki z pojęciem szczęścia, gdyż działanie moralne winno być podejmowane ze względu na samą normę, a nie z chęci doznania przyjemności, wygody czy z powodów zbliżonych do użyteczności. Kant sprzeciwia się etyce eudajmonistycznej (gr. *eudaimonia* – szczęście), ponieważ pragnie zachować doskonałość aktu i intencji przez całkowite posłuszeństwo imperatywowi kategorycznemu; ponadto, podkreśla nadrzędną rolę rozumu; gdyż to nie działania jednostki przesądzą o wartości moralnej czynu, ale rozumowanie zmierzające do podjęcia danej czynności³⁹.

W tym kontekście wskazane byłoby rozróżnić dwa typy moralności, wraz z odpowiadającymi im dwoma rodzajami wolności⁴⁰. Wywodzą się one z filozofii kantowskiej oraz z tradycji arystotelejsko-tomistycznej. Pierwszy kierunek opiera się na wolności obojętnej (*freedom of indifference*),

³⁸ Por. list do C. Fr. Stäuflinga z 4.5.1793 r. (AA XI, s. 429), cyt. za: M. Potępa, *Bóg i religia w filozofii...*, s. 359.

³⁹ Rola rozumu dla określenia wartości moralnej czynu była podkreślana także w koncepcjach poprzedzających teorię Kanta, przykładowo w ramach klasycznej teorii prawa naturalnego. Inaczej jednak rozumiano proces wyodrębniania się zasad moralnych: w teorii Kanta proces ten miał charakter endogeniczny (wewnętrzny); podczas gdy teorie prawa naturalnego miały charakter egzogeniczny, gdyż umieszczały rozum w szerszym kontekście natury, upatrując podstawy normatywności w faktach zewnętrznych; por. B. Donnelly, *A Natural Law Approach to Normativity*, Aldershot 2007, s. 32-45.

⁴⁰ Zob. S. Pinckaers, *Morality. The Catholic View*, South Bend 2001, s. 74. Por. także G. Graham, *The Idea of Christian Charity. A Critique of Some Contemporary Conceptions*, Notre Dame 1990, s. 164-165.

oznaczającej zdolność wyboru między przeciwieństwami. Tak rozumiana wolność poprzedza każdą naturalną skłonność czy upodobanie; wywodzi się wyłącznie ze sfery woli i jest obojętna wobec różnych wartości. W każdym akcie człowieka jest obecna w całości, podczas całego działania. Z kolei czyny mają charakter jednostkowy, niepowiązany z poprzednimi (następnymi) działaniami. W tym kontekście życie moralne człowieka składa się z poszczególnych wyborów (dylematów sumienia). Działanie moralne oznacza podporządkowanie się prawu; zaś cnota stanowi pewien nawyk (przyzwyczajenie) do respektowania normy prawa. W ramach moralności opartej na wolności obojętnej prawo określa zewnętrzne granice wolności; stanowi wynik czystej woli legislatora. Zagadnienie szczęścia jest zewnętrzne w stosunku do moralności, która wspiera się na fundamencie prawa i obowiązku.

Drugi typ moralności opiera się na wolności dążącej do doskonałości (*freedom of excellence*). W tym kontekście wolność oznacza doskonałość (*excellence and perfection*) w działaniu. Akty wolne nie mają charakteru wyizolowanego, jednostkowego; ale związane są z działaniem rozumu oraz woli człowieka; ponadto uzależnione są od naturalnych skłonności do prawdy, dobra i szczęścia. Człowiek nie posiada od razu pełni wolności; jest mu ona dana w załączku, rozwijając się w procesie edukacji i wychowania, aż do osiągnięcia dojrzałości. Wszystkie czyny człowieka składają się na pewną całość, zjednoczoną przez cel, jakim jest dążenie do osiągnięcia szczęścia, poprzez zjednoczenie z dobrem absolutnym. Cnota stanowi pewien aspekt wolności; jest zdolnością do działania doskonałego. Stanowi przyczynę radości (*joy*). Prawo ma charakter edukacyjny w procesie rozwoju wolności. Stanowi efekt działania mądrości i odpowiada (*corresponds*) naturalnym skłonnościom człowieka. Moralność doskonałości wspiera się na szczęściu (cel) oraz cnocie (środek).

Znaczenie myśli filozoficznej Kanta dla współczesnego chrześcijaństwa oceniane jest w refleksji filozoficznej w różny sposób. Niektórzy autorzy podkreślają, że etyka kantowska nie ma charakteru teistycznego, gdyż nie zakłada istnienia i działania Boga w świecie⁴¹. Inni przeciwnie, wskazują, że system moralny w opracowaniu Kanta związany jest z podstawowymi zasadami religii chrześcijańskiej (jak przykazanie miłości Boga i bliźniego); co więcej projekt moralny Kanta ma charakter uniwersalny i może z powo-

⁴¹ Przykładowo, por. F. Franklin, *The Divine Good. Modern Moral Theory and the Necessity of God*, San Francisco 1990.

dzeniem być aplikowany we współczesnym wielokulturowym świecie⁴². Niektórzy autorzy wskazują, że myśl filozoficzna Kanta nawiązuje do chrześcijaństwa, dążąc do ustanowienia harmonii między sferą rozumu a sferą doktryny chrześcijańskiej⁴³. Podkreślają, że Kant dokonując analizy na płaszczyźnie czystego rozumu wskazuje na konieczność przewyżczenia skłonności człowieka do zła w ramach rewolucji woli, która jednak wymaga swoistego uzupełnienia przez łaskę Bożą. W tym kontekście można zatem dokonać paraleli w odniesieniu do dogmatów wiary chrześcijańskiej stworzenia, upadku i zbawienia⁴⁴.

Wydaje się spośród przytoczonych powyżej poglądów za najtrafniejsze należy uznać stanowiska pośrednie: takie, które nie negują istnienia oraz znaczenia wątków odnoszących się do religii, wiary i Boga w doktrynie Kanta, ale które równocześnie potrafią w sposób wyważony ocenić ich teologiczną poprawność.

Na zakończenie niniejszych rozważań warto przytoczyć niezwykle piękny i trafny teologicznie opis ludu Bożego autorstwa filozofa z Królewca. Kant porównuje wspólnotę etyczną do „(...) wspólnoty domowej (rodziny) podległej wspólnemu, choć niewidzialnemu moralnemu ojcu. Jego święty syn zna jego wolę, a jednocześnie związany jest braterstwem krwi ze wszystkimi członkami wspólnoty. Reprezentuje on ojca, oznajmiając im jego wolę, a oni dlatego czczą w nim ojca i wstępują w dobrowolny, powszechny i trwały związek serc.”⁴⁵.

⁴² Tak A. Donagan, *Common Morality and Kant's Enlightenment Project*, [w:] G. Outka, J.P. Reeder (red.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton 1993, s. 53-72; P.J. Rossi, *Together Toward Hope. A Journey to Moral Theology*, Notre Dame-London 1983.

⁴³ Tak P. Byrne, *Kant on God...*, s. 173.

⁴⁴ Por. J.E. Hare, *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford 1996, s. 35.

⁴⁵ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 130.

The Philosophy of Kant on God and Christian Religion

Summary

The aim of the article is to analyze the religious topics developed within the presently much-discussed philosophy of Immanuel Kant (cf. Benedict XVI's encyclical letter *Spe salvi*). Therefore, such issues as the question of God's existence, immortality of soul and human freedom are examined. Kant based the notion of God within the practical reasoning and developed his theory of religion while analyzing the question on the roots of radical evil of human nature (*unde malum?*). The possibility of respecting the norms of moral law is strengthened in the process of uniting the good-willed people who should create an ethical community (*Gottesvolk*, church). One may discern in Kant's theory much similarity to the Christian doctrines of fall and redemption (atonement and justification), nevertheless there are substantial differences as far as detailed issues are concerned, such as the recognition of Jesus as God's Son or the content of notions of faith, prayer or mysticism.

Ks. Jacek Grzybowski (Warszawa)

Hermeneutyka jako współczesny język społecznej komunikacji – propozycja Jürgena Habermasa i Gianniiego Vattimo

Żyjemy i poruszamy się w przestrzeni globalnej komunikacji. Języki, cywilizacje i kultury stanowią sieć powiązań pomiędzy społecznościami, krajami, mocarstwami. To rodzaj mapy wzajemnych relacji i szczególnej formy gry, która stanowi próbę rozwiązania wielu politycznych i społecznych zagadnień. Wspólne działania i porozumienie w ramach różnorodnych stanowisk i celów stanowi wielkie wyzwanie dla współczesnych ludzi. Nie jest to jednak wyzwanie proste.

Z jednej strony widoczny jest sceptycyzm, nieufny wobec idei porozumienia, a z drugiej nadzieja, że świat, z różnorodnymi cywilizacjami i kulturami, może jednak rozumnie działać. W tej trudnej próbie komunikacji szczególną rolę zawsze odgrywa język. Chcąc nie chcąc należy zdać się na jego mediację, na narrację, którą proponują słowa, ze świadomością jednak nieadekwatności pojęć.

1. Język i kultura globalna

Problem społecznej komunikacji poprzez medium jakim jest język został bardzo wyraźnie dostrzeżony i zaakcentowany przez wielu dwudziestowiecznych filozofów. Filozofia języka za sprawą Ludwika Wittgensteina, Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, uzmysłowiła szczególne zespolenie, a wręcz jedność „ludzkiego bycia” i używania słów.

Zagadnienie języka wydaje się szczególnie istotne współcześnie, gdy mamy do czynienia z mnogością informacji generujących globalne wydarzenia i zmiany. Procesy współczesne nie są jednak ani proste, ani bezkonfliktowe. Globalny wymiar kultury i informacji powoduje poważne napięcia i problemy.¹ Żyjemy w świecie, który charakteryzuje się spotka-

¹ Globalizm jest nie jest tezą ani postulatem dążenia do syntezy równorzędnych kultur. W ogóle nie dąży do takiej syntezy ponieważ, mimo propagandowych deklaracji, wiąże się z dążeniem do homogenizacji odrębnych kultur, do zatarcia różnic pomiędzy nimi, lecz nie

niem a nawet zderzeniem cywilizacji, kultur, obyczajów i politycznych projektów. Dostrzegamy to wszyscy zarówno w ekonomii jak i w sztuce, systemach społecznych i politycznych, tradycyjnych zwyczajach i w religii. Szczególną przestrzeń owego napięcia i ścierania się idei stanowi kultura. Rozumiana jednak nie tylko jako zbiór symboli, znaków, obrazów z dziedziny sztuki, przestrzeń obrzędów i wierzeń religijnych, ale raczej jako rzeczywistość, ugruntowany teren praktyk, reprezentacji, języków i zwyczajów społecznych, powiązanych w sposób niezwykle złożony i skomplikowany.² Globalizacji uległ bowiem już nie tylko handel i komunikacja, ale i sama kultura. Właściwie należałoby mówić nie o jednym systemie globalnym, lecz o rozgrywających się równocześnie wielu procesach globalizacji. Tempo i częstotliwość międzynarodowych kontaktów zrodziły bowiem zjawisko hybrydyzacji kultury jako skutku nieustannie zmieniających się i przekształcających sposobów i warunków życia.³ Tworzenie wspólnoty dokonuje się zatem przez użycie języka, różnorodnych znaków semantycznych i symboli, wymianę znaczeń, a w konsekwencji sprawowanie społecznej kontroli i przydzielanie społecznych ról.⁴

Dlatego pojęcie kultury dotyczy dziś już nie tyle utartych tradycyjnych zachowań, ile zagadnienia wspólnych znaczeń społecznych i różnych sposobów nadawania współczesnemu światu sensu. Znaczenia te są jednak wytwarzane poprzez różnorakie znaki, a w szczególności przez język. Język kultury nadaje znaczenie obiektom materialnym i praktykom społecznym, które w ten sposób są włączane w pole akceptowalnych zachowań i stają się dla nas zrozumiałe w wyznaczonych przez język granicach.⁵

To sprawia, że na kulturę globalną trzeba patrzeć jak na zbiór nakładających się pól (bądź, jak zobaczymy niżej – gier językowych) charakteryzują-

na zasadach równorzędności, a, przeciwnie, na zasadach dyskryminacyjnej nierówności, niszczenia kultur etnicznych. Przez niektórych globalizm jest postrzegany jako współczesna forma niewolnictwa, w ważnym wymiarze zewnętrznego względem człowieka, bo zewnętrznego wobec jego natury. Globalizm rości sobie prawo do przekształcania człowieka stosownie do potrzeb i interesów korporacyjno-politycznych. Por. M. Czarnocka, *O zależności nauki od kultury*, w: *Wiedza a kultura*, red. A. Motycka, „Phoenix. Filozoficzne problemy wiedzy” t. 6, s. 91

² Zob. A. Kuper. *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Kolbon, Kraków 2005, s. 32

³ Por. *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 188

⁴ Zob. *Komunikacja społeczna*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 545

⁵ S. Hall. *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity*, [w:] *Stuart Hall*, red. D. Morley, D.-K. Chen London 1996, s. 493

cych się specyficzną logiką komunikacji i mediacji. Zrozumienie tych procesów może pomóc w ocenie tego, jak dziś instytucje globalne i makrospołeczne struktury, starają się rozwiązać aktualne problemy – napięcia, konflikty, różnice interesów i celów. Zrozumienie tego przybliży jednak nie tyle socjologia czy nawet politologia, ile uchwycenie znaczenia i roli języka w komunikacji społecznej. Spotkanie kultur i cywilizacji domaga się przestrzeni wypracowania spójnej teorii społecznego porozumiewania się, tak by wypracowywać właściwe pole działania. Jeśli kultura tworzy miejsce, w którym żyjemy, a język jest sposobem opowiedzenia sobie nawzajem o rozumieniu symboli i znaków przyjętych w społecznych zachowaniach, to polityka uczy, jak żyć by powiązać ze sobą te dwie płaszczyzny. Język, a raczej zrozumienie jak ważnym jest on medium, uświadamia rolę refleksji nad projektami społecznej komunikacji jakie zrodziły się w kręgu filozofii języka.⁶

2. Gra językowa a porozumienie

Na bazie lingwistycznych i hermeneutycznych rozwiązań, z jednej strony Ludwika Wittgensteina, a z drugiej Hansa-Georga Gadamera, pojawiło się pragnienie stworzenia uniwersalistycznej teorii języka. Zwłaszcza w dziełach niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa, wywodzącego się ze środowiska Szkoły Frankfurckiej (której założycielami i promotorami byli Theodor Adorno, Max Horkheimer i Walter Benjamin), dostrzec można próbę skonstruowania pewnego rodzaju językowej pragmatyki. Ów pragmatyzm jest swoistą odpowiedzią na problem społecznych i kulturowych różnic, które traktowane w sposób absolutny uniemożliwiają porozumienie. Koncepcja oparta na analizie języka jest projektem chcącym zerwać z obrazem odpowiedniości języka w relacji do przedmiotów (bytów w świecie), zerwać z klasycznym paradygmatem *adecvatio*, proponując w zamian teorię konsensusu opartą na intersubiektywnie uznanym rozszczeniu prawomocności.⁷

Nie tylko bowiem, jak przekonywał Gadamer, w rozumienie wprowadza nas język, ale także wspólnota komunikacyjna. Dzieje się tak, ponieważ język zawsze jest instrumentem panowania i władzy, sankcjonującym oddziaływania wspólnotowe, w tym także społeczną przemoc. Dlatego Habermas uważa, że funkcje języka należy wpieść w triadę – praca, język, władza.⁸

⁶ Por. *Co to jest filozofia kultury?*, red. Z. Rosińska, J. Michalik, Warszawa 2006, s. 33

⁷ Zob. M. Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 112

⁸ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000,

W tej perspektywie język stanowi instrument nie tyle przekazywania wiedzy czy prawd, ile staje się przestrzenią porozumienia, uzgadniania tego, co rozumiemy przez konkretne wyrażenia – przestrzenią zyskiwania aprobaty, tolerancji i konsensusu.⁹ Aby jednak osiągnąć tak współcześnie pożądane społeczne porozumienie, w opinii filozofa należy zgodzić się na to, iż reguły gry komunikacyjnej są wiążące dzięki transcendentalnemu a *priori*, które ujawnia się w postaci społeczeństwa czy też wspólnoty z jej komunikacyjną i argumentacyjną formą życia. Jest to zatem społeczna forma powiedzenia sobie nawzajem – w *taką grę językową się tu gra*. To wittgensteinowskie wyrażenie ma za zadanie uzmysłowienie, że językiem rządzą określone reguły. Pojęcie reguły jest związane z pewną trwałą aktywnością należącą do ludzkiego życia. Słowo „reguła” i jego sens jest częścią gry językowej, oznaczając przyjęcie ustalonych zasad i zakomunikowanie tego wspólnocie – w *taką grę językową się tu gra!* W tej perspektywie, jeśli język narzuca swymi regułami sposoby zachowań i odniesień, nie ma miejsca na stałość nienaruszalnych reguł czy aksjomatów, niezależnych *de facto* od jakichkolwiek ustaleń gry językowej. Język nie jest zatem jedynie środkiem utrwalania i przekazywania doświadczeń, wręcz odwrotnie – w tym ujęciu to, czego doświadczamy, jest zawsze konstytuowane przez język. To on staje się jedyną absolutną płaszczyzną poznania, komunikacji, zrozumienia i prawdy. Jak mówił Wittgenstein:

„Wzajemna zgoda ludzi co do interpretacji rzeczywistości decyduje o tym co jest prawdą, a co fałszem? Prawdą i fałszem jest to, co ludzie mówią; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia.”¹⁰

Nie ma zatem potrzeby odwoływania się do transcendentnych metareguł czy metanarracji. Ich obecność, z jednej strony nie jest już w ponowoczesnych czasach uprawomocniona, z drugiej wzbudza jedynie nieporozumienia i konflikty.¹¹ Podstawowe doświadczenie prawdy uwarun-

s. 84

⁹ Por. H. Blumenberg, *Rzeczywistości w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 102

¹⁰ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne* § 241, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005

¹¹ Zob. J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004, s. 43. „Jak można kierować się regułą? – jeżeli nie jest to pytanie o przyczyny, to jest pytaniem o usprawiedliwienie, dlaczego *tak* według niej postępujemy. Wtedy jestem skłonny rzec: po prostu tak właśnie postępujemy. [...] Nasz błąd polega na tym, iż szukamy wyjaśnień tam, gdzie fakty należałoby traktować jako *zjawiska pierwotne*. Czyli

kowe jest zatem przez relację do języka stanowiącego medium, za pomocą którego nie tylko poznajemy, ale i egzystujemy. W grze językowej nie uczestniczymy w pojedynkę. Na użytkownika języka, który przestrzegać musi reguł jego użycia, ciąży odpowiedzialność etyczna – zawsze bowiem chodzi jeszcze o innych uczestników wspólnoty, w ramach której dokonuje się językowa gra. Dlaczego wydaje się to tak istotne współcześnie? Z jednej strony na pewno ze względu na zaznaczony już problem deterytorializacji i hybrydyzacji kultury, z drugiej natomiast na skutek zmian wywołanych przez postmodernizm.

W perspektywie post-nowoczesności nieodwracalnie zakończyła się już bowiem era jednoznacznych i globalnych odpowiedzi na najważniejsze ludzkie pragnienia i pytania. Tym samym zakończył się już czas wskazywania uniwersalnych celów. Dlaczego? Ponieważ, jak zawyrokował Jean-François Lyotard, dokonał się zmierzch wielkich narracji i idei – religijnych, filozoficznych, naukowych bądź światopoglądowych przekonań. Przez cały dziewiętnasty i dwudziesty wiek wielkie idee i wyzwania stanowiły niejako siłę napędową historii. Po traumatycznych doświadczeniach ostatniego stulecia późna nowoczesność wycofała się z formułowania „wielkich opowieści”. Stąd obecnie ich miejsce zajmują lokalne gry językowe. To one najpełniej wyrażają stan rozproszenia współczesnej kultury – jej pluralizm, różnorodność i polifoniczność. W epoce wielości prawd i absolutyzacji wolności wielkie idee uniwersalne tracą swoje uprawomocnienie. Pozostają peryferyjne i lokalne narracje, a zatem znaczenia nabiera to co subiektywne, sytuacyjne, zmienne, ruchome.¹²

Dla tak ujętej roli języka i tekstu, ich pozycji i kondycji, szczególnego znaczenia nabiera przekonanie o „śmierci autora”. Ta fraza, zaproponowana w latach sześćdziesiątych XX wieku przez Rolanda Barthes’a, a ukazująca wyzwolenie literatury spod władzy mitycznego Ojca, wyraża przeświadczenie o potrzebie odrzucenia władzy autorytetu nad kulturą. Tym samym zwrot ten otworzył drogę dla swobodnej, niczym nie ograniczonej interpretacji tekstu symbolicznie oznaczając kres paternalistycznej władzy i pozbycia się „figury autora” jako wysłannika tej władzy. Autor winien „umrzeć” gdyż we współczesnej tendencji kulturowej jest „postacią reakcyjną”, kimś kto uzurpuje sobie prawo do rozstrzygnięcia o znaczeniach tekstu. Zarówno

tam, gdzie należałoby rzec: w *taką grę językową się tu gra.*” Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 654; § 217

¹² Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*, tł. A. Taborska, „Literatura na świecie”, 1988, nr 8-9, s. 294; *Co to jest filozofia kultury ...* dz. cyt., s. 66

interpretacja jak i sam język winny pozostać niejako zawsze w totalnym zawieszeniu i nierozstrzygnięciu.¹³

Żyjemy zatem w czasach, w których nic już nie wskazuje na to, by można było sformułować metanakazy wspólne dla wszystkich wspólnot, kultur i sposobów egzystencji i by jakaś jedna idea mogła ogarnąć całość nakazów regulujących wszystkie krążące w społeczeństwie wypowiedzi. To skutkuje dzisiejszym schyłkiem narracji uprawomocnienia, niezależnie od tego, czy jest on tradycyjny czy nowoczesny.¹⁴

3. Jürgena Habermasa teoria komunikacji

Jak jednak żyć w takim wielowątkowym i pełnym lokalnych, prawomocnych tylko terytorialnie, opowieści? A raczej jak się społecznie, kulturowo i politycznie porozumieć w czasach, gdy żadna prawda nie może być uznana za absolutną?

Ważną współcześnie próbę rozwiązania tego problemu zaproponował Jürgen Habermas, sięgając do rozwiązań wspomnianej już filozofii języka, jej roli i funkcji w opisie świata. Niemiecki filozof przedstawił model społeczeństwa opartego na teorii komunikacji.

Przez komunikację w pierwszym rzędzie rozumie się wymianę informacji dokonującą się za pośrednictwem języka. Jego komunikacyjne użycie, mowa i porozumienie w prowadzonych grach językowych codziennej praktyki kształtują paradygmat „komunikacyjnej racjonalności”. Proces komunikacji należy widzieć przede wszystkim jako przekaz informacji, idei, emocji, ale także jako proces rozumienia innych i siebie; przestrzeń wzajemnego oddziaływania. „Intersubiektywność”, „dyskurs” i „konsens” oparte na wzorcach racjonalności komunikacyjnego rozumu stają się, w tej perspektywie, głównymi składowymi teorii Habermasa.

Propozycję habermasowskiej komunikacji opartej na języku można opisać przez cztery wiodące pojęcia. Do podstawowych należy porozumienie. Ta zasadnicza idea, którą Habermas oparł na związku komunikacji, języka i umowy, sprawia, że komunikacja w formie porozumienia

¹³ Por. M. P. Markowski, *Nieobliczalne. Eseje*, Kraków 2007, s. 135. *Czym jest autor?* – takie pytanie postawił Michael Foucault i przekonywał, że autor to produkt historyczny, związany z rozwojem mieszczaństwa i kapitalizmu. W każdej epoce poprzez mechanizmy społeczne, religijne i filozoficzne wytwarza się instytucja autora. Jednak pod wpływem postrukturalizmu następuje kulturowa śmierć autora, który staje się tylko strukturą języka. Umarł autor niech żyje czytelnik!

¹⁴ Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna...* dz. cyt., s. 295

może i winna zawsze dokonywać się bez sięgania po przemoc. Spośród różnorodnych form porozumienia najważniejsze miejsce zajmuje wymiana argumentów. Należy zaznaczyć, że kluczowe jest tutaj odwołanie się do teorii demokracji jako podstawowej metody rozstrzygnięcia spornych kwestii. Zasadniczo polemiczny charakter, zarówno sfery politycznej jak i cywilizacyjnej, zostaje poddany procesowi pokojowemu. Ewentualny spór zostaje zastąpiony wymianą argumentów. Habermas faworyzuje empatyzującą, wersję komunikacji. Przemiana stosunków życiowych dzięki porozumieniu, integracja, jedność, zniesienie wyobcowania, wszystko to stanowi telos ludzkiego języka i stworzonej na bazie jego reguł gry, która prowadzić ma do zawarcia porozumienia.¹⁵

Kolejnym ważnym pojęciem jest ujętykowanie. W teorii działania komunikacyjnego paradygmat rozumnego porozumienia, rozwijany jest wedle nici przewodniej historii teorii społeczeństwa. „Ujętykowanie sacrum” – Habermas rozumie przez to przedstawienie kultury, integracji społecznej i socjalizacji z podstaw sakralnych na komunikację językową powodując tym samym działanie skierowane na dochodzenie do konsensusu na płaszczyźnie czystej racjonalności bez potrzeby odwoływania się do idei religijnych.¹⁶ Stąd wynika następny ważny postulat teorii komunikacji niemieckiego filozofa – racjonalizacja. Habermas przekonuje, że moralność i etykę należy uzasadniać tylko jako kognitywistyczną formę odpowiedzialności. W ramach takiej strategii religijne i kulturowe tradycje (obrazy, symbole, narracje, rytuały) zostają sprowadzone do odrębnej semantyki i muszą zostać niejako „przepuszczone” przez filtr dyskursywnego i w pełni racjonalnego, intersubiektywnie sprawdzalnego uzasadnienia. Stąd w proponowanym dyskursie (grze językowej) religijne wywody i związane z nimi moralne nakazy stają się rodzajem kulturowego folkloru (reliktu) i nie mogą już być traktowane jako prawomocne uzasadnienia.¹⁷ Takie ujęcia konsekwentnie wprowadzają kolejną zasadę komunikacji – upłynnianie. To rodzaj wertykalnego przeobrażenia zinstytucjonalizowanych form wyrazu. Komunikacyjne upłynnianie zasobów kulturowych, religijnych

¹⁵ Można tu dostrzec pokrewną religijnym narracjom cechę idei komunikacji jako porozumienia. Porozumienie staje się substytutem i świecką wersją pojednania (*Versöhnung*). Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 475

¹⁶ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 92

¹⁷ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I. *Racjonalność ... dz. cyt.*, s. 317, 331

i cywilizacyjnych tradycji (języków) pozostaje celem społecznej gry językowej tak, by można było wspólnie określić racjonalny sens i cel społecznych działań wraz z uzasadnieniami.¹⁸

Horyzont języka, który w teorii Habermasa jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem społecznego kontaktu i porozumienia, powoduje, że w kontekście tak rozumianej teorii komunikacyjnego konsensusu, należy odrzucić definicję prawdy jako uzgadniania naszego poznania z rzeczywistością. To oczywiście współczesne echo kantowskiego projektu oświeceniowego, wzmocnione właśnie przez filozofię języka przekonującą, iż nie możemy naszych zdań konfrontować bezpośrednio z takim światem, który uprzednio nie byłby już językowo zinterpretowany. Ważność wypowiedzi może być zatem uzasadniona jedynie w ramach panującego dyskursu i wynikającej z niego zgody na takie, a nie inne rozumienia. Jest to zatem propozycja językowej formuły jako publicznej formy akceptowalności. Każdy akt mowy jest ostatecznie uwarunkowany istnieniem wspólnoty komunikacyjnej, która pełni funkcję transcendentального *a priori* w sensie kantowskim.¹⁹ Korespondencyjność prawdy w ujęciu lingwistów nie jest więc możliwa, ponieważ wymagałoby to wykroczenia poza język za pomocą samego języka, czego przecież zrobić nie sposób. Pozostajemy bowiem wciąż w świecie języka – „zamieszkujemy w języku”, jak mówił Martin Heidegger, on jest naszym „schronieniem i domostwem”²⁰, a zatem na za-

¹⁸ Por. *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 222

¹⁹ Por. S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rulet and Private Language*, Oxford 1982, s. 14, w: P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006, s. 207

²⁰ Język dla Heideggera jest podstawą zadomowienia się (*Behausung*) istoty ludzkiej w świecie. Jest właściwym i jedynym miejscem, w którym dzieje się prawda bycia. „Istota człowieka zasada się na języku”. Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, s. 241; *Wegmarken*, Frankfurt 1967, s. 191; *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, J. Mizera, 1996, s. 79; 84; 457; 458; 459; 460. Heidegger wyraźnie wiąże język-mowę z samym wydarzeniem się bycia. W *Liście o „humanizmie”* posługuje się słynną metaforą *domostwa bycia*. Pisze: „Myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka. Nie stwarza tego związku ani go nie powoduje [*bewirkt*]. Ofiaruje go byciu jako coś, co bycie udziela samemu myśleniu. Ofiarowanie polega na tym, że bycie w myśleniu staje się mową. Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci. Ich stróżowanie polega na tym, że dopełniają jawności bycia; dzięki ich opowieści jawność ta staje się mową i w mowie jest przechowywana.” M. HEIDEGGER, *List o „humanizmie”*, tł. J. Tischner, w: TENŻE, *Znaki drogi*, tł. S. Bładzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wołicki, Warszawa 1999, s. 271. Mowa jest więc *domem bycia*, a *człowiek jego pasterzem*. Jej istota nie znajduje się zatem w mówiącym człowieku. Jej źródło nie znajduje się

wsze już staliśmy się „obywatelami języka i on jest naszą jedyną ojczyzną”²¹. Hermeneutyka wskazuje zatem, że świadomość jest zawsze już „byciem” w świecie, nigdy nie jest czysta, lecz zawsze zapośredniczona przez świat i jego okoliczności, język i jego rozumienie.

Prawda zależna jest zatem od języka i – ponieważ wyrażenia nigdy nie są jednoznaczne – wymaga publicznych uzgodnień i interpretacji tak, by dojść do wspólnej zgody.²² Takie zadanie stoi przed współczesnymi instytucjami publicznymi pragnącymi w różnorodnym i wolnościowym społeczeństwie skonstruować projekty polityczne i społeczne. Dlatego Habermas przekonuje, że przedmiotem językowej hermeneutyki winna być analiza zakłóconej komunikacji i przywracanie jej racjonalnie uzasadnionej równowagi. Hermeneutyka musi zatem przejść w krytykę ideologii, jeśli nie chce być – jak mówi filozof – adwokatem tradycji, autorytetów i kompromisów. Prawda nie ma wartości absolutnej (szczególnie prawda poparta religijnymi tradycjami i uzasadnieniami) a jedynie szansę „wyłaniania się” w rozmowie, będąc rezultatem konsensusu, jednak nie dowolnego, ale takiego, który w maksymalnym stopniu odpowiada idealnej, to znaczy pozbawionej przemocy, sytuacji komunikacyjnej. W rezultacie wiąże to ideę prawdy z rozumnym porozumieniem, wynikającym z przyjęcia i posługiwania się racjonalnymi przesłankami i metodami, ustalonymi jednakże przez przyjęte wcześniej w demokratycznych procedurach, reguły językowej gry.²³

Korzystając zatem ze zdobyczy nowoczesnej lingwistyki, Habermas uznał język nie tyle za medium przekazywania wiedzy, ile raczej za płasz-

w strukturze bycia *Dasein*. U późnego Heideggera mowa się niejako „usamodzielnia”. Nie tyle więc człowiek mówi, ile „mówi” sama mowa. Ona jest myśleniem bycia. Ona pozwala rzeczom być. Nie ma rzeczy bez słowa. Słowo determinuje, u-rzeczawia rzecz. Udziela rzeczy jej „jest” i to nie tylko w sensie stanowienia jej podstawy, ale w znaczeniu umożliwiania jej bycia. Zob. C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 1997, s. 121-129.

²¹ W tej perspektywie jesteśmy zamknięci w skończoności naszej władzy mówienia – język jest naszą jedyną ojczyzną, której nigdy nie porzucimy, wygnanie skazałoby nas bowiem na absolutne milczenie. Dlatego przeznaczeni jesteśmy niejako na bycie „obywatelami” języka, na przyjęcie jego praw i zasad, w ramach których podejmujemy grę objaśniania świata. Zamieszkujemy w języku a kto ma język, ten ma świat. Byciem, które da się zrozumieć, jest język i nic ponadto – konkludują lingwiści. Zob. H. G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 24; H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 411

²² P. Dehnel, *Dekonstrukcja ... dz. cyt.*, s. 262; J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004.

²³ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I. *Racjonalność ... dz. cyt.*, s. 238

czyzną porozumienia i uzgadniania tego, co rozumie się przez konkretne wyrażenia podczas wymiany językowej. W ten sposób filozof próbuje zbudować przestrzeń zyskiwania aprobaty, tolerancji i pojednania.²⁴

4. Gianniego Vattimo hermeneutyka jako język kultury

Pragmatyzm językowy nie jest jednak ostatecznym etapem współczesnej hermeneutyki. Jej szersze rozumienie przedstawił włoski filozof – Gianni Vattimo. W jego ujęciu hermeneutyka ma sens nie tylko interpretacyjny i komunikacyjny, ale radykalnie ontologiczny. W istocie jest ontologią, zakłada bowiem, że wszelki byt ma naturę interpretacyjną, jest niejako „ślądem” – przekazem historycznych i dziejowych horyzontów doświadczenia. Jednak byt jako „śląd” jest nihilistycznie słaby, wyraża bowiem to, co już było, to co się wydarzyło. Dlatego jedyną dostępną nam rzeczywistością jest rzeczywistość wykładni, interpretacji świata, który sam w sobie stał się opowieścią.²⁵ Hermeneutyka nie jest tu rozumiana tylko jako interpretacja bądź historyczne u-obecnienie, ale przede wszystkim jest swoistą rekonstrukcją sensu, który jawi się jako przesyłanie językowych przekazów między tradycjami.²⁶

Każdej antropologicznej aktywności, przede wszystkim zaś aktywności kognitywnej, towarzyszy zawsze jakiś kontekst, w którym, chcąc nie chcąc, podmiot porusza się i działa. Hermeneutyka jest tu zatem traktowana jako sfera wieloaspektowej mediacji między przeszłością a przyszłością, między sferami i horyzontami doświadczenia. Dlatego wedle Vattimo na hermeneutykę należy patrzeć jak na *koiné* współczesnej kultury – wspólny język, którym porozumiewamy się na płaszczyźnie różnych dyskursów ponowoczesności. „Mocne” prawdy nauki, a tym bardziej cywilizacji czy kultury – pretendujące do obiektywności – nie dają się już dziś uprawomocnić i obronić. Momentem prawdy nie jest już moment weryfikacji jej twierdzeń i praw, lecz „odniesienie” do wspólnej świadomości nacechowanej pragmatycznie. Prawda staje się podrzędna w stosunku do hermeneutycznego modelu opartego na interpretacji, mediacji, retoryce i perswazji.²⁷

Vattimo widzi zatem w hermeneutyce wspólny styl myślenia współczesnej wielowątkowej kultury dążący do tego, by kulturą przyszłość

²⁴ Por. J. Sochoń, *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008, s. 64

²⁵ Por. A. Zawdzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. XV

²⁶ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności...* dz. cyt., s. 111

²⁷ Por. Tamże, s. 126

ugruntować na myśleniu hermeneutycznym. Uniwersalność metody komunikacji społecznej i użycia form hermeneutycznych do rozwiązywania obecnych problemów, nadaje jej charakter transcendentny, umożliwia ona bowiem wspólne doświadczenie językowo-społecznego świata, którego rozwój dokonuje się w ciągłym dyskursie.²⁸

Jednocześnie włoski myśliciel zgłasza wątpliwość, czy habermasowski projekt można zaakceptować nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale i praktyczno-politycznym – czy model transparencji komunikacyjnej nie implikowałby na przykład konieczności wprowadzenia jakiejś grupy ekspertów, która arbitralnie decydowałaby o tym, które aspekty komunikacji są właściwe? Gianni Vattimo z naciskiem podkreśla, że po Schleiermacherze filozofia interpretacji kwestionuje możliwość istnienia całkowitej przezroczystości komunikacyjnej, w tym sensie, że nie można mówić o identyfikacji aktu interpretacyjnego z tym, co interpretowane.²⁹

Mimo jednak zaznaczenia problemu przejrzystości komunikacyjnej, hermeneutyka stanowi dla włoskiego filozofa fundament głębokiego przezwyciężania społecznego. Jego początkiem jest ontologiczna hermeneutyka, przechodząca w hermeneutyczną ontologię – w „ontologię słabego bytu”. Bytu, który w tej filozofii jest jedynie „rezultatem” interpretacji, wysiłku nadawania i znoszenia znaczeń. W ten sposób rodzi się nihilistyczne „powołanie” hermeneutyki, prowadzące do przemian w filozoficznym podejściu do nauki, etyki, religii, polityki, sztuki, moralności, życia publicznego. Wyznacznikiem jest ciągle przemieszczanie się znaczeń w zależności od sytuacji kontekstowej i kulturowego, czyli obecnego rozumienia (interpretowania), danych słów. Niewątpliwie konkretnym wyrazem tego jest absolutyzacja pluralizmu i postawy tolerancji, jako gwaranta dynamizmu i ciągłości nieustannego społecznego dyskursu.

Z powyższych analiz wynika, że hermeneutyka Vattimo ma wyraźnie charakter analizy kultury, dokonywanej jednak w perspektywie nihilizmu. Nihilizm jawi się tu jako specyficzne powołanie hermeneutyki, jako próba wskazania na słabość bytu, języka i myślenia.³⁰ Włoski myśliciel, jeden z najciekawszych komentatorów myśli Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera, dostrzega we współczesnej filozofii zagrożenia, jakie wiążą

²⁸ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 109

²⁹ Por. M. Januszkiewicz, *Etyczny wymiar hermeneutyki (wokół Gianni Vattimo)*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A. F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 295

³⁰ Por. G. Vattimo, *Hermeneutik und Nihilismus*, w: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, s. 121

się z radykalizacją poglądów obu wymienionych filozofów – podążanie za Nietzschem prowadzi często do skrajnego liberalizmu, czy nawet „mocnego” nihilizmu (przykłady Gillesa Deleuze’a i Richarda Rorty’ego) wyrażającego się w wybujałym subiektywizmie (absolutna autoafirmacja mnie i mojej prawdy) czy relatywizmie (niezróżnicowana wielość prawd). Z kolei radykalizacja poglądów Heideggera prowadzić może do konserwatyzmu (Gadamer) czy formalizmu (Habermas). W jakimś sensie włoski filozof chce te tendencje zneutralizować. Pragnie temperować subiektywizm Rorty’ego historycyzmem Heideggera, a konserwatyzm Gadamera nihilizmem Nietzschego.³¹

Takie ujęcie ustawia problem języka i komunikacji w takim modelu, w którym dzięki hermeneutyce rozstajemy się raz na zawsze z ideą bytu jako obiektywnej rzeczy, pozostającej „tam na zewnątrz świata”. Rzeczy do której nasze myślenie miałoby się upodobnić – uadekwatnić i „reprezentować” ją w języku. Następuje rozpuszczenie się podmiotowości w konstytuujących ją, zapośredniczonych przez tradycję i stale modyfikowanych dyskursach. Hermeneutyka staje się już nie tylko *koiné* współczesnej kultury – jest ponadto „ontologią współczesności”, filozofią późnej nowoczesności, w której świat przekształca się w nieustanną grę języków i interpretacji.³² Vattimo proponuje więc interpretację jako rodzaj ogólnego klimatu społecznych wyzwań doby obecnej, znajdującego swój wyraz w społecznych i politycznych debatach. Nade wszystko w podejmowanych zadaniach edukacyjno-wychowawczych i moralno-etycznych.

Propozycja Vattimo to zatem formuła „słabego” nihilizmu, która daje się streścić w nietzscheańskim zdaniu: „fakty nie istnieją. Istnieją tylko interpretacje”³³. Oznacza to, że pojęcie prawdy nie wskazuje już na jakąś stabilną, metafizycznie ugruntowaną strukturę, do której mielibyśmy dostęp w bezpośrednim poznaniu. Nie istnieją bowiem transcendentalne warunki rozumienia i doświadczania rzeczywistości. Rozumienie ujawnia się jako swoiście „usytuowane”, wpisując się w uwarunkowania historii i języka, sytuacje społeczne i polityczne, egzystencjalne i światopoglądowe. Odrzucenie stanowisk absolutystycznych otwiera w tej sytuacji drogę ku

³¹ Por. M. Januszkiewicz, *Etyczny wymiar ...* dz. cyt., s. 296

³² Por. G. Vattimo, *Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, w: S. Czerniak, A. Szahaj, *Postmodernizm a filozofia*, Warszawa 1996, s. 200

³³ F. Nietzsche, *W opozycji do pozytywizmu...*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekład G. Sowiński, Kraków 1993, s. 141.

emancypacji, wolności i tolerancji, a w konsekwencji, jak należy rozumieć ku pokojowi – świata mediacji a nie przemocy.³⁴

5. Siła hermeneutyki a prawda religii

Przyglądając się filozoficznym rozważaniom Jürgena Habermasa i Gianniego Vattimo, wyraźnie dostrzec można w ich propozycjach, inne niż klasyczne (oparte na idei adekwatności) rozumienie pojęcia prawdy. Nie jako stanu wewnętrznego oświecenia wspartego na wiedzy, stanu oczywistości, ale raczej jako płaszczyznę tych założeń, przyjmowanych i akceptowanych, które wydają się nie tyle oczywiste, ile w danym kontekście uznane i uważane za ważne. Prawda jawi się tu jako realizacja określonych założeń językowych uznanych przez wspólnotę w ramach przyjętych zasad i reguł.³⁵ To wspólna świadomość i wynikająca z tego wspólna zgoda jest podstawą naszych sądów. A jeśli zostaje nadane pierwszeństwo prawom, uzyskanym przez konsensus wspólnej społecznej świadomości, to *skok w logoi* – jak określa filozofię klasyczne rozumienie pragnienia poznania świata – nie jest wcale żadnym skokiem ku czemuś zewnętrznemu. Okazuje się zatem, że chcąc nie chcąc, zdani jesteśmy na hermeneutykę, ponieważ przebywamy wyłącznie w świecie znaków-symboli. Zarówno socjologia, politologia jak i praktyka społecznego funkcjonowania stała się dziś pracą w głębi kultury jako zbioru językowych znaków. Tylko w systemach symbolicznych wytwarza się całą możliwą treść pojęcia świata, który tak naprawdę został sprowadzony do tekstu.³⁶

Być może dlatego obywatelska debata, która dziś stanowi istotę makrospołecznych procesów, nie może obejść się bez teorii jakie, między innymi, proponują Habermas i Vattimo, jako sposobów rozumienia i interpretacji językowych wyrażień.³⁷ I chociaż taki rezultat społecznych mediacji wydaje się współcześnie rozwiązaniem zadowalającym, to jednak w zaproponowanych ramach językowej gry i hermeneutyki, nie mieści się jedno z najważniejszych wciąż zjawisk współczesnego życia – religia. Dlaczego?

³⁴ Czy oznacza to jednak nieuchronny krach porządku znaczenia i wartości? Niezupełnie. Dla Vattimo wartości i znaczenia, które wytworzyły nasza tradycja, kultura i język, są tym, bez czego nie jesteśmy w stanie żyć, bez czego nie byłibyśmy nawet zdolni do postrzegania i doświadczania świata. Por. M. Januszkiewicz, *Etyczny wymiar ...* dz. cyt., s.302

³⁵ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności ...* dz. cyt., s. 129

³⁶ Por. N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1997, s. 14

³⁷ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 107

Ponieważ religijne inspiracje i przekonania opierają się na jedyności i absolutnej prawdziwości objawionych prawd. A przecież hermeneutyka jest rodzajem filozoficznego uzasadnienia odejścia od absolutności i jedyności prawdy. To rodzaj rozważnego uznania ograniczoności wszelkich ludzkich żądań co do wiedzy, uznanie historycznej i kulturowej względności każdej formy ludzkiego dyskursu. To rodzaj odrzucenia, a wręcz destrukcji tego, co Richard Rorty nazywa „ideą uniwersalnej współmierności”. Istotę tego zjawiska stanowi odrzucenie odwiecznego „metafizycznego przesądu” na temat istnienia obiektywnej wiedzy o świecie, a tym bardziej wiedzy wspartej na inspiracjach filozoficznych i religijnych.³⁸

W takiej sytuacji religijne i transcendentalne roszczenia muszą trafić do przestrzeni jaką tworzy filozofia języka, hermeneutyczna analiza interpretacyjna i debata otwarta na różnorakie narracje. W państwach kierujących się prawem dokonuje się to poprzez uchwalanie ustaw, przepisów i uregulowań, które z kolei wyrażone w prawniczym języku są poddawane interpretacji. Język ten jest jednak kontekstualny i umowny – o interpretacji aktów prawnych decyduje bowiem sąd, władza i doktryna. A zatem podlegają one interpretacyjnym tendencjom wynikającym z danej kultury i wzajemnej relacji jaka wywiązuje się pomiędzy tekstem a odbiorcą. Jak mówi ks. Remigiusz Sobański nie dokonuje się zatem „obiektywne odczytywanie tekstu”, także tekstu prawnego. Każdy człowiek ma swój światopogląd, poglądy społeczne, sympatie polityczne, bagaż doświadczeń życiowych – i przez pryzmat tej „wiedzy wstępnej” czyta i interpretuje teksty prawa.³⁹ Co więcej praktyka interpretacyjna nie stanowi zbioru indywidualnych przedsięwzięć poszczególnych interpretatorów, ale jest praktyką społeczną – dyskursem toczącym się w ramach określonej wspólnoty i podlegającym przyjętym w niej konwencjom oraz ograniczającym dowolność zasadom

³⁸ Hermeneutyka jest hermeneutyką w tej mierze, w jakiej pragnie ona zakwestionować podejście metafizyczne. Takie dążenia dostrzegalne są w sposób wyraźny w koncepcjach Nietzschego i Heideggera oraz ich następców – Rorty’ego czy Vattimo. W zasadniczy zwrot przeciw metafizyce podkreśla Vattimo w odniesieniu do Heideggera, o którym powiada, że podstawowym powodem, dla którego zgłosił on swój sprzeciw, nie były kwestie czysto teoretyczne, ale etyczne. Por. M. Januszkiewicz, *Etyczny wymiar* ... dz. cyt., s. 291; G. B. Madison, *Hermeneutyka Husserla jako przyczynek do dyskusji na temat wyjaśniania i rozumienia*, tłum. A. Zinserling, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1993, s. 209

³⁹ Por. R. Sobański, *O Karcie Praw Podstawowych UE*, w: „Chrześcijaństwo, świat, polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła”, nr 3 (2008), 7, s. 7; A. Bielska-Brodzik, *Pułapka jednoznaczności*, w: *Studia z wykładni prawa*, red. Cz. Marzys, Z. Tobor, Bydgoszcz-Katowice 2008, s. 29

i regułom. W tym sensie przebieg i wynik interpretacji stanowi efekt akceptowalnego w danej wspólnotcie paradygmatu interpretacyjnego. Dylemat pojawia się jednak przy pytaniu, jak należy rozumieć interpretację w odniesieniu do fundamentalnych prawd metafizycznych i religijnych? Przykładem takiej niepewności interpretacyjnej może być współcześnie Europejska Karta Praw Podstawowych. To niezwykle istotny akt prawny związany z Traktatem Lizbońskim, jednakże jego zapisy są na tyle ogólne i szerokie, że zastosowanie szerokiej wykładni interpretacyjnej wydaje się nieuniknione. Karta Praw Podstawowych pomyślana jest bowiem jako dokument otwarty, który należy podjąć kreatywnie i traktować jako wartość wymagającą pielęgnacji.⁴⁰

Problem w tym jednak, że wartości nie mają dziś już statusu absolutności – podlegają kulturowym zmianom pod wpływem medialnych trendów, a czasem wręcz świadomych nacisków. Tę tendencję wykazują również stwarzane akty prawne. Czytając bowiem tekst Traktatu i Karty, można domniemywać, iż ich autorzy nie przez przypadek, lecz w pełni świadomie opowiedzieli się za jedynie historyczno-kulturowym ugruntowaniem europejskich wartości. Ich zdaniem bowiem nie istnieją żadne wartości obiektywne, powszechne i absolutnie nienaruszalne, ugruntowane w prawdzie o bycie, a jedynie wartości uzgodnione między ludźmi, w ramach ich wspólnoty, w toku dziejów. Takie stanowisko ks. Piotr Mazurkiewicz nazywa konsekwentnym kontekstualizmem.⁴¹ Przyjęcie takiej postawy przez twórców Traktatu było możliwe, gdyż wymienionym w katalogu wartościom nie przypisuje się ontologicznego statusu obiektywnie istniejących własności, a jedynie status kulturowo-historyczny.⁴²

Jak zatem zachować się ma wspólnota religijna, przekonana o tym, że istnieją prawdy absolutne i nienaruszalne? Co zrobić winien człowiek, który poprzez naturalne poznanie odczytuje wpisane w świat prawo nie podlegające negocjacom? Wydaje mi się, że w tym kontekście kluczowe dla twórców Karty Praw Podstawowych, ale także prawników (również koś-

⁴⁰ Por. R. Sobański, *O Kartie Praw Podstawowych UE ...* dz. cyt., s. 9

⁴¹ Por. P. Mazurkiewicz, *Wokół Karty Praw Podstawowych UE*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka” nr 3 (2007), s. 29

⁴² Por. P. Mazurkiewicz, *Wspólne wartości w Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy*, w: *Religia, tożsamość, Europa*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2005, s. 222; *Traktat budzi nadzieje i wątpliwości*, „Wiadomości KAI”, nr 51 (2007), 23. 12. 2007, s. 8-9; Abp H. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych dyskryminuje wierzących*, „Dziennik. The Times”, 12 listopada 2007

cielnych) jest słowo „kompromis”, które także jest obecne we wskazanych już propozycjach habermasowskiej komunikacji językowej. Bezwzględna gotowość do kompromisu to istotna cecha współczesnej kultury politycznej. Bezkompromisowość jest widziana jako brak chęci do współpracy, liczenia się z innymi i ślepego przywiązania do własnych przekonań. Kompromis jest zatem postrzegany jako wysokiej próby dokonanie etyczne i polityczne – opierające się na poszanowaniu godności osób i ich różnorodności – jest traktowany przez podmioty współczesnej debaty jako cnota. Dlatego kompromis i niekontrowersyjność to powód, dla którego autorzy aktów prawnych nie chcą zajmować stanowiska w toczących się w cywilizacji zachodniej sporach, a jedynie proponują zapisy możliwe do przyjęcia przez wszystkich uczestników tych kontrowersji.⁴³

Należy jednak przypomnieć, że wciąż dla wielu ludzi i wspólnot (szczególnie religijnych), prawda o człowieku i świecie nie podlega negocjacjom, nie dlatego, że są fundamentalistami, ale dlatego, iż są przekonani, że dana jest im z zewnątrz. Prawdy należy poszukiwać – wpisana jest bowiem w egzystencję człowieka i jego los. Nie zmieni tego, ani tekst ustaw, ani ich interpretacja, ani hermeneutyka treści użytych słów.⁴⁴

Stąd rezerwa i obawa niektórych środowisk przed zapisami prawa w tak ważnych dokumentach europejskich jakimi są Europejska Konwencja Praw Człowieka i Karta Praw Podstawowych – tekstów o wysokim przecież nasyceniu aksjologicznym. Zapisy bowiem w tych aktach prawnych nie są jednoznaczne – przyczyną tego faktu z jednej strony jest świadome niedoprecyzowanie definicji i znaczeń ważnych zagadnień (prawo do życia, klonowanie terapeutyczne, definicja małżeństwa), z drugiej na pewno niedoskonałość języka i problem translacji na języki narodowe.⁴⁵

Próbą rozwiązania tego trudnego problemu jest niewątpliwie zwrócenie uwagi na to, iż akty prawne zawsze są rozważane i interpretowane w kontekście kulturowych i społecznych przekonań. Ani Rada Europejska ani Parlament Europejski nie decydują o znaczeniu nazw czy sensie pojęć. W obecnej sytuacji większe możliwości ma ustawodawca krajowy, a jego regulacje zależą od przekonań dominujących w społeczeństwie. Ustawy są tylko odzwierciedleniem tego czym żyje dane społeczeństwo. To prawda,

⁴³ Por. P. Mazurkiewicz, *Wspólne wartości w Traktacie ...* dz. cyt., s. 222

⁴⁴ Szczególnym przykładem jest tu niewątpliwie przekonanie co do początku życia i tradycyjnej, klasycznej definicji małżeństwa jako związku jednego mężczyzny i jednej kobiety.

⁴⁵ Por. S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001, s. 50

ale mimo jednak nadziei jaką daje przekonanie o decydującym wpływie społeczności na rozumienie i interpretacje poszczególnych zapisów ustaw, smutną konstatacją wynikającą, w moim przekonaniu, z analizy przemyśleń współczesnej filozofii języka jest opinia, iż nihilizm jest losem hermeneutyki. Tym samym nihilizm staje się losem i przeznaczeniem kultury. Hermeneutyka współczesna będąc świadkiem i podmiotem nihilizmu, osłabia, a w konsekwencji niweluje teorię prawdy pewnej, jedynej i absolutnej. Skutkuje to kulturowym przeświadczeniem o równości wszystkim możliwych znaczeń i sądów wartościujących. Jakakolwiek ich hierarchia tworzona jest w interpretacyjnym procesie mediacji społecznej niwelującej wszelkie roszczenia obiektywistyczne. Hermeneutyka, także ta dokonująca się w ramach rozumienia aktów prawnych, wydaje się prowadzić do pojmowania rzeczywistości (mówiąc językiem metafizyki – bytu) jedynie jako gry wykładani sensu. I choć może nie widać tego wprost, to na pewno pośrednio taka sytuacja staje się dobrą przestrzenią dla relatywizmu.⁴⁶ Ten jednak zawsze okazuje się zabójczy dla wspólnot religijnych, kierujących się przekonaniem o bezwzględnej wartości prawdy. Paradoksalnie zatem przyjęcie Karty Praw Podstawowych, jako elementu Traktatu Lizbońskiego, dla narodów Europy oznaczać może zmarginalizowanie „mocnych” prawd religijnych, a umocnienie nihilistycznie słabej hermeneutyki i komunikacji.

46 Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 123, 153

Hermeneutics as a contemporary language of social communication – the proposition of Jürgen Habermas and Gianni Vattimo

Summary

Problem of social communication, language being the medium of communication, was very clearly identified and accentuated by a lot of philosophers of XX century. Thanks to works of Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger and Hans-George Gadamer, philosophy of language became aware of a special union, even unity, existing between Being and using of words (he wrote in his *Truth and Method*: “Being that can be understood is language”). The matter of language seems to be of particular importance now, when we are dealing with a multitude of information that generates global events and changes. We live in the world where different civilizations, cultures, customs and political projects meet and often collide. Culture constitutes a special space of this tension and conflict of ideas. This is why the notion of communication understood as an exchange of information through the language becomes so important. Making use of the achievements of modern linguistics Jürgen Habermas recognized language as being not only the medium of communication of knowledge but rather the medium of mutual understanding and of an agreement on the presupposed basis of validity claims that can be mutually recognized. This is the way Habermas tries to create space for gaining approval, tolerance and reconciliation. To Gianni Vattimo hermeneutics has not only interpretive and communicative meaning but radically ontological one. From Vattimo’s standpoint hermeneutics is ontology because he assumes that every being has an interpretive essence. Every being is, so to say, an imprint – a transmission of historical horizons of experience, a legacy. Being as a “footprint” is qualified nihilistically weak because it expresses something that belongs to the past. Therefore the only reality we can deal with is that of interpretation of the world, which became a narrative in itself. Hermeneutics is not seen only as interpretation or historical representation but it is above all a specific reconstruction of meaning, which appears as the transmission of linguistic messages handed down to us through tradition. Examining philosophical proposals of Jürgen Habermas and Gianni Vattimo we can easily notice that their understanding

of the notion of truth clearly differs from the classical one (i.e. based on adequacy). The truth is not regarded as state of obviousness but rather as a basis of assumptions commonly accepted that, in the given context, seem acknowledged and considered to be important rather than obvious. Truth manifests itself as a realization of certain linguistic assumptions accepted by the community within acknowledged principles and rules. According to these hermeneutical conceptions the only certainty is common awareness and resulting common agreement as the foundation of our judgments and truths we believe in.

Ks. Emil Parafiniuk (Warszawa)

Relacje między Kościołem Narodowym a rzymskokatolickim w Polsce w latach 1944-1956 w kontekście polityki wyznaniowej państwa polskiego

Problem stosunków wyznaniowych w czasach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej jest jednym z najsłabiej opracowanych zagadnień historii współczesnej. Problem ten dotyczy zarówno relacji między Kościołem rzymskokatolickim a wyznaniem mniejszościowym, jak również relacji pomiędzy poszczególnymi wyznaniem mniejszościowymi.

Wspólnotami chrześcijańskimi, które w szczególnie sposób zmagają się dzisiaj z przeszłością – tym co działo się w latach panującego w Polsce socjalizmu – są Kościół Narodowy i Kościół rzymskokatolicki¹.

Celem artykułu jest ukazanie relacji pomiędzy obydwoma Kościołami w kontekście polityki wyznaniowej państwa polskiego w latach 1944-1956, czyli w tzw. *okresie stalinowskim*.

Wpływ polityki wyznaniowej państwa polskiego na wzajemne relacje

Wbrew obiegowym a nawet publicystycznym opiniom, także różnych środowisk historycznych, Kościół Narodowy w Polsce, nie cieszył się w omawianym okresie, pełnym poparciem ze strony władz wyznaniowych, a sama władza ludowa traktowała Kościoły mniejszościowe raczej jako całość. Mimo to organy państwa opracowywały szczegółowe plany działania wobec konkretnych wyznań. Władze obawiały się bowiem jawnego popierania związków wyznaniowych mniejszościowych, gdyż mogłoby to wywołać niezadowolenie ze strony tzw. *księży patriotów*².

¹ Pod pojęciem Kościół Narodowy rozumiem obecnie działający w Polsce Kościół polskokatolicki, który nową nazwę przyjął po autokefalizacji w 1951 roku. W tekście świadomie została pominięta szczegółowa analiza sposobów inwigilowania i manipulowania przez władze komunistyczne poszczególnymi Kościołami. Pominięte będą również relacje pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a dwiema głównymi instytucjami, których członkiem był Kościół Narodowy, mianowicie: Polską Radą Ekumeniczną oraz tzw. Unią Utrechcką. Zagadnienie to stanowi bowiem oddzielny przedmiot badań.

² R. MICHALAK, *Divide et impera. Szkic o złożoności polityki wyznaniowej PRL wobec Kościołów*

Mimo to w omawianym okresie można zauważyć pewne posunięcia władz państwowych wspierające działanie Kościoła Narodowego, a tym samym utrudniające funkcjonowanie Kościołowi rzymskokatolickiemu, co oczywiście skutkowało pojawianiem się wzajemnych napięć i antagonizmów.

Pierwszymi aktami prawnymi ułatwiającymi funkcjonowanie Kościoła Narodowego była jego legalizacja oraz przyznanie mocy dowodowej prowadzonym przez niego księgom związanym z sakramentami a tym samym ewidencją urodzeń, małżeństw i zgonów³. Mimo że władze nie wiązały w omawianym okresie znacznych nadziei z rozwojem i ekspansją Kościoła Narodowego, wspierały go przede wszystkim, ze względu na jego anty-watykański charakter i możliwość odbierania wiernych Kościołowi rzymskokatolickiemu. Aparat państwowy obawiał się także, iż w razie upadku wspólnoty, większość wyznawców wróci na łono Kościoła rzymskiego⁴.

W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje sprawa wymiany władz w Kościele Narodowym jaka dokonała się w styczniu 1951 r.

Serafin Kiryłowicz, naczelnik Wydziału III Urzędu do Spraw Wyznań, w notatce z rozmowy z mjr. Janem Onacikiem, naczelnikiem Wydziału III Departamentu V MBP zapisał: *Według oświadczenia ob. mjr. Onacika sprawa jest pilna, gdyż sytuacja w Kościele wymaga niezwłocznego ujęcia władzy przez inicjatywną grupę, która by w postaci powołanego przez prezesa R[ady] M[inistrów] Tymczasowego Kolegium Kościelnego przejęła władzę w Kościele i opanowała sytuację, zapobiegając w ten sposób rozłamowi w Kościele, korzystnemu w obecnej chwili Kościołowi rzymskiemu*⁵. Ponadto w dalszej części notatki znajdowała

mniejszościowych i jej następstwach., „Pamięć i sprawiedliwość”, (7) 2005, nr 1, s. 53-69.

Księża patrioci - ruch, kierowany początkowo przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, działał w ramach utworzonej w 1949 r. Głównej Komisji Księży przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację, a następnie w okręgowych komisjach księży, rozlokowanych we wszystkich województwach. Ruch zapoczątkowali kapelani wojskowi, byli więźniowie obozów koncentracyjnych, byli więźniowie polityczni, księża obłożeni karami kościelnymi oraz będący w konflikcie z hierarchią. Angażowali się w politykę represyjną wobec Kościoła, krytykowali posunięcia Watykanu i Episkopatu. Następnie ruch w znacznej części podporządkowany został środowisku Stowarzyszenia PAX. Przetwał on do lat siedemdziesiątych, kiedy to uległ samolikwidacji.

³ Zob. Dz. U. nr 41 (1947), poz. 203.

⁴ Pof. K. BIAŁECKI, *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944-1965*, Poznań 2003, s. 83-84.

⁵ *Notatka z 18 stycznia 1951 r. naczelnika Wydziału III Urzędu do Spraw Wyznań z rozmowy z naczelnikiem Wydziału III Departamentu V MBP w sprawie planowanych przez MBP zmian personalnych w kierownictwie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*. Cyt. za: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, red. A. DZIURÓK, Warszawa 2004, s. 163.

się informacja, że *grupa ta po otrzymaniu nominacji ma ogłosić deklarację ideową, zerwanie z amerykańskim Kościołem narodowym i wezwać wyznawców do budowy Kościoła na własnych ludowych i demokratycznych zasadach*⁶.

Władze państwowe decydowały się udzielać Kościołowi pomocy materialnej, przy jednoczesnej kontroli wydatków kościelnych⁷. Udzielano także wsparcia ze strony Funduszu Kościelnego utworzonego w 1950 oraz dofinansowywano materiały drukowane przez Kościół⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt popierania Kościoła Narodowego przez władze lokalne na Ziemiach Odzyskanych. Już 11 września 1945 r. otrzymał on od Wydziału Kwaterunkowego Urzędu Miejskiego w Szczecinie kościół pod wezwaniem św. Piotra i Pawła, o który starali się ówczesnie również ojcowie jezuici⁹. Warto zauważyć, że świątynię przyznano wspólnocie narodowej zanim została ona uznana prawnie przez państwo polskie.

Ówczesny wojewoda szczeciński bardzo mocno popierał rozwój Kościoła Narodowego na podległym sobie terenie. Uważał, że Kościół ten może być znakomitą alternatywą dla Kościoła rzymskokatolickiego. Z tego powodu bardzo chętnie przydzielał narodowcom świątynie poewangelickie. Jak napisał w swoim artykule Krzysztof Kowalczyk, z *analizy podjętych przez UWS [Urząd Wojewódzki w Szczecinie – E.P.] decyzji, dotyczących rozdysponowania gmachów kościelnych, wynika niezbicie, iż władze wojewódzkie dążyły do wzmocnienia pozycji PNKK i podsycania sporu między Kościołem rzymsko a polsko-katolickim, zgodnie z zasadą divide et impera*¹⁰.

Na podstawie dostępnych źródeł można z całą pewnością stwierdzić, że Kościół narodowy w pełni zaangażował się w realizację polityki wyznaniowej państwa. Analizując wypowiedzi Episkopatu Polski, w których biskupi skarżyli się na konkretne przejawy dyskryminacji Kościoła rzymskokatolickiego przez władze wyznaniowe oraz zarzuty stawiane Kościołowi rzymskokatolickiemu przez Kościół Narodowy można zauważyć wielką zgodność tychże z działaniami władz komunistycznych. Dokumentem,

⁶ Tamże, s. 164.

⁷ Por. K. BIAŁECKI, *Kościół Narodowy w Polsce ...*, s. 83-84.

⁸ Por. Tamże, s. 181-187.

⁹ K. KOWALCZYK, *Zróźnicowanie represji wobec duchowieństwa na ziemiach polskich (1945-1956)*, w: *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, red. J. MYSZOR, A. DZIUROK, Katowice 2004, s. 186.

¹⁰ Tamże, s. 188.

który najbardziej odzwierciedla napięcie wynikające z tej sytuacji, jest memoriał Episkopatu Polski – *Non possumus*¹¹.

Biskupi rzymskokatolicy uskarżali się na angażowanie kleru w tzw. *akcję pokojową*, mającą charakter walki politycznej. Zwracali uwagę na to, że *księżę katolickich używa się do brania czynnego udziału w publicznych manifestacjach politycznych, skierowanych przeciwko odradzającemu się w Niemczech rewizjonizmowi*¹² oraz, że zjazdy duchowieństwa organizowane przez władze wyznaniowe, mają na celu *sianie dywersji przeciwko hierarchii kościelnej*¹³ i są niezgodne z wolą Episkopatu. Tymczasem Kościół polskokatolicki czynnie angażował się w zwalczanie tendencji rewizjonistycznych pojawiających się w Niemczech; wyrażał także poparcie dla zjazdu księży we Wrocławiu¹⁴.

Kolejną kwestią niepokojącą Episkopat Polski było usuwanie księży katolickich ze stanowisk kościelnych. Dochodziło m.in. do sytuacji, gdy biskup mianowany przez papieża nie mógł objąć powierzonej sobie diecezji. Biskupi stwierdzali, że wolność w mianowaniu hierarchii kościelnej jest jednym z podstawowych praw Kościoła¹⁵. Tymczasem Kościół Narodowy dobrowolnie poddawał się ingerencji władz w swoje sprawy wewnętrzne, co można zauważyć już w dokumencie powołującym Tymczasowe Kolegium Rządzące¹⁶.

Konsekwencją zajmowanego przez Kościół rzymskokatolicki stanowiska wobec kwestii obsadzania stanowisk kościelnych była jego reakcja na *Dekret Rady Państwa o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych*¹⁷ z dnia 9 lutego 1953 r. Prymas Wyszyński na ten dokument odpowiedział listem skierowanym do wicemarszałka Sejmu F. Mazura z dnia 23 lutego 1953 r.¹⁸,

¹¹ *Non possumus. Memoriał Episkopatu Polski do Rady Ministrów*. Wydanie tekstu w: *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski. Dzieła Zebrane. 1949-1953*, t. I, red. Z. KRASZEWSKI i in., Warszawa 1991, s. 247 - 260.

¹² Tamże, s. 248.

¹³ Tamże, s. 249.

¹⁴ Zob. „Posłannictwo” (1951), nr 8, s. 12-13; *Z obrad IV Sesji Rady Kościoła w Warszawie*, „Posłannictwo” (1952), nr 1, s. 13.

¹⁵ *Non possumus...*, s. 251.

¹⁶ *Notatka z 18 stycznia 1951 naczelnika Wydziału III Urzędu do Spraw Wyznań z rozmowy z naczelnikiem Wydziału III Departamentu V MBP w sprawie planowanych przez MBP zmian personalnych w kierownictwie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*. Wydanie w: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów...*, s. 163.

¹⁷ Zob. Dz. U. nr 10 (1953), poz. 32.

¹⁸ Zob. *List Prymasa S. Wyszyńskiego do wicemarszałka sejmu F. Mazura ze stanowiskiem Episkopatu w sprawie Dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych*. Wydanie tekstu w: P. RAINA, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989. Lata 1945-59*, t. I, Poznań 1994, s. 395-397.

zawierającym wyjaśnienie Komisji Głównej Episkopatu dotyczące *Dekretu*. W wielu innych miejscach Episkopat zajmował wobec tego tekstu i jego ustaleń stanowisko zdecydowanie negatywne, czego najmocniejszy wyraz znalazł miejsce w wspomnianym już memoriale *Non possumus*¹⁹.

Zupełnie inaczej zareagował na ogłoszenie *Dekretu* Kościół polskokatolicki, który przyjął go z entuzjazmem, chociaż wzmianka na jego temat znalazła się tylko raz, na 36 stronie 2-4 numeru *Posłannictwa* z roku 1953. Redaktorzy czasopisma w krótkim komentarzu do *Dekretu* gloryfikowali jego znaczenie, podkreślając konieczność wprowadzenia w Polsce Ludowej tego rodzaju regulacji²⁰. W tym duchu również środowisko księży patriotów przyjęło wzmiankowany dokument²¹.

Kolejną kwestią poruszaną przez biskupów w memoriale *Non possumus* była kwestia cenzury oraz ograniczanie działalności wydawniczej Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Cenzura peerelowska ingerowała w treść poszczególnych artykułów, a nawet modlitw. Interwencje cenzorskie bez

¹⁹ *Nieoczekiwany, ale tym razem już formalnym niejako zamachem na organizacyjną wolność Kościoła stał się dopiero dekret o obsadzaniu stanowisk kościelnych z dnia 9 II 1953r. w zamiarach władzy dekret ten wydającej ma on niewątpliwie stworzyć podstawy prawne do systematycznego już wkraczania Państwa w wewnętrzne rządy Kościoła. (...) Tęgo rodzaju prób ujarznienia Kościoła przez Państwo Polska niepodległa nie zna na przestrzeni całej swej historii – Non possumus..., s. 251-252.*

²⁰ *Władza ludowa, zgodnie z zasadą wolności sumienia i wyznania, w całej rozciągłości zapewnia Kościołowi uprawianie kultu religijnego, zaspokajanie potrzeb religijnych wiernych. Państwo nasze zabezpiecza w pełni swobodę działania Kościoła w sprawach wiary. Ale nie może tolerować stanu, w którym jednostki wrogie Państwu i narodowi, pod osłoną szat duchownych usiłują wykorzystywać tę szeroką swobodę dla celów nie wspólnego ze sprawami wiary nie mających, dla celów wrogich interesom narodu polskiego. Dekret Rady Państwa z 10 lutego (błędna data – przyp. wł.) reguluje sprawy związane z obsadzaniem duchownych stanowisk kościelnych w interesie Państwa i w interesie Kościoła. Zabezpiecza przed obsadzaniem tych stanowisk przez elementy antypaństwowe. Jest zgodny z dążeniem całego narodu. Czyni zadość ogółu katolików i patriotycznych księży, którzy uczciwie pojmują swe obowiązki kapłańskie i obywatelskie. Postanowienia dekretu przyczynią się do jeszcze większej konsolidacji naszego społeczeństwa, wierzących i niewierzących, we wspólnej walce o urzeczywistnienie programu Frontu Narodowego. Nie uszczuplają one w niczym możliwości zaspokajania potrzeb religijnych ludzi wierzących, a co za tym idzie nie utrudniają w żadnej mierze wypełniania funkcji religijnych przez duchowieństwo. Przeciwnie! Normując i regulując stosunki między Państwem i Kościołem ujmują je w ramy odpowiadające najlepiej pojętym potrzebom szerokich rzesz ludzi wierzących. Niewątpliwie z zadowoleniem przyjmie postanowienia dekretu przytłaczająca większość duchowieństwa, wiążąca się coraz ściślej z nurtem życia naszego narodu, gdyż znajduje w nim niezawodne oparcie w wykonywaniu swych obowiązków zgodnie z sumieniem Polaka-patrioty – W interesie Państwa i w interesie Kościoła, „Posłannictwo” (1953), nr 2-4, s. 36.*

²¹ *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do dziekana wydziału teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego J. Czujka w sprawie rezolucji zjazdu wojewódzkiej komisji intelektualistów przeciwko hierarchii kościelnej z dnia 2 marca 1953r., w: P. RAINA, Kościół w PRL..., s. 397-398.*

skrupułów zmieniały sens wypowiedzi. Jednak szczególne ograniczenia dotyczyły artykułów dotyczących spraw społecznych. Chciano bowiem, aby stawały się one jedynie echem prasy komunistycznej i posługiwały się językiem marksistowskiej-leninowskiej doktryny²². Biskupi tak pisali na ten temat: *Rzecz znamienita, że podczas gdy znika prasa katolicka, rozwija się i wzmacnia prasa sekciarska, jak np. „Posłannictwo”, wydane przez rozbijający jedność społeczeństwa sztuczny twór, występujący pod nazwą Kościół Polsko – Katolicki, znany ze swego współdziałania z niemieckimi okupantami w czasie ostatniej wojny, a dziś korzystający ze szczególnych względów Urzędu do Spraw Wyznań*²³.

Uwaga biskupów była jak najbardziej zasadna, gdyż jedyne ukazujące się w omawianym okresie czasopismo polskokatolickie w całości wydawano w zgodzie z założeniami polityki państwa dotyczącymi prasy. Artykuły pisane były językiem marksistowskim, który szczególnie mocno przejawiał się w używanym przez autorów słownictwie: *reakcjonista, kapitalistyczny imperializm, rewizjoniści*, itp. Nawoływano do współpracy z władzą ludową, zachęcano do popierania inicjatyw proponowanych przez komunistyczny Rząd.²⁴

Kościół Narodowy wobec Kościoła rzymskokatolickiego.

Oficjalne stanowisko władz Kościoła Narodowego względem Kościoła rzymskokatolickiego prezentowało czasopismo pt. *Posłannictwo* pełniące m.in. funkcje oficjalnego organu prasowego tej chrześcijańskiej wspólnoty. Materiały publikowane w latach 1945-1956 obfitowały w liczne polemiki, zarzuty i oskarżenia skierowane przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu, zarówno na świecie jak i w Polsce²⁵.

W zbiorze prawa kanonicznego uchwalonym w 1952 r. w kanonie 49 definiującym cele Kościoła zapisano, że *Kościół polsko-katolicki w R.P. dąży do zorganizowania w jeden Kościół wszystkich religijnie postępowych Polaków, jako awangardy polskiego katolicyzmu, niezależnionego od Watykanu oraz wszelkich innych obcokrajowych wpływów. Kościół polskokatolicki pragnie stać się przeciw-*

²² *Non possumus ...*, s. 250.

²³ Tamże, s. 251.

²⁴ Zob. E. WRZOS, *Przed wyborami do Rad Narodowych*, w: „Posłannictwo” (1954), nr 4, s. 79-80; E. JASTRYGA, *Podzielony świat i nasze w nim miejsce*, w: „Posłannictwo” (1954), nr 3, s. 58-60. Rażącym przykładem auto-cenzury tego środowiska jest fakt, że prasa polskokatolicka nie wspominała na swoich łamach o internowaniu Prymasa Wyszyńskiego przez władze PRL. Zob. „Posłannictwo” (1953), nr 7-12.

²⁵ W omawianym okresie czasopismo było wydawane bardzo nieregularnie.

wagą szkodliwych dla organizmu narodowego i obcych duszy polskiej naleciałości religijnych z zagranicy²⁶, zaś w kan. 50, wśród celów Kościoła polskokatolickiego na poz. 5 znajduje się *bezkompromisowe demaskowanie oraz zwalczanie wszelkich przejawów zła, zakłamania, wstecznicstwa, wyzysku oraz innych nadużyć religijnych w całokształcie działalności kościelnej*²⁷. Na podstawie tych dwóch kanonów oficjalnego dokumentu prawa wyznaniowego można stwierdzić, że Kościół Narodowy był programowo wrogo nastawiony do Kościoła rzymskokatolickiego.

Jedną z form walki z Kościołem rzymskokatolickim było popieranie władz komunistycznych ze strony kierownictwa i duchowieństwa narodowego. Częste publikacje materiałów wprost popierających władzę państwową miały za zadanie pokazać przydatność Kościoła polskokatolickiego w walce z rzymskim-katolicyzmem²⁸.

Na poziomie jednostek lokalnych można wskazać kilka powodów złych wzajemnych relacji. *Rozwój kościoła narodowego w Polsce odbywał się zawsze w okolicznościach konfliktów religijnych, które towarzyszyły powstawaniu parafii wiejskich i większości parafii miejskich. Samo powstawanie parafii narodowych odbywało się poprzez gremialne odstępstwa większej liczby wyznawców kościoła rzymskokatolickiego na określonym terytorium, a nie, jak to miało miejsce w innych wyznaniach (np. świadków Jehowy), poprzez indywidualne nawracanie poszczególnych osób*²⁹. Przyczyną konwersji najczęściej były konflikty wewnątrz samej parafii rzymskokatolickiej – konflikt wikarego z władzami kościelnymi, niespełniona prośba o utworzenie parafii rzymskokatolickiej we wsi oddalonej od świątyni itp. Znamienny jest fakt, że parafie polskokatolickie na wsi powstawały na peryferiach większych parafii rzymskokatolickich³⁰.

Kościół Narodowy próbował także podstępem zdobywać nowych wyznawców. Przykładem tego typu działań jest sytuacja, która miała miejsce w Próchniku koło Elbląga. Znajdowała się tam kaplica poewangelicka, użytkowana przez parafię rzymskokatolicką pod wezwaniem św. Wojciecha w Elblągu. W 1955 r. ks. Kazimierz Dudek, duchowny Kościoła polskoka-

²⁶ KPK Kościoła polskokatolickiego, kan. 49. Cyt za: *Wyjątki z naszego Prawa kanonicznego*, „Posłannictwo” (1952), nr 2, s. 31.

²⁷ Tamże.

²⁸ W każdym numerze *Posłannictwa* pojawiały się wzmianki popierające władze komunistyczne i wszelkie jej posunięcia.

²⁹ K. ADAMUS – DARCEWSKA, *Kościół Polskokatolicki. Społeczne warunki jego powstania i funkcjonowania na wsi*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967, s. 101.

³⁰ Tamże, s. 166-170.

tolickiego, podając się za księdza rzymskokatolickiego, zaczął odprawiać tam Msze św. (w języku łacińskim) i sprawować sakrament pokuty. Podawał się przy tym za wysłannika Kurii Biskupiej w Olsztynie. Na uwagę zasługuje fakt, że proceder ten był nadzorowany przez ks. Romana Powęzkę, dziekana polskokatolickiego, którego siedziba znajdowała się w Sopocie³¹. Kościół Narodowy prowadził także szeroko zakrojoną akcję misyjną wśród rzymskich katolików, którzy osiedlili się na tzw. Ziemiach Zachodnich. Tereny te stały się areną silnej rywalizacji między Kościołem Narodowym a rzymskokatolickim³².

Na relacje między obydwojma Kościołami miały wpływ również wypowiedzi lokalnego duchowieństwa narodowego na temat Kościoła rzymskokatolickiego. Kościół rzymski atakowano na kazaniach i homiliach, zwracając uwagę na niemoralne prowadzenie się duchowieństwa czy antypolską działalność Episkopatu³³.

Kościół Narodowy bardzo często zarzucał Kościołowi rzymskokatolickiemu zależność od zagranicznej władzy kościelnej oraz przedkładanie watykańskiej racji stanu ponad polską. Działo się tak przy jednoczesnym podkreślaniu własnej niezależności, co zapisano w kanonie 11 zbioru prawa kanonicznego Kościoła Polskokatolickiego: *Kościół polsko-katolicki w R.P. kieruje się własnym Prawem Kościelnym w ramach obowiązujących praw państwowych dostosowanym do konkretnych potrzeb Kościoła katolickiego w Polsce i zatwierdzonym przez kompetentne władze państwowe*³⁴. W kwestii stosunku do władz państwowych Kościół Narodowy wyrażał jednoznacznie swoją aprobatę i poparcie względem nich, co znalazło swoje odbicie w kanonach 11 i 12³⁵. Dlatego bardzo mocno krytykowano wszelkie przejawy sprzeciwu wobec władz państwowych jakie pojawiały się ze strony Kościoła rzymskokatolickiego, (np. dotyczące Konstytucji z 1952 r.³⁶), zarzucając mu przedkładanie prywatnych interesów Watykanu ponad interesy Polski. Pojawiały się również zarzuty dotyczące mianowania biskupów za Ziemiach

³¹ A. KOPICZKO, *Kościół Polskokatolicki na Warmii, Mazurach i Powiślu po II wojnie światowej*, w: *Biskup Franciszek Hodur (1866-1953). Życie – Dokonania – Znaczenie*, red. J. JEZIERSKI, Olsztyn 2001, s. 261.

³² K. BIAŁECKI, *Kościół Narodowy w Polsce ...*, s. 109-110.

³³ Tamże, s. 234.

³⁴ Cyt. za: *Wyjątki z naszego Prawa Kanonicznego*, „Posłannictwo” (1952), nr 1, s. 15.

³⁵ Por. *Wyjątki z naszego Prawa kanonicznego*, kan. 11-12, „Posłannictwo” (1952), nr 1, s. 15.

³⁶ *List Pasterski w sprawie nowej Konstytucji Polskiej Rzeczyp. Ludowej*, „Posłannictwo” (1952), nr 5, s. 1.

Odzyskanych, podkreślano związek Episkopatu niemieckiego i polskiego działających pod wpływem władzy Watykanu, zarzucano niezrozumienie i niechęć dla reform i postępu w Polsce, rozwoju dobrobytu i budowania pokoju³⁷.

Władze Kościoła Narodowego wyrażały również poparcie dla zjazdu duchowieństwa rzymskokatolickiego we Wrocławiu, który miał miejsce 12 grudnia 1951 r. Komentując ten fakt, ks. prof. Krieglewicz księży rzymskokatolickich nazwał *naszymi braćmi kapłanami rzymskimi*³⁸. Jednak tak pełne ciepła sformułowanie odnosiło się do *księży patriotów*, czyli tych duchownych rzymskokatolickich, którzy za cenę poparcia udzielanego władzom komunistycznym sprzeciwiali się swojej hierarchii kościelnej.

Jeśli chodzi o odmienności doktrynalne, to Kościół Narodowy zasadniczo nie różnił się pod względem teologicznym od Kościoła rzymskokatolickiego: *Co do istoty wiary, co do treści religijnej i zasad moralności – żadnych Kościół polskokatolicki nie wprowadził zmian czy poprawek*³⁹. Kościół polskokatolicki nie uznawał jednak dogmatów wiary, a *naukę Chrystusa podaje katolikom w Polsce przystępniej, w sposób narodowy, a przy tym bardziej nowoczesny niż Kościół rzymskokatolicki*⁴⁰.

Naczelnym zarzutem, który stawiano Kościołowi rzymskiemu była kwestia prymatu papieskiego. W wielu miejscach odnoszono się do tego problemu, próbując udowodnić, że kwestia prymatu jest jedynie wymysłem Kościoła i papieży⁴¹. Jako dowodów używano m.in. tekstów Ojców Kościoła, akcentując tych, którzy odnosili się do kwestii prymatu negatywnie⁴².

Kolejnym zarzutem natury teologiczno-liturgicznej względem Kościoła rzymskokatolickiego był problem języka używanego w liturgii. Kościół Narodowy od samego początku posługiwał się przy sprawowaniu obrzędów językiem polskim, a nie łaciną. Fakt, że język łaciński, używany w Kościele

³⁷ Zob. J. LEŚKIEWICZ, *Prawdziwe oblicze Watykanu (na marginesie stanowiska Watykanu do sprawy pokoju)*, „Posłannictwo” (1952), nr 12, s. 176-177; *Kościelna a polska racja na tle historycznym*, „Posłannictwo” (1952), nr 5, s. 71; J. PEKALA, *Błogosławiony trud*, „Posłannictwo” (1952), nr 5, s. 74-75; J. JAWORSKI, *Watykan przeciw pokojowi na świecie*, „Posłannictwo” (1954), nr 1, s. 6-7.

³⁸ *Z obrad IV Sesji Rady Kościoła w Warszawie*, „Posłannictwo” (1952), nr 1, s. 13.

³⁹ *Czym Kościół Narodowy Różni się od Watykańskiego?*, „Posłannictwo” (1955), nr 9-10, s. 272.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. F. OCHOCKI, *Głosy Tradycji o rzekomym prymacie*, „Posłannictwo” (1953), nr 2-4, s. 22-23.

⁴² Zob. J. ORZEL, *Św. Ireneusz Lioński obrońcą papieża?*, „Posłannictwo” (1954), nr 1, s. 3-4.

rzymskim w liturgii aż do czasów Vaticanum II, był niezrozumiały dla przeciętnego wiernego również szeroko komentowano w *Posłannictwie*⁴³. Należy dodać, że język używany w liturgii był jedną z zasadniczych różnic pomiędzy obydwooma wspólnotami, która jednak po Soborze uległa zatarciu.

Kościół polskokatolicki atakował w swoich wypowiedziach także sakrament pokuty i pojednania, a dokładnie jego formę⁴⁴. W swoich opiniach na ten temat posuwał się nawet do stwierdzeń typu: *Trzeba jednak, aby katolicy w Polsce dowiedzieli się o tym, że przymus moralny do wyłącznego spowiadania się na ucho kapłanowi jest nie tylko nadużyciem religii dla celów koniunkturalnych Kościoła, ale nawet pewnego rodzaju gwałtem, zadany sumieniom wiernych, - zwyczajem niezgodnym z duchem nauki Chrystusowej, wprowadzonym wyłącznie dla celów politycznych Kościoła watykańskiego*⁴⁵.

Kolejną sprawą, która bardzo często pojawiała się w wypowiedziach Kościoła Narodowego był celibat duchowieństwa. Zarzucano, że jest to pomysł nie mający swego źródła w tekstach biblijnych, ponadto nieludzki, bo wbrew naturze. Podkreślano, że to jedynie ludzki wymysł, bo sam Chrystus nie zobligował do celibatu Apostołów i uczniów.⁴⁶ Dywagacje poświęcone kwestii celibatu były też okazją do wskazywania sytuacji patologicznych wśród duchowieństwa rzymskokatolickiego⁴⁷.

Szeroko atakowano również niedopuszczanie osób świeckich do funkcji kierowniczych w Kościele. Kościół polskokatolicki podkreślał bowiem znaczenie i prawa laikatu. Starano się również zwrócić uwagę na

⁴³ Zob. T. BALLA, *W ojczystym języku*, „Posłannictwo” (1953), nr 7-12, s. 60-61.

⁴⁴ Bardzo często wzmianki na ten temat znajdujemy w działach, gdzie publikowano listy i opinie czytelników, np. *Wierzę w grzechów odpuszczenie bez spowiadania się na ucho kapłanowi*, „Posłannictwo” (1955), nr 2, s. 57-59.

⁴⁵ „Posłannictwo” (1955), nr 9-10, s. 274.

⁴⁶ Zob. *Poznajmy się dokładniej*, „Posłannictwo” (1952), nr 7-8, s. 102-103.

⁴⁷ Niewątpliwie znaczący wpływ na stanowisko Kościoła polskokatolickiego w sprawie celibatu miał fakt, że znaczna część duchowieństwa narodowego wywodziła się z Kościoła rzymskokatolickiego. W 1945 r. 48% księży narodowych przed przystąpieniem do Kościoła Narodowego było klerykami rzymskokatolickimi, w 1948 r. byli księża i klerycy rzymskokatolicki stanowili 68% ogółu duchowieństwa, w 1951 r. było to 65%, a w 1953 r. aż 80%. Duchowni ci, po przejściu na łono Kościoła polskokatolickiego zarzucali przysięgę życia w czystości i bardzo często wiązali się z kobietami lub też związek z kobietą był bezpośrednią przyczyną zmiany ich wyznania. Por. E. CZARNECKI, *Jak się rzymski ksiądz żenił i co z tego wynikło? Czyli sprawa ks. S. Orzechowskiego*, „Posłannictwo” (1955), nr 7-8, s. 209-214. Zob. więcej w: K. ADAMUS-DARZEWSKA, *Kościół Polskokatolicki. Społeczne warunki jego powstania...*, s. 143; K. BIAŁECKI, *Kościół Narodowy w Polsce...*, s. 125.

przerost pewnych form pobożności w społeczeństwie polskim. Dotyczyło to głównie pobożności maryjnej, kultu relikwii, świętych, podejścia do cudów. Nieustannie podkreślano, że misją Kościoła polskokatolickiego jest oczyszczenie wiary katolickiej z tego wszystkiego, co niepotrzebnie wniósł Kościół watykański. Przy tej okazji próbowano przedstawić *stary Kościół* jako instytucję starającą się trzymać w niewiedzy i ciemnocie prosty lud⁴⁸.

Bardzo często pojawiały się również zarzuty względem Kościoła rzymskokatolickiego dotyczące kwestii historycznych. Przedstawiano tę strukturę jako organizację czysto ludzką, posiadającą wiele wad i błędów. Papieży opisywano jako osoby niegodne swego urzędu i sprawujące go według własnych upodobania. Podkreślano negatywną rolę papieżstwa w historii Polski, sugerując, że papieże wykorzystywali Polskę i Polaków do własnych celów, ciemnili naród polski, byli obojętni na losy Polski w czasie rozbiorów, lub wręcz potępiali zrywy narodowe⁴⁹. Warto zauważyć, że na łamach *Posłannictwa* odwoływano się do najdawniejszych czasów z historii Polski, wskazując, że od samego początku kraj i naród były instrumentalnie traktowane przez watykańskich hierarchów.⁵⁰

W tle krytycznych argumentów wobec wspólnoty rzymsko-katolickiej Kościół Narodowy przedstawiał swoją historię z okresu II Rzeczypospolitej, gdy utrudniano jego działalność, prześladowając duchownych i wiernych⁵¹. Odwoływano się także często do sytuacji prawnej Kościoła Narodowego w okresie międzywojennym podkreślając, że winę za taki stan rzeczy ponosi w znacznej mierze Kościół rzymskokatolicki, który wspomagany przez ówczesną władzę, pełnił rolę religii państwowej⁵². Na łamach pisma *Po-*

⁴⁸ Zob. *Dlaczego niektórzy księża traktują ludzi jako 'czarną masę?*, „Posłannictwo” (1956), nr 1-2, s. 20-22; *Czym Kościół Narodowy różni się od watykańskiego?*, w: „Posłannictwo” (1955), nr 9-10, s. 272-276; E. CZARNECKI, *Czy do wiary w Boga potrzebne nam są cuda?*, „Posłannictwo” (1955), nr 1, s. 12-16; E. KRZACZYŃSKI, *Do czego zmierza nasza reforma w łonie katolicyzmu*, „Posłannictwo” (1952), nr 3, s. 42-43; TENŻE, *O typ nowego kapłana katolickiego*, „Posłannictwo” (1952), nr 5, s. 74-75; *O Watykanie słów kilka*, „Posłannictwo” (1955), nr 7-8, s. 214.

⁴⁹ Zob. W. B., *Co Boskiego – Bogu... a cesarzowi co jest cesarskiego*, „Posłannictwo” (1952), nr 5, s. 68-70; F. OCHOCKI, *Polityczne intryki Watykanu*, „Posłannictwo” (1956), nr 1-2, s. 7-8; TENŻE, *Kościół Polski z Polskim Narodem*, „Posłannictwo” (1953), nr 1, s. 2-3; B. SIKORSKI, *Kościelna a polska racja stanu na tle historycznym*, „Posłannictwo” (1952), nr 2, s. 20-23; J. LEŚKIEWICZ, *Watykan a Polska w oczach nauki*, „Posłannictwo” (1953), nr 2-4, s. 24-26.

⁵⁰ Zob. L. BARTNICKI, *Dokument zdrady*, „Posłannictwo” (1953), nr 5-6, s. 38-42; B. WOJCIECHOWICZ, *Ze smutnych kart historii Kościoła*, w: „Posłannictwo” (1952), nr 2, s. 18-23.

⁵¹ Zob. „Posłannictwo” (1955), nr 4, s. 128; „Posłannictwo” (1953), nr 7-12, s. 69.

⁵² Zob. „Posłannictwo” (1955), nr 7-8, s. 233-235.

slannictwo opisywano wiele takich sytuacji i akcentowano wszelkie przejawy nietolerancji ze strony duchowieństwa i wiernych rzymskokatolickich.⁵³ Tego typu opisy i historyczne refleksje często jednak nawiązywały do nowej sytuacji w powojennej Polsce, podkreślając jednocześnie dobrodziejstwa płynące z rządów władzy ludowej, szczególnie w kwestii wolności sumienia i wyznania⁵⁴.

Kościół rzymskokatolicki wobec Kościoła Narodowego

Stanowisko drugiej strony tego wyznaniowego sporu, jaki rozgrywał się w czasach stalinowskich, było zgoła odmienne. W omawianym okresie, w porównaniu do lat międzywojennych, znacznie spadło zainteresowanie Kościołem Narodowym ze strony Kościoła rzymskokatolickiego, zarówno na szczeblu centralnym jak i na poziomie jednostek lokalnych. Kościół Narodowy znalazł się bowiem po II wojnie światowej w dosyć trudnym położeniu i jako taki zdawał się nie stanowić realnego zagrożenia dla wspólnoty rzymskokatolickiej. Rzymski katolicyzm był w tym czasie największym związkiem wyznaniowym w Polsce, gromadzącym blisko 90% obywateli, dlatego nieporównywalnie poważniejszym problemem była dla niego walka z antyreligijną władzą ludową i jej materialistyczną ideologią oraz z odśrodkową wspólnotą *księży patriotów*⁵⁵.

Tylko nieliczne wzmianki w prasie katolickiej były poświęcone problemowi legalizacji Kościoła Narodowego, powrotowi do Kościoła rzymskokatolickiego biskupa Władysława Faron, ks. Bronisława Jegera i ks. Antoniego Kafła bądź konfliktom w poszczególnych parafiach⁵⁶. Można

⁵³ Zob. *Jastkowice wczoraj i dziś*, „Posłannictwo” (1952), nr 7-8, s. 111.

⁵⁴ Zob. E. CZARNECKI, *Rola duchownego w Polsce Ludowej*, „Posłannictwo” (1954), nr 1, s. 4-6; *Jakie są ogólne dzieje Kościoła Polsko-Katolickiego, czyli Narodowego?*, „Posłannictwo” (1955), nr 7-8, s. 246-247.

⁵⁵ A. DUDEK, R. GRZYB, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 9.

⁵⁶ Por. „Tygodnik Powszechny” 161 (1948), nr 16, s. 4 – *W miesiącu marcu bież. roku dokonał się na Jasnej Górze powrót trzech księży tzw. kościoła narodowego, do Kościoła rzymsko-katolickiego. Są to ks. Faron (który w czasie należenia do sekty otrzymał nawet święcenia biskupie z rąk przedstawicieli sekty starokatolickiej), ks. Jeger i ks. Kafel. Wszyscy oni działali na terenie diecezji łódzkiej, dlatego ordynariusz łódzki, ks. biskup Klepacz, zawiadamia o tym wiernych osobnym listem pasterskim. Podnieść należy, że nawrócenie trzech zbłąkanych kapłanów dokonuje się w chwili, kiedy katolicyzm jest często atakowany. W związku ze swoim powrotem do Kościoła ogłaszają trzej księża następujące oświadczenie: „My, niżej podpisani ks. Władysław Faron, ks. Bronisław Jeger i ks. Antonii Kafel, dawniej kapłani kościoła rzymsko-katolickiego, w pełnej świadomości naszego kroku oświadczamy: swego czasu, w okresie przejściowych trudności, zatamaliśmy się w wierze świętej i w karność kościelnej i porzuciliśmy kościół rzymsko-katolicki, wstępując do tak zwanego polskiego kościoła*

oczywiście przypuszczać i istnieje takie prawdopodobieństwo, że ewentualne wzmianki albo próby polemiki z odłamek w prasie katolickiej mogły być ograniczane przez polityczną cenzurę⁵⁷.

Dwoma znaczącymi publikacjami strony katolickiej, dotyczącymi kwestii Kościoła Narodowego, były – broszurka *Co to jest Polski Narodowy Kościół Katolicki?* autorstwa Jana Jaśkiewicza⁵⁸ oraz książeczka *Kościół Narodowy (Hodurowcy)*⁵⁹, autorstwa jezuita, ks. Stanisława Bajko. Obydwie pozycje, jednoznacznie negatywnie przedstawiające Kościół Narodowy oraz jego założyciela, zostały wydane w 1948 r. Później w omawianym okresie nie pojawiły się żadne inne publikacje autorów rzymskokatolickich dotyczące Kościoła Narodowego.

Temat Kościoła Narodowego nie pojawiał się często w wypowiedziach władz Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. W komunikatach Konferencji Episkopatu Polski z lat 1945-1956 nie znajdujemy w ogóle tego zagadnienia⁶⁰. Wspomniany został wprawdzie problem szerzących się sekt, do których zaliczany był również Kościół Narodowy, ale nie ma odniesień wprost dotyczących tej wspólnoty. Również w listach i orędziach Episkopatu Polski pojawiał się problem sekciarstwa, lecz nie wspomniano nigdzie o problemie Kościoła Narodowego. W *Wielkopostnym Liście Episkopatu Polski o panowanie Ducha Bożego w Polsce* biskupi przestrzegali wprawdzie przed sektami wspomaganymi przez ośrodki zagraniczne, a próbującymi rozprzestrzeniać się w Polsce, nie było jednak wprost odniesień do Kościoła Narodowego⁶¹.

starokatolickiego... (Łódź, dnia 9 lutego 1948 roku)”. Należy zwrócić przy tej okazji uwagę, że artykuł ten został umieszczony na 4 stronie *Tygodnika*, pomiędzy innymi artykułami, co może świadczyć o stosunkowo niewielkiej randze wydarzenia. Ponadto autor podaje, że księża ci należeli do tzw. kościoła narodowego, co nie jest prawdą. W okresie powojennym bp Faron był zwierzchnikiem Polskiego Kościoła Starokatolickiego, zarejestrowanego na mocy dekretu z dnia 5 września 1947 r. – por. Dz. U. Nr 59 (1947), poz. 316 – a nie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego.

⁵⁷ *Non possumus...*, s. 250 – 251.

⁵⁸ Zob. J. JAŚKIEWICZ, *Co to jest Polski Narodowy Kościół Katolicki?*, Niepokalanów 1948.

⁵⁹ Zob. S. BAJKO, *Kościół Narodowy (Hodurowcy)*, Kraków 1948.

⁶⁰ Zob. *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, red. M. DĄBROWSKA, J. ŻARYN, Poznań 2006.

⁶¹ Zob. *Wielkopostny List Episkopatu Polski o Panowanie Ducha Bożego w Polsce*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski*, red. P. LIBERA, A. RYBICKI, S. ŁĄCKI, Marki 2003, s. 11-19. Podobne stanowisko przedstawiała *Odezwa Biskupów Polskich do wiernych w rocznicę poświęcenia Narodu Niepokalanemu Sercu Maryi* z dnia 8 września 1947 r. W dokumencie tym także nie padało wprost odniesienie do Kościoła Narodowego. Warto zauważyć, że w tym samym duchu

Sytuacja ta mogła być spowodowana, z jednej strony tym, że hierarchia katolicka nie chciała nadawać wrogiemu kościołowi dodatkowego rozgłosu, z drugiej ze względu na marginalność jego oddziaływania w Polsce.⁶²

Jednak po zalegalizowaniu Kościoła Narodowego przez komunistyczne władze państwowe, kardynał Hlond wydał odezwę do wiernych, w której przestrzegał przed uczęszczaniem na nabożeństwa narodowe pod karą grzechu ciężkiego. Wzywał wiernych do unikania kontaktów z *hodurowcami* oraz nieudzielania im jakiegokolwiek pomocy. Informował, że przystąpienie do Kościoła Narodowego pociąga za sobą najcięższe kary kościelne. Odezwa kończyła się wezwaniem do zachowania jedności z Kościołem rzymskokatolickim za wszelką cenę. W odezwie tej Kościół Narodowy był traktowany jako jedna z wielu sekt amerykańskich⁶³.

Problem Kościoła Narodowego pojawiał się również w pismach kierowanych przez Episkopat do władz Państwowych. Już w datowanym na dzień 15 września 1946 r. *Memoriale Episkopatu do prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Bieruta w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa*⁶⁴ znajdował się fragment poświęcony temu zagadnieniu: *W dniu 1 lutego br. dekretem Ministerstwa Administracji Publicznej sekta tzw. narodowego kościoła została uznana za publiczno-prawny związek religijny w Polsce pod nazwą Polski Narodowy Kościół Katolicki. Państwo ma prawo legalizowania poszczególnych wyznań, nie może jednak wprowadzać zamętu w ustalonych pojęciach wyznaniowych. Nazwa Polski Kościół Narodowy jest niesłuszną, bowiem Kościół Narodowy nie jest katolickim czyli powszechnym i wprowadza w błąd wiernych przez utożsamianie sekciarzy z katolikami*⁶⁵. Memoriał zwracał również uwagę na ograniczenia narzucane wydawnictwom i prasie katolickiej przez cenzurę. Kościół rzym-

wypowiadał się Episkopat Polski w *Liście Pastorskim Episkopatu Polski o radościach i troskach Kościoła* z dnia 25 marca 1945 roku. Natomiast *List pasterski Biskupów Polskich o Boskim pochodzeniu władzy w Kościele* z grudnia 1950 r., który przestrzegał przed biskupami i kapłanami nie będącymi w łączności z Ojcem Świętym także wprost nie odnosił się do narodowców.

⁶² Zob. *Komunikat KEP z 14 października 1945*, w: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 49; *Wielkopostny List Pasterski Episkopatu Polski o panowanie Ducha Bożego w Polsce*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu...*, s. 11-19; *Odezwa Biskupów Polskich do wiernych w rocznicę poświęcenia Narodu Niepokalanemu Sercu Maryi*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu...*, s. 33-38; *List Pasterski Episkopatu Polski o radościach i troskach Kościoła*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu...*, s. 61-70.

⁶³ „Rycerz Niepokalanej” (1946), nr 4, s. 90.

⁶⁴ *Memoriał Episkopatu do prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Bieruta w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa z 15 września 1946* w: P. RAINA, *Kościół w PRL...*, s. 33-41.

⁶⁵ Tamże, s. 35-36.

skokatolicki został pozbawiony możliwości obrony przed zarzutami stawianymi mu przez prasę sekciarską⁶⁶. Również w sprawozdaniu kardynała Augusta Hlonda, sporządzonym dla Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej i dotyczącym administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych z dnia 24 października 1946 r. Prymas Polski podkreślał, że jedną z większych trudności na terenie Administratury Apostolskiej w Gorzowie, była konieczność walki z sektami amerykańskimi oraz Kościołem Narodowym⁶⁷.

Należy jednak zaznaczyć, że mimo tej rezerwy, dochodziło do niezwykle ostrych konfliktów przede wszystkim przy okazji prób zakładania nowych parafii narodowych (np. w Grudziądzu, gdzie młodzież wdarła się do świątyni polskokatolickiej, czy w Słupsku, gdzie kapłan narodowy został napadnięty przez grupę katolików). Kler rzymskokatolicki postrzegał Kościół Narodowy jako wspólnotę znajdującą się na usługach władzy ludowej, stąd wzywano do nieudzielania jakiegokolwiek pomocy duchowieństwu narodowemu i roznoszono ulotki przeciwko temu Kościołowi⁶⁸.

Do wzmożonej ilości ataków ze strony rzymskokatolickiego duchowieństwa i wiernych na Kościół Narodowy doszło w znaczący sposób w sierpniu i wrześniu 1955 r. Z ambon kościołów rzymskokatolickich padały inwektywy dotyczące *hodurowców*, nazywanych nawet wysłannikami Belzebuba. Doszło także do czynnych napaści na księdza polskokatolickiego Romana Powęzkę. Próbowano zedrzyć z niego sutannę, obrzucano go kamieniami, wyzwiskami⁶⁹.

Do napaści na polsko-narodowych wyznawców ze strony rzymskich katolików doszło także w Świdnicy. Na łamach *Posłannictwa* fakt ten komentowano w następujący sposób: *Atakowano nas jednocześnie z ambony, w konfesjonale, jako też wprost na ulicy. Między innymi rozpuszczano fałszywe pogłoski, jakoby Kościół Polski nie był wcale Kościołem Chrystusowym, że kto doń będzie uczęszczał nie otrzyma rozgrzeszenia, że pod posadzką głównego wejścia zakopano wizerunek Matki Boskiej oraz krzyż Chrystusowy, że samo przejście tego progu równa się podeptaniu wiary świętej*⁷⁰. Podrzucono również kartkę z pogróżkami proboszczowi polskokatolickiemu, domy mieszkańców

⁶⁶ Tamże, s. 38.

⁶⁷ Zob. *Sprawozdanie Kard. A. Hlonda, Prymasa Polski dla Watykańskiego Sekretariatu Stanu w sprawie administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych*, w: P. RAINA, *Kościół w PRL...*, s. 54.

⁶⁸ Zob. K. BIAŁECKI, *Kościół Narodowy w Polsce...*, s. 227-229.

⁶⁹ Zob. „*Posłannictwo*” (1955), nr 11-12, s. 356.

⁷⁰ Tamże, s. 357.

odwiedzał brat ks. prałata Marchewki, proboszcza rzymskokatolickiego ze Świdnicy, przestrzegając przed Kościołem Narodowym. Także siostra zakonna, katechetka, uwrażliwiała dzieci przeciwko narodowcom ucząc je, że w budynku Kościoła polskokatolickiego mieszka diabeł. Podobne akcje podejmowane były w Żółkiewce, Sokołowie koło Pułtuska, Majdanie Leśniowskim, Tolkmicku, Szczecinie i Warszawie⁷¹.

Ze strony Kościoła rzymskokatolickiego padały oskarżenia o fałszywą ludowość Kościoła Narodowego. Zarzucano *hodurowcom* głoszenie, że „nowy” kościół będzie „ludowy”, „demokratyczny” i będzie brat stronę chłopu [...]”⁷², a polityczne powojenne warunki w Polsce sprzyjają jego działalności⁷³. Stąd także rodziły się argumenty w których podstawowym zarzutem były dobre relacje z nowymi komunistycznymi władzami Polski. Przypominało korzystanie z pomocy władzy ludowej przy przejmowaniu budynków kościelnych na Ziemiach Zachodnich oraz wydawaniu czasopism kościelnych⁷⁴.

Hierarchia rzymskokatolicka formułowała również zarzuty dotyczące także samej nazwy Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Zauważano, że Kościół ten nie jest *katolicki*, czyli powszechny, a jego nazwa wprowadza w błąd Polaków. Wyraz temu dał Episkopat Polski, w cytowanym już wcześniej memoriale wystosowanym do prezydenta Krajowej Rady Narodowej, Bolesława Bieruta⁷⁵. Dlatego Kościół Narodowy często w wypowiedziach rzymskokatolickich nazywany był sektą, co miało podkreślić niesłuszność jego oficjalnego (państwowego) statusu wśród wyznań w Polsce⁷⁶. Zarzucano także, na łamach *Rycerza Niepokalanej*, jego powiązanie z masonerią i wynikające z tego pragnienie zniszczenia Kościoła rzymskokatolickiego⁷⁷.

We wspomnianym już memoriale *Non possumus*, Kościół polskokatolicki został nazwany przez Prymasa Wyszyńskiego *sztucznym tworem rozbijają-*

⁷¹ Zob. K. BIAŁECKI, *Kościół Narodowy w Polsce ...*, s. 229-230.

⁷² S. BAJKO, *Kościół Narodowy ...*, s. 18-19.

⁷³ Tamże, s. 44.

⁷⁴ Por. *List administratora apostolskiego w Gorzowie E. Nowickiego do Prymasa A. Hlonda w sprawie popieranego przez władze Kościoła Narodowego*, w: P. RAINA, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989. Tom 1. Lata 1945-59*, Poznań 1994, s.76; *Non possumus...*, s. 250-251.

⁷⁵ *Non possumus...*, s. 247-260.

⁷⁶ Zob. *Non possumus...*, s. 250-251.

⁷⁷ Zob. *Azwłaszcza za masonami*, „Rycerz Niepokalanej” (1946), nr 12, s. 325.

cym jedność społeczeństwa. Wytykano współpracę z okupantem hitlerowskim, czego powodem mogło być prawne uznanie Kościoła Narodowego przez hitlerowskie władze okupacyjne⁷⁸.

Ponadto Kościołowi Narodowemu zarzucano stawianie ponad religię i wiarę sprawy narodu. Tym samym, z punktu widzenia rzymskokatolickiego, wspólnota ta pozbawiała się prawa do nazywania kościołem narodowym. Podkreślano również przy tej okazji, że idea ta powoduje sprzeczności w samej doktrynie Kościoła, tego typu rozumowanie prowadziłyby bowiem do porzucenia chrześcijaństwa jako takiego, gdyż narodziło się ono i rozwijało przez długie wieki bardzo pręźnie poza narodem polskim⁷⁹.

Wśród błędów dogmatycznych, które zarzucane były Kościołowi Narodowemu, znalazły się zanegowanie prymatu papieża oraz fałszywa eklezjologia. W sprawie prymatu papieża, Episkopat Polski skierował list do wiernych, datowany na grudzień 1950 r.⁸⁰, w którym podkreślał znaczenie jedności Kościoła pod przywództwem papieża. Jednak w liście tym nie znalazły się odniesienia wprost do Kościoła Narodowego, ale do dogmatu o prymacie jako takim. Natomiast działanie przeciwko jedności zarzucał Kościołowi Narodowemu prymas Wyszyński w memoriale *Non Possumus*⁸¹. Jak już wspomniano wcześniej, prymas Hlond, w odezwie wydanej po zalegalizowaniu Kościoła Narodowego przez władze państwowe, oskarżył go o to, że nie jest on prawdziwym Kościołem, ustanowionym przez Chrystusa, ale jedynie sektą amerykańską, założoną przez grono odstępców. Z tego oskarżenia wynikały kolejne zarzuty, które padały z ust duchownych i świeckich rzymskokatolickich. Głoszono, że kapłani Kościoła Narodowego nie są prawdziwymi kapłanami a sakramenty sprawują w sposób nieważny.⁸²

⁷⁸ Por. J. PIĄTEK, *Starokatolicyzm*, Warszawa 1987, s. 131-132.

⁷⁹ Tamże, s. 24-25.

⁸⁰ Zob. *List pasterski Episkopatu Polski o Boskim pochodzeniu władzy w Kościele*, w: *Listy pasterskie Episkopatu...*, s. 84-88.

⁸¹ *Non possumus...*, s. 251.

⁸² Zob. „Rycerz Niepokalanej” (1946), nr 3, s. 57; „Posłannictwo” (1955), nr 11-12, s. 357. Trzeba podkreślić, że krytyczne ocenianie Kościoła Narodowego (a także innych wyznań), miało swoje źródło w sformułowanej przez Kościół rzymski zasadzie – poza Kościołem nie ma zbawienia, która była mocno akcentowana aż do Soboru Watykańskiego II: *Wierzymy sercem i wyznajemy usta, że istnieje jeden Kościół, nie jakiś heretycki, lecz święty rzymski, katolicki i apostołski, poza którym, wierzymy, iż nikt nie zbawia* (Innocenty III, *Wyznanie wiary ułożone dla waldensów*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. I, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 352); *Jeden jest powszechny Kościół wiernych, poza którym*

Jednym z głównych zarzutów natury historycznej stawianym Kościołowi Narodowemu była ocena samej osoby założyciela tej chrześcijańskiej wspólnoty. Podkreślano pochodzenie biskupa Hodura oraz fakt jego odejścia z Kościoła rzymskokatolickiego, opisywano przyczyny powstania Kościoła Narodowego, wskazując na osobiste konflikty organizatora z hierarchią rzymskokatolicką. Poruszana była również kwestia sakry biskupiej ks. Hodura – jej ważności i godziwości. Warto zauważyć również, że krytyczna analiza postaci i działalności założyciela spotykana była w dwóch opracowaniach z 1948 roku. W późniejszym okresie sama osoba biskupa Hodura była wspomniana jedynie akcydentalnie i nie próbowano go oczernić⁸³.

W wypowiedziach Kościoła rzymskokatolickiego zwracano również uwagę na fakt, że jego pionierami byli głównie duchowni, którzy z jakichś powodów mieli problemy w łonie własnego Kościoła, z którego odeszli zakładając i promując wspólnotę polsko-narodową⁸⁴.

Zakończenie

Podsumowując zebrany materiał źródłowy obu wspólnot wyznaniowych, pochodzący z epoki stalinowskiej, można stwierdzić, że relacje między Kościołem Narodowym a rzymskokatolickim w Polsce w latach 1944-1956 były niezwykle napięte, zarówno na poziomie centralnym jak i lokalnym. Duży wpływ na wzajemne stosunki wyznaniowe miała aktualna polityka wyznaniowa Państwa, którą Kościół Narodowy, za cenę utraty niezależności, realizował w sposób bardzo skrupulatny. Powodem zaangażowania się Kościoła Narodowego w tak mocny związek z władzami

nikt w ogóle nie bywa zbawiony. W nim Jezus Chrystus jest jednocześnie Kapłanem i Ofiarą. Jego ciało i krew prawdziwie zawarte są w Sakramencie Ołtarza pod postaciami chleba i wina, przeistoczonymi Boską mocą — chleb w ciało, wino w krew — abyśmy dla ziszczenia się tajemnicy jedności przyjęli od Niego to, co On przyjął od nas. Tęgo sakramentu nie może sprawować nikt oprócz kapłana, który został należycie wyświęcony na mocy władzy Kościoła, przez samego Jezusa Chrystusa udzielonej Apostołom i ich następcom (Sobór Laterański IV, konst. 1, 9-10, w: Dokumenty Soborów Powszechnych (839-1312), t. II, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002 s. 223-225). Nowa interpretacja możliwości zbawienia oraz ekumeniczne podejście do problematyki innych wyznań i religii widoczne jest w dokumentach II Soboru Watykańskiego; zob. *Sobór Watykański II – Dokumenty. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje.*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

⁸³ Por. S. BAJKO, *Kościół Narodowy...*, s. 7-10; J. JAŚKIEWICZ, *Co to jest Polski Narodowy...*, s. 2; K. BIAŁECKI, *Biskup Franciszek Hodur w publikacjach rzymskokatolickich*, w: *Biskup Franciszek Hodur...*, s. 175-190;

⁸⁴ S. BAJKO, *Kościół Narodowy...*, s. 11-15.

komunistycznymi była chęć osłabienia dominacji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, a sytuacja przejścia faktycznej władzy nad tą wspólnotą wyznaniową przez władze państwowe była konsekwencją działań jego zarządu w latach 1944-51. Dlatego też, moim zdaniem, krzywdzące jest nazywanie hierarchii narodowej „aparaczkami władzy”. Duchowieństwu i wiernym tego Kościoła zależało bardziej na tym, aby władza była pomocą dla nich do osiągnięcia konkretnych celów.

Mimo wielkiej agresywności ze strony Kościoła Narodowego, Kościół rzymskokatolicki, odwrotnie niż w okresie międzywojennym, zdawał się bagatelizować zagrożenie z jego strony i nie podejmował z nim, w omawianym okresie, otwartej religijnej bądź społecznej konfrontacji. Działo się tak dlatego, że Kościół Narodowy był małym związkiem wyznaniowym, zdziesiątkowanym po II wojnie światowej, targanym licznymi trudnościami wewnętrznymi. Nie rokował też większych szans na rozwój i na to, że stanie się realnym zagrożeniem dla Kościoła rzymskokatolickiego. Poza tym ówczesny kurs polityki wyznaniowej państwa również tego typu obawy rozwiewał. Dla Kościoła rzymskokatolickiego prawdziwym zagrożeniem był raczej wojujący ateizm oraz rodzący się ruch *księży patriotów*.

Dość trafnie podsumował problem Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Polsce ks. Bajko: *Mimo wszystkich tych sprzyjających okoliczności i mimo tych niedociągnięć w stanie religijnym społeczeństwa za dni ożywionej pierwszej propagandy hoduryzmu, wiara w narodzie była na tyle silna i przywiązanie do jedynie polskiej religii ojców tak głębokie, że nowinka amerykańska nie skusila zbyt wielu Polaków, nie odegrała roli iskry rzuconej na podatny materiał palny – pożar nie wybuchł. Hodur – wbrew nadziejom, Lutrem polskim nie został*⁸⁵.

Wbrew obiegowym opiniom na jakość wzajemnych relacji z Kościołem Narodowym bardzo silnie wpłynęła postawa Kościoła rzymskokatolickiego wobec Kościoła Narodowego za czasów II Rzeczypospolitej. Katolicyzm przed II wojną światową wykorzystywał niejednokrotnie pozycję wyznania większościowego do wywierania nacisku na władze państwowe, w celu osłabiania czy wręcz eliminowania wyznań mniejszościowych. Szczególnie mocne ataki stosował wobec Kościoła Narodowego. Nie może zatem dziwić fakt, że prześladowana i uciskana wspólnota Kościoła polsko-narodowego, gdy nadarzyła się ku temu sposobność – przejście władzy przez ateistyczny i szczególnie wrogi katolicyzmowi komunizm – próbowała zdyskwalifikować wpływy i działanie rzymskiego katolicyzmu w powojennej Polsce.

⁸⁵ S. BAJKO, *Kościół Narodowy...*, s. 20.

Podjęta w tekście próba przybliżenia, na bazie materiałów źródłowych, jednego z istotnych etapów we wzajemnych relacjach Kościoła rzymskokatolickiego i Narodowego, nie jest oczywiście kompletnym opracowaniem, a zagadnienie stosunku między tymi Kościołami w czasach PRL (także w późniejszym okresie niż rok 1956) w dalszym ciągu czeka na szczegółowe badania.

Relations between the National Church and the Roman Catholic Church from 1944 to 1956 towards the confessional politics of the state

Summary

The article presents the relations between the National Church and the Roman Catholic Church in the period of Stalinism. At the beginning the author shows how the politics of the socialist state influenced the existence of both churches. The Catholic Church did not want to cooperate with the government and fought for its own autonomy, whereas the National Church subordinated its structures to the state (national clergy thought that it would be a way to weaken the position of the Roman Church in the country). As the author presents, there was an atmosphere of hostility between two confessions. The National Church accused Roman priests of high treason (collaboration with the Vatican) and the lack of patriotism. What is more, many authors of the articles in the newspaper *Postaniec* tried to persuade its readers that Catholic Church is not anymore faithful to the original doctrine. In contrast Roman clergy did not treat the National Church as a serious menace and bishops in their documents very rarely mention their opponents.

Bernardeta Iwańska-Cieślik (Bydgoszcz)

Zarys dziejów biblioteki kapituły katedralnej we Włocławku

Najstarszą biblioteką, która powstała na terenie Włocławka, była księżnica kapituły katedralnej, a jej początek wiąże się z wybudowaniem pierwszej, drewnianej katedry nad brzegiem Wisły. Wystawienie świątyni było następstwem ustanowienia biskupstwa kujawskiego ze stolicą we Włocławku w połowie XII wieku¹. Zapewne znajdowały się tam księgi niezbędne do odprawiania nabożeństw. Nie wiadomo, jak wielki zgromadzono wtedy zasób liturgiczny. Z powodu licznych podtopień, pożarów i innych zniszczeń katedra została zastąpiona w drugiej połowie XIII wieku przez nową, murowaną świątynię w stylu romańskim, którą wybudowano w pewnym oddaleniu od Wisły. Inicjatorem budowli był biskup Michał Godziemba (1222-1252). Niestety również ona nie wytrzymała naporu zniszczeń wojennych, co spowodowało wystawienie już trzeciej i ostatecznej katedry włocławskiej przez biskupa Macieja Gołańczewskiego (1323-1364). Budowa była kontynuowana przez jego następcę Zbyluta Gołańczewskiego (1364-1383)². Początkowo świątynia była bardzo prosta, nie miała bocznych kaplic, kapitułarza ani licznych ołtarzy. Jej charakter architektoniczny był poddawany ciągłym zmianom: od stylu gotyckiego poprzez elementy barokowe do ostatecznej regotyżacji katedry pod koniec XIX wieku.

Opiekunami i gospodarzami świątyni byli członkowie kapituły katedralnej: prałaci i kanonicy³. Kapituła w strukturach diecezji stanowiła ciało doradcze dla urzędującego biskupa oraz swoją obecnością uświetniała nabożeństwa i uroczystości państwowe. Pierwszym znanym dziekanem kapituły

¹ R. Biskup, *Powstanie, ustrój i organizacja diecezji*, [w:] *Dzieje diecezji włocławskiej*, t. 1. Średniowiecze, pod red. A. Radziwińskiego, Włocławek 2008, s. 11-12.

² K. Jung, *Katedra włocławska, krótki rys historyczny miasta Włocławka, katedry i diecezji włocławskiej*, Włocławek 1900, s. 24; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, Włocławek 1933, s. 201-202.

³ S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska. Zarys dziejów i organizacji*, Warszawa 1949, s. 13; J. Gręźlikowski, *Włocławska kapituła katedralna: historia i teraźniejszość*, Teologia i Człowiek 2004, nr 3, s. 179-203.

włocławskiej był Onold, który w 1161 roku został biskupem tejże diecezji. Liczba członków kapituły zmieniała się: od 28 w okresie średniowiecza do 14 osób w dwudziestolecium międzywojennym⁴.

Pralaci i kanonicy włocławscy, jako opiekunowie katedry, byli również bezpośrednio odpowiedzialni za przechowywany w niej księgozbiór. Ze swojego grona wybierali bibliotekarzy, wspólnie podejmowali decyzje o sporządzeniu inwentarzy, zabiegach konserwatorskich oraz upominali niesolidnych opiekunów czy czytelników.

Powstanie biblioteki i jej pierwsze katalogi

Jak wspomniano wyżej początku biblioteki katedralnej należy upatrywać jeszcze w XII wieku, kiedy zaczęto gromadzić niezbędny zasób liturgiczny, umożliwiający odprawianie mszy i sprawowanie sakramentów. Jednakże pierwsze wzmianki na temat ksiąg liturgicznych katedry włocławskiej pochodzą dopiero z 4 września 1437 roku. Z tego dnia zachowała się informacja o procesie wytoczonym malarzowi poznańskiemu Augustowi przez mieszczan włocławskich w sprawie kradzieży antyfonarza z kościoła katedralnego. Skorzystał on z zawieruchy wywołanej napadem krzyżackim w 1431 roku⁵. Oczywiście poza antyfonarzem w zbiorach kapitulnych znajdowały się jeszcze mszały, ewangeliarze czy rytuały i lekcjonarze.

Z XV wieku pochodzi jeszcze wzmianka o zabiegach konserwatorskich, jakim zostały poddane trzy woluminy, zawierające teksty prawnicze. W dokumentach kapitulnych z 1482 roku pozostało pokwitowanie podpisane przez scholastyka włocławskiego Wojciecha z Księża, który książki wypożyczył ze skarbcza i zobowiązał się do ich naprawienia⁶.

Pomimo dowodów na istnienie biblioteki w okresie średniowiecza, nie wiadomo nic na temat jej wielkości. Można jedynie przypuszczać, że pod koniec XV wieku członkowie kapituły mieli do dyspozycji księgozbiór składający się z około 100 woluminów. Chociażby liczba najstarszych rę-

⁴ A. Radziwiński, *Kapituła i duchowieństwo katedralne w średniowiecznym Włocławku*, [w:] *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 1, pod red. J. Staszewskiego, Włocławek 1999, s. 77; P. Polak, *Kapituła katedralna we Włocławku w latach 1918-1939*, Lublin 1982, s. 16 (praca magisterska pod kierunkiem prof. dr.hab. P. Hemperka, KUL)

⁵ *Acta Capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, vol.2. *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesis gnezniensis et poznaniensis (1403-1530)*, ed. B. Ulanowski, Kraków 1902, s. 101, nr 318; S. Chodyński, *Z dziejów diecezji włocławskiej. Liturgika*, Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej 1910, s. 85.

⁶ Tenże, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, uzupełnił katalogami S. Librowski, Włocławek 1949, s. 12.

kopisów proveniencji kapitulnej, przechowywanych obecnie w bibliotece seminaryjnej we Włocławku, wynosząca 61 pozycji głównie z zakresu bibliistyki, liturgiki, prawa, teologii, kaznodziejstwa, a przede wszystkim prawa, może świadczyć o pewnej zasobności tejże księżnicy. Do najstarszych rękopisów należały: *Ordo Missae* czy *Biblia sacra* wykonane w XIV wieku⁷. Faktyczna wartość zasobu biblioteki kapitulnej została odnotowana w jej pierwszych katalogach, wykonanych na zlecenie biskupa Hieronima Rozrażewskiego w trakcie jego wizytacji katedry włocławskiej w 1590 i 1594 roku⁸. Wynotowano w nich odpowiednio 206 pozycji (w tym rękopisów: 99) i 141 pozycji (w tym rękopisów: 54). Zapis katalogowy poszczególnych ksiąg był niepełny i ograniczał się niekiedy do podania tylko autora, tytułu bądź umownego skrótu np. *Homerus de bello Troiano*, *Valerianus Maximus* lub *Sermones*. W opisach nie pomijano faktu uszkodzenia książki i tak *Catalogus librorum ecclesiae Cathedralis Wladislaviensis in libraria capitulari* z 1590 roku zawiera przy opisach dodatki: *fino et principio caret* i *laceratus*. W kolejnym katalogu zatytułowanym *Index librorum Venerabilis Capituli Ecclesie Cathedralis Wladislaviensis* odnotowano również znaczących darczyńców, jakimi byli: biskup kujawsko-pomorski Jakub Sieniński i archidiacon włocławski Józef Konarzewski. Porządek zapisu poszczególnych pozycji był raczej przypadkowy. Najprawdopodobniej spisywano je w kolejności ustawienia na półkach. Jest to widoczne w wykazie z 1594 roku, który ma charakter topograficzny. W tym przypadku sekretarz kapituły wykazał zawartość siedmiu armariów.

Początkowo biblioteka katedralna rozwijała się, podobnie jak inne księżnice kościelne, dzięki darom. Pochodziły one od biskupów kujawsko-pomorskich, którzy zaopatrywali ją przede wszystkim w księgi liturgiczne oraz od członków kapituły. Większość z nich była przekazywana w formie zapisu testamentowego lub w wyniku jego braku tzw. prawem „martwej ręki”. Sprawę pozostawionych książek uregulowano zapisem *De intestatis*

⁷ Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku [dalej cyt. BSW]: MS 19, MS 14; K. Rulka, *Średniowieczne księgi rękopiśmienne w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie 15, 2001, s. 126.

⁸ Archiwum Diecezji Włocławskiej [dalej cyt. ADW], Zespół Akta biskupów kujawsko-pomorskich, Rozrażewski III, sygn. 10 (29), k. 211-215; Tamże, Zespół Archiwum kapituły katedralnej we Włocławku [dalej cyt. AKKW], Dział IX. Akta różne 37 (7), k. 27-29; Oba katalogi zostały wydrukowane w: S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, s.26-37, 33-38.

w statucie kapituły wrocławskiej z 1499 roku, gdzie instruowano, że mają zostać umieszczone w skarbcu bądź w bibliotece kościelnej⁹.

Najwcześniejszym zidentyfikowanym darem był mszał pergaminowy ze srebrnymi guzami od biskupa Jana Pelli z Niewiesza (1421-1428)¹⁰. Poza nim pozycje liturgiczne przekazali biskupi: Jakub Sienieński (1464-1473), Krzesław z Kurozwęk (1494-1503), Maciej Drzewicki (1513-1531), Jan Karnkowski (1531-1537), Mikołaj Wolski (1562-1567), Stanisław Karnkowski (1567-1581) i Hieronim Rozrażewski (1581-1600). Wśród darczyńców znalazły się znaczące osobistości, posiadające tytuły doktorskie zdobyte w Krakowie czy Padwie. Znani byli również ze swojego zamiłowania do książki, czego wynikiem było zlecenie wykonania ekslibrisów czy superekslibrisów¹¹. Jednym z nich był Hieronim Rozrażewski, który podarował między innymi rękopiśmienny *Mszał Włocławski* z 1590 roku oraz drukowane prace prawnicze Gracjana *Decretum* (Lion 1584) oraz Bonifacego VIII *Liber sextus decretalium* (Lion 1584)¹².

Dużą grupą, która wspomagała bibliotekę dziełami liturgicznymi, prawniczymi, medycznymi lub pracami ojców Kościoła, byli członkowie kapituły. Pierwszym znanym darczyńcą z tego grona był Mikołaj z Przywiczorzyna (zm. 1496), pełniący funkcję oficjała wrocławskiego (sędziego w Konsystorzu). Podarował bibliotece kapitulnej popularne w tamtym czasie komentarze Dominicus S. Grminiano *Lectura super sexto Decretalium* w dwóch egzemplarzach (Wenecja 1486, 1489)¹³. Pod koniec XV wieku cały

⁹ J.N. Fijałek, *Statuty kapituły wrocławskiej. Z materiałów przysposobionych przez X. pralata Stanisława Chodyńskiego wydał i bibliografią ustawodawstwa kapitulnego w Polsce poprzedził X. dr Jan Fijałek*, Kraków 1915, s. 107.

¹⁰ *Episcopal Visitationis in persona Illustrissimi et Reverendissimi Domini Domini Hieronimi comitis a Rozdrazew... Anno 1584 institutus processus*, [w:] *Monumenta Historica Dioecesis Wladislaviensis*, t. XVIII, Wladislaviae 1899, s. 58.

¹¹ K. Piekarski, *Przyczynki do dziejów polskiego ekslibrisu*. 1. *Ekslibrisy Macieja Drzewickiego*, *Ekslibris* 1924, s. 1-7; S. Rybant, *Superekslibrisy prymasa Stanisława Karnkowskiego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie*, [w:] *Z badań nad polskimi księgozbiorami historycznymi*, t. 11, Warszawa 1991, s. 5-26; L. Grzebień, *Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542-1600)*, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 22, 1971, s. 116 i In.

¹² Biblioteka Seminarium Duchownego we Włocławku [dalej cyt. BSW] MS 16, XVI.F.4642, XVI.F.4636.

¹³ K. Piekarski, *Inkunabuły i druki XVI: Włocławek*, Biblioteka Kapitulna, [Włocławek 1936] [maszynopis w zbiorach BSW, sygn. III 674]

swój księgozbiór bibliotece zapisał Paweł z Łyczek, w którego zbiorach były liczne księgi prawnicze i liturgiczne¹⁴.

Można wymieniać wielu kanoników, którzy przekazywali pojedyncze egzemplarze mszałów jak: Nikodem Pcezeniński (zm. 1557) oraz Andrzej Witkowski (zm. 1558)¹⁵. Jednakże jednym z ciekawszych darów są przekazane przez kanonika włocławskiego Dominika Kamieńskiego cztery woluminy medyczne w imieniu Urbana Urlicha w 1545 roku. Darczyńca był członkiem kapituły, zasiadającym na czele konsystorza gdańskiego¹⁶, przekazane przez niego księgi stanowiły praktycznie jedyne pozycje z tej dziedziny przechowywane w bibliotece włocławskiej w tym czasie.

Narastający księgozbiór wymagał opiekuna, którego wybierano spośród członków kapituły. Na samym początku wyznaczano ich jedynie do prac interwencyjnych, jak chociażby w 1515 roku kanoników Gabriela Parzniewskiego i Stefana Zathowskiego do inwentaryzowania cennych przedmiotów, w tym i książek. Z kolei Mikołaja Łabińskiego oddelegowano do przejrzenia i oczyszczenia zbiorów bibliotecznych¹⁷. Do prac bibliotecznych zazwyczaj brano dwóch wybranych kanoników, wyłonionych w trakcie posiedzeń kapituły. Zmiana nastąpiła w 1593 roku, gdy biskup Hieronim Rozrażewski powołał w kapitule włocławskiej nowy urząd kanclerza, do którego zadań należała opieka nad kancelarią kapitulną oraz jej biblioteką i archiwum¹⁸.

Nie jest znana pierwotna lokalizacja biblioteki. Książki przechowywano w skarbcu i zakrystiach. W 1516 roku zostało odnotowane lakoniczne określenie *in libraria contens*, które wskazuje, że książki były wtedy przechowywane w oddzielnym pomieszczeniu¹⁹. Dopiero wybudowanie w 1521 roku kapitułarza, przy wsparciu finansowym biskupa Macieja Drzewickiego, pozwoliło na umieszczenie księgozbioru kapitulnego w jednym miejscu. Niestety zgromadzone pozycje zajmowały zbyt dużo przestrzeni i zlecono kanonikowi Piotrowi Piotrowskiemu w 1543 roku wyniesienie niepotrzebnych i nieaktualnych pozycji, prawdopodobnie do

¹⁴ S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, s. 32.

¹⁵ S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich, Włocławek 1914*, k. 741-742 [rękopis w zbiorach ADW]

¹⁶ ADW, Zespół AKKW, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 3 (217), k. 169v-170.

¹⁷ ADW, Zespół AKKW, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 1 (215), k. 225, 233.

¹⁸ J. Fijałek, *Statuty kapituły katedralnej włocławskiej*, s. 231, nr 15.

¹⁹ ADW, Zespół AKKW, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 1 (215), k. 233.

jakiejś przybudówki²⁰. Księgozbiór znajdujący się w kapitularzu podlegał ciągłej kontroli. Dbano, aby drzwi były należycie zabezpieczone, solidne i zamknięte na klucz²¹.

Biblioteka od XVII wieku do połowy wieku XIX

Biblioteka kapituły wrocławskiej nadal powiększała dzięki darom, później zakupom oraz zleconym drukom, wybranych pozycji, których była raczej znikomą ilość. Do bardziej znaczących darów należał zapis testamentowy sufragana wrocławskiego Franciszka Łackiego (zm. 1617), który pozostawiał 12 pozycji książkowych z różnych dziedzin: prawa, teologii czy historii kościoła. Dzięki niemu w księgozbiornie znalazła się praca Stanisława Hozjusza *Confessio catholicae fidei Christiana* (Moguncja 1557)²². Z kolei kanonik Baltazar Aleksander Gissa swoim księgozbiorem obdarował trzy biblioteki kościelne we Wrocławku: kapitulną, reformatów oraz seminaryjną. Do tej pory w zbiorach seminaryjnych jest przechowywanych 31 jego druków z XVI i XVII wieku²³. Podobnego podziału księgozbiornie dokonał inny kanonik Marcin Protfciz (zm. 1700) w swoim testamencie i fragment zbiorów również przekazał do kapituły. Wyjątkowo cenny dar został przekazany przez opata cysterskiego z Oliwy Kazimierza Benedykta Dąbrowskiego w 1718 roku. Składał się on z 81 pozycji, w tym pism ojców Kościoła, Jeremiasza Drexeliusa, które nadal są przechowywane we Wrocławku²⁴. Swoje książki w XVIII wieku przekazali jeszcze Paweł Gostomski (zm. 1732), Bonifacy Szembek (zm. 1753), Kasper Sokołowski (zm. 1759), Bazyl Złocki (zm. 1780) czy sufragani wrocławscy: Jan Dembowski (zm. 1790) i Cyprian Wolicki (zm. 1775)²⁵. W pierwszej połowie XIX wieku widać brak większego zainteresowania ze strony kanoników wrocławskich przekazywaniem książek do biblioteki kapitulnej. Pojedyncze pozycje zostają ofiarowane jedynie przez kanoników: Ignacego Stanisława

²⁰ S. Chodyński, *Biblioteka kapituły wrocławskiej*, s. 13.

²¹ ADWł, Zaspół AKKWł, Dział III. Dobra i rachunki 17 (269), za lata 1598-1655.

²² BSWł XVI.F.4127; S. Chodyński, *Biblioteka kapituły wrocławskiej*, s. 15-16.

²³ K. Rulka, *Personalne księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium Duchownego we Wrocławku*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 65, 1996, s. 373.

²⁴ BSWł XVII.F.8810, XVII.F.8739, XVII.F.8744, XVII.O.3076, XVII.O.3082, XVII.O.3085.

²⁵ S. Chodyński, *Biblioteka kapituły wrocławskiej*, s. 17.

Czyżewskiego (zm. 1823), Ignacego Franciszka Stawiarskiego (zm. 1835) i Józefa Januszkiewicza (zm. 1813)²⁶.

Drogą zakupów kapituła zaopatruje się głównie w księgi liturgiczne: psalterze, mszały, profesjonalny, antyfonarze, czy agendy, przepisy prawne i czasopisma. Między innymi kanonik Bazyli Złocki został wysłany do Warszawy w 1779 roku, w celu uzupełnienia o nowe wydania konstytucji sejmowych z lat 1776 i 1778²⁷. Takie przykłady można mnożyć, jednakże ciekawy wydaje się fakt stosowania przymusu przez władze zaborcze, które narzucały zakup *Historyczno-biograficznego rysu życia feldmarszałka księcia warszawskiego Paskiewicza Erywańskiego* L. N. Tołstoja (Warszawa 1840, 1843) w dwóch wydaniach²⁸. Odgórnie zalecano również posiadanie czasopism: „Dziennik Praw”, „Dziennik Urzędowy Województwa Mazowieckiego” oraz wydawane w języku rosyjskim pismo „Ranna Zorza”²⁹.

Dzięki darom i zakupom rósł księgozbiór biblioteki kapitulnej i wymagał ponownego spisania. Już na początku XVII wieku kapituła zlecała sporządzenie wykazu kanonikom Janowi Bieńkowskiemu i Andrzejowi Mszczonowskiemu, lecz nie doszło do wykonania spisu.³⁰ Wielokrotnie jeszcze podczas kapituł generalnych w styczniu lub sierpniu przypomiano o konieczności spisania wszystkich ksiąg kapitulnych. Niestety dopiero w 1688 roku podjął się tego Marcin Protfcicz³¹. S. Librowski przypisywał autorstwo tego wykazu notariuszowi Jerzemu Antoniemu Kunigkowi³². Nie wiadomo, jak wielki był wtedy księgozbiór. Kolejny spis z 1727/1728 roku autorstwa sekretarza kapituły Franciszka Antoniego Sienieckiego był nie dokończony i nie przyniósł odpowiedzi o zasobności biblioteki³³.

²⁶ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 34 (245), k. 49v-50, 51; tamże 40 (248), k. 4v-5.

²⁷ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 27 (241), k. 232.

²⁸ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 41 (433), k. 51v; tamże 42 (435), k. 21 v.

²⁹ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 35 (246), s. 831, 909; tamże 41 (433), k. 37v.

³⁰ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 7 (221), k. 165.

³¹ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 13(227), k. 192v.

³² S. Librowski, *Ocalale i pomnożone pomoce ewidencyjno-inwentaryzacyjne archiwum, biblioteki, skarbcza i zakrystii katedry włocławskiej z lat 1516-1983*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 52, 1986, s. 79, przypis 2.

³³ ADWł, Zespół AKKWł, Dział I. Akta ogólne kapituły 4 (193), k. 2-11v, 12-12v: *Catalogus librorum in archivo venerabilis capituli cathedralis Vladislaviensis...A[n]no 1727 et 1728.*

Najprawdopodobniej przez niego był również spisany wykaz z 1745 roku, który powstał z inicjatywy kanonika wrocławskiego Bonifacego Szembeka. *Catalogus Librorum In Archivo V[e]n[er]a[b]i]lis Capituli Vlad[islaviensis] existium* zawierał 522 niepełne opisy bibliograficzne książek zgromadzonych przez kapitułę³⁴.

Kolejne katalogi powstawały w 1760 roku (556 pozycji), 1816 roku (857 pozycji), 1827 roku (788 pozycji) i w 1840 roku (778 pozycji). Do tej pory wszystkie zachowały się w zbiorach Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku. Inicjatorami sporządzenia kolejnych, aktualnych wykazów była zazwyczaj kapituła, jedynie w 1760 i 1840 katalogi sporządzono w trakcie wizytacji biskupów: Antoniego Kazimierza Ostrowskiego (1763-1777) i Walentego Tomaszewskiego (1836-1850). Katalogi miały układ działowy i podzielono księgozbiór na takie działy jak: Libri Sacri, Contionatores, Libri Spirituale, Libri Litirgici Theologi Speculativi, Theologi Morales, Libri Canonici, Libri Iuridici, Concilia, Libri Controversistici, Historici, Codices Regni Poloniae, Philosophi et Medici, Scholastici, Libri Variarum Linguarum³⁵.

Opiekę nad prawie tysięcznym księgozbiorem sprawowali wybrani członkowie kapituły. Pierwszy dekret kapitulny dotyczący *Electio bibliotecariorum* został sporządzony w 1619 roku. Szczególną uwagę skupiono na obowiązkach bibliotekarza, który miał czuwać nad księgozbiorem, sporządzać jego wykazy oraz wypożyczać książki kanonikom³⁶. Jako pierwsi zostali wybrani Jan Bieńkowski (zm. 1621) oraz Andrzej Mszczonowski (zm. 1623)³⁷. Ich następcami do połowy XIX wieku byli kolejno: Sebastian Grotkowski (zm. 1650), Marcin Protficz (zm. 1700), Franciszek Antonii Sieniecki, Ludwik Bratoszewski (zm. 1778), Marcin Chyczewski (zm. 1796), Aleksy Młodziejowski (zm. 1787), Ignacy Lniski (zm. 1794), Tomasz Chajęcki (zm. 1778), Ignacy Mirosławski (zm. 1792), Marcin TrojnarSKI (zm. 1787), Andrzej Fahl (zm. po 1781), Wojciech Dembowski (zm. 1813), Ignacy Chełmicki (zm. 1809), Mikołaj Chomentowski (zm. 1824), Kajetan Dembowski (zm. 1800), Ludwik Kuczkowski (zm. 1825), Antoni Niewieściński (zm. 1832), Edward Malczewski (zm. 1847), Benedykt Cynka (zm.

³⁴ Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, rkps I 5185.

³⁵ Według katalogu z 1840 roku: ADWł, Zespół Wizytacje biskupie katedry wrocławskiej 35 (411), s. 311-353.

³⁶ J. Fijałek, *Statuty kapituły katedralnej wrocławskiej*, s. 200, nr 322.

³⁷ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 7 (221), k. 223v.

1837) oraz Michał Marszewski (zm. 1867)³⁸. Niestety tylko nieliczni z tej grupy zostawili swój ślad w księgozbiorze kapitulnym. Wielokrotnie był on zaniedbany, wręcz władze zwierzchnie przypominały o obowiązkach kanclerza, który nie czuwa nad porządkiem w archiwum i bibliotece. W sprawy biblioteki zaangażował się w 1632 roku biskup Maciej Łubieński (1631-1641), a później Mikołaj Gniewosz (1641-1654)³⁹. Kiedy w 1663 roku spostrzeżono brak porządku, porozrzucane książki, zlecono kanonikom Michałowi Czerniakowskiemu (zm. 1665) i Aleksandrowi Baltazarowi Gissie (zm. 1689) uporządkowanie kapitulnarza⁴⁰. Było to po najeździe wojsk szwedzkich w 1657 roku, kiedy doszło do grabieży zarówno wśród cennych rzeczy z zakrystii, jak i licznych pozycji z kapitulnarza⁴¹.

Do najbardziej znaczących opiekunów można zaliczyć Marcina Profcicza, który za zinwentaryzowanie księgozbioru i utrzymywanie w nim porządku został pisemnie pochwalony i wynagrodzony 100 florenami⁴². Dużą wartość dla zabezpieczenia księgozbioru miały zapiski ręczne „Ex libris V[enerabilis] Capituli Vlad[islaviensis] A[nno] D[omini] 1727” lub „Ex Bibliotheca V[enerabilis] Cap[itu]li Vlad[islaviensis] 1728 a[nno]” pozostawione na woluminach kapitulnych przez opiekuna zbiorów Franciszka Antoniego Sienieckiego. Dzięki nim była możliwa późniejsza identyfikacja książek zachowanych z teje biblioteki. Znakowaniem księgozbioru zajmował się również późniejszy opiekun zbiorów sekretarz kapituły i kustosz katedry Benedykt Cynka, który pozostawił na grzbietach książek kartki z numerem. Po nim tę pracę kontynuował w 1839 roku Michał Marszewski⁴³.

Należycie zabezpieczony księgozbiór nadal był przechowywany w kapitulnarzu. Jedynie na początku XVII wieku doszło do przesunięcia części zbiorów z kapitulnarza i wyniesienia ich na chór przy organach w 1622 roku. W XVIII wieku pomimo niezrealizowania zamierzeń o wybudowaniu nad kapitulnarzem dodatkowych pomieszczeń, zadbano o estetykę pomieszczeń poprzez okrycie ścian nowym suknem. Elementem ochrony zgromadzo-

³⁸ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 9 (223)- 41 (433).

³⁹ J. Fijałek, *Statuty kapituły katedralnej włocławskiej*, s. 247, 257; J. Osiegtowski, *Konserwacja książki w Polsce przedrozbiorowej*, Poznań 1985 s. 141.

⁴⁰ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 11 (225), s. 42.

⁴¹ S. Chodyński, *Z dziejów diecezji włocławskiej. Liturgika*, Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej 1910, s. 113-114; J. Osiegtowski, *Konserwacja książki w Polsce*, s. 77.

⁴² ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 13 (227), k. 211v.

⁴³ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 39 (brulion 11), k. 287v.

nych zbiorów było ciągła kontrola jakości drzwi i zamków⁴⁴. Przełom wieków XVIII i XIX nie był łatwy dla przechowywania zbiorów. Z powodu pogarszających się warunków panujących w wilgotnym i chłodnym kapitułarzu wiele książek zbutwiało i przegniło. Konieczne było wyremontowanie pomieszczeń bibliotecznych. Do ratowania księgozbioru przystąpiono w 1815 roku. Książki na ten czas zostały przeniesione do domu wikariuszów, gdzie zostały osuszone i oczyszczone z wszelkich zanieczyszczeń⁴⁵.

Biblioteka pod opieką ks. S. Chodyńskiego

Rozwój księgozbioru od połowy XIX wieku do początków wieku XX nie był spektakularny, ani znaczący. Największym darem ze strony kanoników była biblioteczka przekazana przez biskupa sufragana Karola Pollnera (zm. 1887). Zbiór składał się z 192 pozycji i zaraz po przekazaniu został spisany przez kanonika Stanisława Chodyńskiego. Jeszcze przed śmiercią K. Pollner obdarowywał kapitułę książkami, między innymi: Wawrzyńca Grabowskiego *Cantionale Ecclesiasticum* (Gniezno 1873) oraz *Rationale Sacramentorum* (Norynberga 1872)⁴⁶. Prace przez niego zgromadzone dotyczyły teologii pastoralnej, moralnej, ascetyki, liturgiki, kaznodziejstwa i prawa kanonicznego. Poza tym w zbiorze znalazły się dzieła historyczne, filozoficzne i przyrodniczo-techniczne. Późniejszy sufragan włocławski posiadał pozycje zabytkowe z XVI wieku oraz najaktualniejsze książki z drugiej połowy XIX wieku. Duże zróżnicowanie językowe (francuski, niemiecki, rosyjski, łaciński i polski) pozwala docenić księgozbiór, jak i jego właściciela.

Część swoich zbiorów przekazali również bracia bliźniacy Stanisław i Zenon Chodyńscy, którzy byli profesorami w seminarium włocławskim, a w 1877 i 1881 roku dołączyli do grona kanoników miejscowej kapituły. Ich księgozbiór przekraczał 4 tys. woluminów, głównie z zakresu historii polskiej i powszechnej, prawa, historii literatury, kaznodziejstwa. Namietnie kupowali encyklopedie, słowniki czy bibliografie⁴⁷. Do księgozbioru

⁴⁴ ADWł, Zespół AKKWł, Dział II. Akta posiedzeń kapituły 30 (243), s. 251-252.

⁴⁵ S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, s. 21.

⁴⁶ ADWł, Zespół AKKWł, Dział IX. Różne 39 (372b) Inventarium Ecclesiae Cathedralis Wladislaviensis ab a[nno] 1887; S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, Włocławek 1906, s. 81-82; R. Filochowski, *Życiorys księdza Karola Pollnera biskupa sufragana Diecezji Kujawsko-Kaliskiej*, Warszawa 1887, s. 14.

⁴⁷ K. Rulka, *Księgozbiór księży Chodyńskich w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Studia Włocławskie 3, 2000, s. 421.

kapituły włocławskiej trafiło jedynie parę pozycji oznaczonych pieczęcią „Ks. Chodyński”⁴⁸. Większość została przekazana do zbiorów miejscowego seminarium.

Przed rozpoczęciem I wojny światowej w księgozbiornie znalazły się książki od Jana Śliwińskiego, Franciszka Stopierzyńskiego i Leona Michalskiego⁴⁹. Niestety wśród zachowanych pozycji z kapituły włocławskiej brak śladów po tych właścicielach i trudno określić, jaki prace dostały się do zbiorów kapitulnych.

Jeszcze za sprawą Stanisława Chodyńskiego do biblioteki zostały włączone wybrane pozycje ze zbiorów skasowanych klasztorów, które miały być dołączone do ksiąźnicy seminarium diecezjalnego. Opiekun dwóch bibliotek seminaryjnej i kapitulnej, jakim był Chodyński, wyselekcjonował rękopisy, inkunabuły oraz druki XVI wieczne i przekazał je do kapituły. Prawdopodobnie było to wynikiem idei utworzenia z librarii kanoników i prałatów księgozbiornu historycznego. Przyłączono wtedy pozycje z bibliotek bernardynów (z Koła, Kalisza, Warty, Kazimierza Biskupiego, Łowicza, Przyrowa, Paradyża, Złoczewa oraz z siedzibą pod Bodzentynem), reformatów (z Lutomirska, Kalisza, Konina i Chocza) oraz ze zbiorów dominikanów z Brześcia Kujawskiego, cystersów z Łądu oraz pijarów z Piotrkowa Trybunalskiego⁵⁰.

Do połowy XIX wieku bibliotekarzy wybierano praktycznie co roku na styczniowych bądź sierpniowych posiedzeniach kapituły. Stanowisko opiekunów zbiorów nie należało do pożądanych, wymagało stałej obecności na posiedzeniach, ciągłej kontroli nad porządkiem w księgozbiornie i wypożyczeniami na zewnątrz. Tylko niektórzy zajmowali się biblioteką kilka lat z rzędu. Po kanoniku Karolu Zielińskim opieki nad zbiorami podjął się właśnie Stanisław Chodyński i praktycznie czuwał nad nią do wybuchu I wojny światowej. Okres jego zaangażowania w losy biblioteki był próbą jej wskrzeszenia i nadania jej zabytkowego, historycznego charakteru. W celu zachowania informacji na temat zbiorów kapitulnych sporządził dwa wykazy: rękopisów oraz inkunabułów i druków do 1550 roku⁵¹. Nie

⁴⁸ BSWł XVI.O.310, XVII.Q.1897, XVIII.O.7092.

⁴⁹ S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, s. 19.

⁵⁰ K. Piekarski, *Inkunabuły i druki XVI: Włocławek*, Biblioteka Kapitulna, [Włocławek 1936].

⁵¹ S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej. Inkunabuły i druki do roku 1550*, Włocławek 1916 [rękopis w zbiorach Archiwum BSWł]; tenże, *Księgi liturgiczne i rękopisy biblioteki kapituły włocławskiej*, [w:] tenże, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, s. 74-130.

ograniczał się do wykonywania zleconych zadań, lecz wielokrotnie sam był ich inicjatorem. Podjął się wyremontowania pomieszczeń kapitulnych oraz oddał do naprawy introiligatorskiej wybrane pozycje. Był również autorem pierwszej pracy, opisującej dzieje biblioteki kapitulnej⁵².

Połowa XIX wieku została zapoczątkowana przez kolejny już remont generalny pomieszczeń kapitulnych. W 1853 roku uzyskano potrzebne fundusze od władz państwowych i dzięki nim było możliwe ukończenie prac w ciągu 2 lat. Książki zostały ponownie ustawione w szafach, tym razem nowych, dębowych i przeszklonych. Tymi pracami zajął się sekretarz kapituły Karol Zieliński⁵³. Biblioteka ponownie pod koniec XIX wieku została wyniesiona i umieszczona w seminarium, ponieważ zaplanowano generalny remont katedry, w celu przywrócenia jej gotyckiego stylu. Przeróbki prowadzone w czasie remontu w 1892 i 1893 roku pozwoliły na dobudowanie kolejnych izb nad kapitułarzem i dwiema kaplicami. Wtedy uzyskano dodatkowe pomieszczenia na książki i dokumenty archiwalne kapituły. Księgozbiór został tam przeniesiony z seminarium dopiero pod koniec wieku⁵⁴. Dzięki spisowi wykonanemu w seminarium przez alumna Wacława Piotrowskiego (zm. 1948) wiadomo, że w 1890 roku przechowywano tam tymczasowo 1121 pozycji⁵⁵.

Dwudziestolecie międzywojenne

W dwudziestoleciu międzywojennym opiekunami zbiorów kapitulnych były znaczące osoby dla dziejów diecezji włocławskiej. Wśród nich znajdował się redaktor „Kroniki Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” ks. Rudolf Filipiński, który wszedł do kapituły w 1918 roku oraz ks. Michał Morawski, autor monografii Włocławka⁵⁶. Żaden z nich niestety nie pozostawił po sobie śladu w bibliotece kapitulnej, która już w tym czasie była rzadko odwiedzana. Od 1927 do 1939 roku bibliotekarzem i archiwistą był ks.

⁵² K. Rulka, *Ks. Stanisław Chodyński bibliotekarz kapitulny i seminaryjny we Włocławku*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 72, 1999, s. 272-273.

⁵³ ADWł, Zespół AKKWł, Dział III. Dobra i rachunki 66 (444), za lata 1841-1858; S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, s. 23.

⁵⁴ S. Chodyński, *Bazylika katedralna we Włocławku*, Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej 1920, s. 229.

⁵⁵ ADWł, Zespół AKKWł, Dział I. Akta ogólne kapituły 15 (549): Katalog książek kapituły katedralnej włocławskiej pomieszczonych w Seminarium.

⁵⁶ K. Rulka, *Filipiński Rudolf*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich: 1918-1981*, t. 5, pod red. L. Grzebienia, Warszawa 1983, s. 386-387; zob. przypis 2..

Stanisław Maternowski⁵⁷. Za jego czasów bibliotekę kapitułną odwiedził Kazimierz Piekarski, który podjął się spisania inkunabułów i druków XVI wiecznych. Wykonał on również podobne spisy zbiorów reformatów oraz seminaryjnych w 1935 i 1936 roku. Wykaz kapituły obejmował 444 pozycje (druków pojedynczych i klocków), na które złożyło się 355 opisów inkunabułów i 300 druków XVI-wiecznych⁵⁸.

Zgromadzony w ciągu wieków księgozbiór do 1942 roku znajdował się w kapitulniku, porozdzielany po jego nowych czterech pomieszczeniach na piętrze. Chociażby w trzeciej sali przechowywano starsze i nowsze druki, natomiast w drugiej ustawiono szafy z pozostałymi książkami, jeszcze w innej części zostały ustawione archiwalia i rękopisy kapitułne⁵⁹. W czasie II wojny światowej katedra została przejęta przez okupanta i zamieniona na magazyny.

Dalsze losy księgozbioru

Latem 1942 roku Niemcy zaczęli wywozić zbiory włocławskie do Poznania, wśród nich był fragment biblioteki kapitułnej. Zbiory początkowo przewieziono do stolicy Wielkopolski, dopiero później zostały umieszczone w Bytniu i Ceradzu Kościelnym. W połowie 1945 roku bez większych strat powróciły do Włocławka⁶⁰. Jednakże był to koniec biblioteki, ponieważ książki nie trafiły na swoje pierwotne miejsce, tylko zostały przekazane za zgodą kapituły, prawdopodobnie w 1950 roku, do zbiorów seminaryjnych⁶¹.

Bibliotekarzem seminaryjnym, który przejmował księgozbiór, był ks. Jan Adamecki. Zgodził się na warunek członków kapituły, aby ich biblioteka stanowiła wydzieloną kolekcję. Niestety kolejny bibliotekarz ks. Zygmunt Tyburski włączył rękopisy, stare druki i druki XIX-wieczne do zbiorów seminarium.

⁵⁷ S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, s. 24.

⁵⁸ K. Piekarski, *Inkunabuty i druki XVI: Włocławek, Biblioteka Kapitułna*, [Włocławek 1936].

⁵⁹ S. Librowski, *Kalendarium życia, cierpień, działalności i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 58, 1989, s. 371-372.

⁶⁰ Archiwum BSWI, Korespondencja za lata 1945-1956, pismo ks. prof. J. Nowackiego z dnia 11 maja 1945 roku, s. 3.

⁶¹ Niestety brak pisemnego potwierdzenia i można przypuszczać, że nastąpiło to w 1949 lub 1950 roku. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. IX, *Dawne województwo bydgoskie*, z. 18, *Włocławek i okolice*, Warszawa 1988, s. 66; S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasów wojny 1939-1945*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, s. 221-222.

W latach 90-tych XX wieku i 2006 roku przeprowadzono kwerendę w bibliotece wrocławskiej pod kontem proveniencji kapitulnej. Za pierwszym razem wyodrębniono 319 pozycji, które posiadały zapiskę kapitulną z 1727/1728 roku i wcześniejsze⁶². Z kolei za drugim razem liczba ta została podwojona. Obecnie w zbiorach biblioteki seminaryjnej znajduje się 399 rękopisów oraz około 700 druków. Przechowywany tam księgozbiór stanowi nadal niewyczerpane źródło do badań nad dawną książką.

⁶² K. Rulka, *Księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium Duchownego we Wrocławku*, Kronika Diecezji Wrocławskiej 1992, s. 270-271.

Short history of the cathedral library in Włocławek

Summary

The cathedral library was formed probably when the first bishop came to Włocławek and when the first chapel was built in XII century. It was the time of creating the local chapter which members: prelates and canon men were protectors of the cathedral and its liturgical and religious works. We may assume that the origins of the cathedral library date from XII century, but the first information come from XV century. At the beginning the library must have contained certain number of books like missals, breviaries and others which were necessary to perform religious offices and legal works. Thanks to donations library was expanding, but very slowly. Most of precious manuscripts and prints were given by bishops and canon men. At the end of sixteenth century library possessed two catalogues. Both were written during the visitations of bishop Hieronim Rozrażewski in 1590 and 1594. In the first catalogue were noted 206 manuscripts and prints. The last known catalogue contained 1121 prints and the catalogue of manuscripts noted 412 medieval and modern works.

At first books were kept in a treasure-house and in sacristy but in 1521 the library was transported to chapter's meeting rooms which were built with bishop Maciej Drzewicki help. The library didn't change its place till the second world war. In 1942 the German army transported part of the library to Poznań and next to Bytyń i Ceraadz Kościelny. After revidication in 1945 the cathedral library was situated in seminar library in Włocławek.

Mirosław Lademann (Wejherowo)

Ojciec Gaudenty Alfons Kustusz OFM

a

Kalwaria Wejherowska i koronacja Obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej

I. Ojciec Gaudenty Alfons Kustusz urodził się 7 czerwca 1934 roku w Wejherowie w rodzinie Pawła Kustusza i Gertrudy z domu Czoska¹. W 1949 roku ukończył w poreformackim budynku klasztorным szkołę podstawową. Jako młody chłopak posługiwał jako ministrant księżom diecezjalnym w kościele poklasztorным. Naukę kontynuował w Prywatnym Liceum Franciszkańskim w Jarocinie. Po jego likwidacji przez władze komunistyczne w 1952 roku wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny z Domem w Katowicach-Panewnikach. W 1953 roku w Kobylinie przyjął śluby czasowe. W 1954 roku w Rybniku uzyskał świadectwo dojrzałości. W latach 1954-1960 odbył zakonne studia filozoficzno-teologiczne w Opolu i Katowicach. Dnia 15 grudnia 1956 roku złożył uroczystą profesję a 11 maja 1959 roku przyjął święcenia kapłańskie. Od 1960 roku rozpoczął studia specjalistyczne w zakresie dogmatyki i mariologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1964 roku zdobył tytuł licencjata i podjął kurs doktorancki. W 1987 roku obronił rozprawę doktorską pt. „Problem odnowy mariologii w okresie posoborowym na przykładzie teologii niemieckiej w latach 1964-1974”.

W latach 1968-1991 wykładał dogmatykę szczegółową i mariologię oraz zagadnienia ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym swojej Prowincji. W latach 1988-1991 był rektorem tej uczelni. Prowadził wykłady w diecezjalnym Studium Teologicznym i Studium Pastoralnym. W latach 1980-1983 wchodził jako Definitor do Zarządu Prowincji. W latach 1987-1991 był członkiem Diecezjalnej Komisji Ekumenicznej. Był koordynatorem Komisji Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia Zachodniosłowiańskiej Konferencji Zakonu Braci Mniej-

¹ Życiorys na podstawie: A. J. Szeinke OFM, *Słowo o autorze*, W: *Genius loci. Przyczynki do najstarszych dziejów Wejherowa. Wybór pism Gaudentego A. Kustusza OFM*, red. G. Wirkus, Wejherowo 2006.

szych, którą reprezentował w 1979 roku na międzynarodowym spotkaniu w Waszyngtonie i Nowym Jorku. Od 1991 roku na własną prośbę włączył się w nurt tworzenia z klasztorów północnej Polski nowej, piątej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych z Domem Głównym w Poznaniu.

W szeregu rozlicznych posług od 1966 roku był duszpasterzem Franciszkańskiego Ośrodka Akademickiego w Katowicach. Organizował przez długie lata studenckie wanogi po Kaszubach. Pod koniec 1980 roku przewodniczył jednej z pierwszych zbiorowych pielgrzymek akademickich do Rzymu na Europejskie Spotkania Młodych. Od 1980 roku był krajowym opiekunem Franciszkańskiego Ruchu Ekologicznego i wydawcą „Zeszytów Ekologicznych” (T. 1-11).

Zawsze obecny w rodzimym Wejherowie przyczynił się do udostępnienia dla zwiedzających krypt wejherowskich Reformatów, Wejherów i Przebendowskich w podziemiach kościoła klasztornego. Został współwydawcą nowożytnej edycji „Modlitewnika Wejherowskiego” (Katowice 1974, Poznań 1981). Niezmordowany w szerzeniu czci i kultu Madonny Wejherowskiej jest autorem „Modlitwy przed obrazem Matki Boskiej Wejherowskiej”. Przez długie lata przewodniczył pracom badawczym i dokumentacyjnym zmierzającym do przedłożenia wniosku o papieską koronację cudownego wizerunku Pani Wejherowskiej. Proces ten uwieńczony został chwalebnyim aktem koronacji dokonanyim osobiście przez Ojca Świętego Jana Pawła II w dniu 5 czerwca 1999 roku na Hipodromie w Sopocie.

Przez długie lata realizował Ojciec Gaudenty swoje pasje naukowe związane nierozłącznie z jego Małą Ojczyzną. Był stałym korespondentem „Przewodnika Katolickiego”, „Pomeranii” i „Słownika Biograficznego Pomorza Nadwiślańskiego”. Publikował w „Studiach Pelplińskich”, „Universitas Gedanensis” i „Acta Cassubiana”. Za zasługi dla Miasta Wejherowa uhonorowały został w 2000 roku statuetką Jakuba Wejhera oraz w 2006 roku zbiorową publikacją jego prac ².

Od grudnia 1993 roku zmagał się ciężką chorobą, która w znacznym stopniu ograniczyła jego aktywność. Wzbudzał podziw dając budujące świadectwo w znoszeniu choroby i poddaniu się woli Bożej. Zaopatrzony sakramentem chorych, który stał się dla niego ostatnim namaszczeniem, zmarł w poznańskim szpitalu 10 sierpnia 2006 roku ³.

² Wybór tekstów wraz z bibliografią prac, *Genius loci...*, *Ibidem*.

³ Świadectwo o chorobie i śmierci Ojca Gaudentego patrz: A. R. Sikora OFM, *Trzy Kalwarie*

W niecały rok po śmierci i uroczystym pogrzebie, Rodzina Zakonna wspólnie z Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie zorganizowały w dniu 28 czerwca 2007 roku w Wejherowie wystawę i konferencję naukową poświęconą pamięci Ojca Gaudentego-Nauczyciela i Wychowawcy. W kolejnych referatach dr Beata Paściak z Katowic zaprezentowana Ojca Gaudentego jako ekologa a Ojciec Melchior Czoska Ojca Gaudentego jako duszpasterza akademickiego. Rozwinięciem wystąpienia na temat związków Ojca Gaudentego z Kalwarią Wejherowską i koronacją Obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej jest poniższe opracowanie.

II. Początki wejherowskich fundacji pozostają ciągle zagubione w przeszłości, nie poświadczone w pełni bądź ukryte w źródłach. Stróżem ich tajemnic pozostaje łaska Boża, okazana Jakubowi Wejherowi za Wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny i św. Franciszka w obliczu niechybnej śmierci w 1634 roku oraz zachowane bezpośrednio i pośrednio źródła⁴. Dlatego pełna i rzetelna rekonstrukcja, nie tylko najstarszych dziejów Wejherowa, jeszcze długo może zapalać miejscowych pasjonatów historyków. Podejmując powyższą tezę, poznanie to musi być warunkowane powrotem do źródeł, które warte są dla poprawności wielokrotnego badania. Wymaga też nieustępliwych poszukiwań, jak się bowiem okazuje, zasób zachowanego materiału na pewno nie został jeszcze wykorzystany. Jednocześnie intuicja i doświadczenie historyczne upominają, by co najmniej po koniec wieku XIX, zgodnie z intencją Jakuba Wejhera, rekonstruować w przeszłości Wejherowa - Nowe Jeruzalem. A więc Wejherowo, jako miasto nierozzerwalnie związane z Kalwarią, w którym Kalwaria znajdowała dominującą, a następnie ze względu na rozwój funkcji miejskich pierwszorzędną pozycję w mieście.

Taką perspektywę badawczą znajdujemy w nurtach wejherowskich zainteresowań historycznych Ojca Gaudentego. Pośród nich przedmiotem badania Ojca Kustusza pozostawała przede wszystkim Kalwaria Wejherowska oraz typowy dla sanktuarium kalwaryjskiego kult Matki Bożej,

o. Gaudentego Kustusza. Kazanie wygłoszone przez o. Adama R. Sikorę OFM podczas Mszy św. pogrzebowej o. Gaudentego A. Kustusza OFM w kościele franciszkańskim w Wejherowie 17 sierpnia 2006 roku. Druk okolicznościowy.

⁴ Podstawowa bibliografia do dziejów Wejherowa, patrz: *Ziemia Wejherowska*, red. J. Węsierski, Gdańsk 1980; *Historia Wejherowa*, red. J. Borzyszkowski, Wejherowo 1998.

zwanej od wieków w Wejherowskim Jeruzalem po synowsku - Matką Boską Wejherowską.

W tym miejscu autorytatywnie stwierdzić należy, że w wywołanej powyżej problematyce historycznej, ustalenia i dorobek autorski Ojca Gaudentego pozostają dziś fundamentem a nierzadko też miarą możliwości naukowego poznania. Stosowane przez Ojca Gaudentego warsztat historyczny i metodologia znamionują dobrą szkołę historiozofii, w której także jako teolog i dogmatyk nie ograniczał się nigdy do wyłącznego przedstawienia faktów z przeszłości. Dążył zawsze do ukazania ich szerokiego kontekstu, tak istotnego przy rekonstrukcji dłuższych procesów historycznych i „sensu historii” w przenikających się sferach *sacrum* i *profanum*. Bo przy pisaniu o początkach Wejherowa, o misterium Kalwarii Wejherowskiej i kulcie Matki Boskiej Wejherowskiej, bez narażenia się na pułapkę ignorancji i błędu inaczej pisać nie można. Dlatego jego uwagi i pozytywna ocena pozostają w nurcie historiografii początków Wejherowa, lokalnego kościoła i misji franciszkańskiej w Wejherowie gwarancją poprawności w zakresie interpretacji źródeł, rekonstrukcji zdarzeń oraz ich kontekstów teologicznych, środowiskowych, przestrzennych i społecznych.

III. „Podziwiałem dziwne w tym zrządzenie Opatrzności Bożej”, zaświadczył korząc się przed tą Tajemnicą wierny w swoim opisie kronikarz, ojciec Grzegorz Gdański. „Jakub Wejher, szczerze poddany Wszechmogącemu, starał się szczęśliwie doprowadzić do końca to, co Ten poddał jego sercu na chwałę swojego Imienia... Aby rzecz należycie zaczęta szczęśliwie ukończyć... Założywszy miasto, ufundowawszy kościół parafialny i zacząwszy klasztor... Zamierzył wyznaczyć rzecz miłą Bogu, dobrą i pożyteczną Kościołowi i wiernym, a czci Bożej potrzebną”. Postanowił w swoim sercu: „Swoją fundację wejherową przyozdobić na podobieństwo drogi Zbawienia, wyznaczając miejsca na dróżki jerozolimskie czyli na Kalwarię... Ufundować i zbudować kaplice dla upamiętnienia Męki Pańskiej”⁵. Taką genealogią w ciągu fundacji wejherowskich legitymuje się plan powstania sanktuarium kalwaryjskiego.

Fundacja Kalwarii nawiązywała do średniowiecznej tradycji konstruowania miejsc świętych i całych krajobrazów, imitujących jerozolimskie pamiątki i większe obszary przestrzenne związane z pamięcią życia i Mę-

⁵ *Liber seu Matricula Conventus Ordinis Fratrum Minorum Strictioris Observantiae ac Totius Fundationis Veiheropolitanae (in annis 1663-1676) auctore Gregorio Gedanense*, wyd. G. Labuda, Wejherowo 1996, s. 52,60,92-96.

czeńskiej Śmierci Chrystusa. Kalwaria miała praktycznie wyeliminować konieczność odbywania niebezpiecznej, drogiej, a często niewykonalnej faktycznej pielgrzymki do Ziemi Świętej. Dawała też na miejscu możliwość oddawania się kontemplacji i nabożeństwu religijnym zmierzającym do stałego podtrzymywania pamięci i kultu, oraz rzeczywistego uczestniczenia w zdarzeniach ostatnich dni Ewangelii. W konkretnych warunkach Wejherowskiej Woli zaproponowany został jednorodny, niepowtarzalny i szczególny układ urbanistyczno-przestrzenny. W swym układzie podporządkowano go idei kompozycyjnej zmierzającej do stworzenia w tutejszym nadmorskim krajobrazie makiety Jerozolimy, odwzorowując układ autentycznych dróg i miejsc jerozolimskich związanych z życiem i Pasją Jezusa Chrystusa. Konstrukcja organizmu przestrzennego Wejherowskiej Kalwarii na wzór Jerozolimy jest unikatem wśród innych założeń kalwaryjskich. W doskonale dobranym terenie udało się architektom z niewielkimi przesunięciami spowodowanymi układem wzgórz przebieść jak najwierniej układ Jerozolimy na teren fundacji. Kalwaria Wejherowska przewyższa perfekcyjnością rozwiązań w niektórych swych fragmentach wszystkie inne. Ich odczytanie dzisiaj, mimo znacznego zatarcia, możliwe jest na drodze analizy kompozycyjnej prowadzonej z pozycji projektanta planisty. W założeniu pozorowanej Jerozolimy, na podstawie którego fundator Jakub Wejher organizował przestrzeń znalazły się dwie strefy. Strefa *Sacrum*, kalwaryjskiej części Jeruzalem oraz jej strefa miejska *Civitas*. Znana powszechnie „Mapa Judyckiego” obrazuje koncepcję ambitnego zamierzenia dominacji strefy *Sacrum*, wzgórz Kalwarii Wejherowskiej nad miastem. W założeniu uwzględniono tak istotne dla wierności miejsca szczegóły jak: rzeczkę Białą pozorującą jerozolimski Cedron, dużą wytyczoną działkę mającą imitować Świątynię Salomona, czy też wzniesienia jerozolimskich gór: Oliwnej, Syjon, Moria i Golgoty. Do rozmiarów imitowanej Świątyni Jerozolimskiej dopasowano północną część miasta Wejherowa jako jerozolimskiej *Bezetha* i *Secunda Civitas*, a w analogii do jerozolimskiego *Forum Materialium* pojawił się wejherowski rynek. Odmierzając odległości i proporcje między poszczególnymi stacjami kalwaryjskimi, postarano się, by Brama Wschodnia i Brama Łez wizualnie nawiązywały do kształtu i proporcji Świętego Miasta, którego obszar imitowały. Około 1650 roku Wejherowskie Jeruzalem było już wykształcone jako ośrodek kalwaryjski i przygotowane do obsługi pielgrzymów. Co istotne, Kalwaria Wejherowska nie była elitarną rezydencją magnacką.

Dostępna była wszystkim wiernym, przyjezdnym, miejscowym, bogatym i biednym ⁶.

Podstawą planu rozmieszczenia Kalwarii i podjęcia nabożeństw kalwaryjskich w Wejherowie było powszechnie wówczas dostępne dzieło, słynny plan Adrychomiusza z 1584 roku. Dzieło to było w posiadaniu i stale obecne w zbiorach klasztornej biblioteki wejherowskich reformatów. Katalog z roku 1659 odnotowuje je w dziale foliów Litera G pod numerem 4 jako *Krystian Adrichom teatr Ziemi Świętej*. Natomiast katalog późniejszy z lat 1779-1780 jako pozycję Nr 44 działu Libri Historici, *Theatrum terrae Sae adrichomii*. Obok tego podstawowego podręcznika Kalwarii, inscenizacje Męki Pańskiej obrazowały takie pozycje klasztornego księgozbiorku jak: *Kalwaria Zebrzydowska* Mariana Postękalskiego, dwa egzemplarze *Opisania Ziemi Świętej* w dwu tomach Franciszka Queresmy, dwa egzemplarze *Historii Męki Pańskiej* Alberta Stanisława Radziwiłła, *Rozważania o Męce Pańskiej* Wilhelma II Hr. i anonimowe *Kazania różne i kalwaryjskie* we wcześniejszym katalogu, oraz dodatkowo *Kalwaria albo nowe Jerusalem* w późniejszym ⁷. Wzór *Nova Ierusalem*, Nowej Jerozolimy, znajdowano też wówczas powszechnie w rozdziałach XXI i XXII *Apokalipsy*, ukazującej obraz wspaniałego miasta zstępującego Nieba, rzeki wypływającej z Nieba, w której jest woda życia ⁸.

Z woli i fundacji świątobliwego, hojnego Fundatora Jakuba Wejhera, Nowe Miasto Wejherowo, Nowa - jak dziś mówimy - Kaszubska Jerozolima, stała się szybko znanym, uczęszczanym i żywym sanktuarium kalwaryjskim Męki Pańskiej. Jako ośrodek, odróżniało się ono jednak znacznie od zwyczajowych, typowych miejsc kultu religijnego. Do kościołów parafialnych czy hierarchicznych katedr biskupich wierni byli niejako

⁶ A. Mitkowska, *Studium rekonstrukcji zabytkowego układu przestrzennego zespołu kalwaryjnego w Wejherowie*, Kraków 1983, s. 4,7-8,13,19,26,42,84,126. Maszynopis w zbiorach Gdańskiego Ośrodka Dokumentacji Zabytków; A. Mitkowska, B. Lipińska, J. Bogdanowski, *Studium historyczno-kompozycyjne do projektu rewaloryzacji zespołu pałacowo-parkowego Przebendowskich w Wejherowie*, Kraków 1987, s. 7-8,99,102. Maszynopis w zbiorach Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko Pomorskiej w Wejherowie.

⁷ *Chronica Conventus ad S. Annam Ordinis Fratrum Minorum S. P. Francisci Scriptoris Observantiae seu Reformatorem in Weiheropoli. Pars III Complementaris 1683-1705*, odpis P. A. Turbański OFM, s. 307-317. Maszynopis w zbiorach Archiwum Klasztorne w Wejherowie; *Catalogus Librorum reperibilium in Bibliotheca Conventus Veyheropoliensis*, k.1,3. Manuskrypt w posiadaniu autora. W wypisie dzieł zachowano pisownię źródła i tłumacza.

⁸ J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994, s. 275, 284.

zobowiązani przychodzić, aby korzystać ze określonych środków Zbawienia jakimi są Sakramenty Święte. Nikt natomiast nie jest zobowiązany do nawiedzania sanktuarium. Ta swoista dobrowolność i związana z nią nadprogramowość w stosunku do zwyczajnych obowiązków chrześcijańskich, często naznaczona znamieniem wotum, ślubu czy pokuty, stanowi o specyfice kultu sanktuarijnego. Wskazuje na charyzmatyczny charakter takiego ośrodka kultu, gdzie Bóg - *Sacrum* w jakiś niezwykły sposób ujawnia Swoją Obecność⁹. Z wielu publikacji kościelnych wynika, że każde żywe sanktuarium, winno być ośrodkiem uniwersalnej kultury chrześcijańskiej o wymiarze ponadlokalnym, co najmniej regionalnym. Najważniejszym zaś zadaniem kleru i laikatu związanego z sanktuarium jest realizacja zobowiązań wynikających z przyjętego w nim tytułu¹⁰. Tradycyjna żywołość i wiara, nieprzerwana od 350 lat praktyka odpustów kalwaryjskich i ruchu pielgrzymkowego są świadectwem właśnie takiej definicji sanktuarium wejherowskiego. Taką też pozostaje niezaprzeczalnie podstawowa jego rola. Co też istotne, mimo swojej wiekowości, sanktuarium wejherowskie, według zgodnej oceny pozostaje wolne od przesady czy jednostronności, nadmiernego wartościowania uczucia prowadzącego *ad absurdum*. Nie potrzebuje ani oczyszczenia ani uzdrowienia¹¹. Tym też wyraża się po dzień dzisiejszy jego podstawowe bogactwo, magnetyzm i siła.

Stan badań nad dziejami Kalwarii Wejherowskiej ograniczał się przez długie lata do pielęgnowania przekazu kroniki klasztornej Ojca Grzegorza Gdańskiego. Kronika ta po kasacie nowego klasztoru w 1875 roku przechowywana była jeszcze przez jakiś czas wraz z archiwaliami klasztoru na plebani kościoła parafialnego¹². Stamtąd przekazano ją do zasobu Archiwum Diecezjalnego w Pelplinie. To głównie na jej łacińskim przekazie bazowali w drugiej połowie XIX wieku niemieccy historycy¹³ oraz w 1923 roku dziekan wejherowski, obecny kandydat na ołtarze ks. Prałat Edmund

⁹ Szerzej patrz: Z. Jabłoński OSPPE, *600 lat pielgrzymowania na Jasną Górę*, W: *Jasnogórska Matka cudownej przemiany. Rzymskie obchody Jubileuszu 600 lecia Jasnej Góry 18-30 V 1982*, red. G. Lorenc OSPPE, Rzym 1983, s. 72.

¹⁰ Z. Gach, *Maryja na Pomorzu*, „Pomerania”, nr 1, 1987, s. 4.

¹¹ Por: W. Wermter CPPS, *Zawierzenie Maryi a nowa Ewangelizacja*, Częstochowa 1991, s. 163.

¹² M. Lademann, *Biblioteka klasztoru OO. Reformatów w Wejherowie*, „Studia Pelplińskie”, T. XXVII, Pelplin 1998, s. 234-235.

¹³ H. Prutz, *Geschichte des Kreises Neustadt in Westpreussen*, Danzig 1872; F. Schulz, *Geschichte der Kreise Neustadt und Putzig*, Danzig 1907.

Roszczyński¹⁴. Krokiem milowym dla dogłębnierzego poznania dziejów Wejherowskiej Kalwarii stało się benedyktyńskie tłumaczenie kroniki klasztoru wejherowskiego, dokonane w latach 1972-1985 przez Ojca Jubilata Piusa Antoniego Turbańskiego OFM¹⁵ oraz krytyczne, źródłoznawcze i dwujęzyczne wydawnictwo jej obszernych fragmentów¹⁶.

Współczesny dorobek historiograficzny na temat Kalwarii Wejherowskiej jest w ciekawy sposób zróżnicowany poprzez charakter zainteresowań badaczy. Reprezentują go prace ks. Jerzego Więckowiaka, których szczególnym walorem na gruncie kroniki Ojca Grzegorza i ikonografii tzw. „Mapy Judyckiego” pozostaje gruntowna analiza architektoniczno-artystyczna. Pierwsze wydanie pracy opatrzone zostało bezcennymi rysunkami detali, przyziemi i rzutów poszczególnych kaplic¹⁷. Drugie w poprawionej szacie ubogaciły kolorowe zdjęcia kaplic¹⁸. Trzecie ukazało Kalwarię Wejherowską w szeregu innych Kalwarii barokowych w Polsce¹⁹.

Cenne i odmienne podjęcie tematu zaproponowała Anna Mitkowska. Wydobyła na gruncie ówczesnej metodologii Kalwarii i podręcznikowego pierwowzoru Adrychomiusza zapomniane dziś prawie zupełnie i w dużym stopniu zatraczone walory kompozycyjno-przestrzenne Kalwarii Wejherowskiej. Zrekonstruowała koncepcję Wejherowskiego Jeruzalem, spójną ze środowiskiem, z miastem i okolicznym aż po horyzont lasem²⁰.

Ciekawy kierunek badań wyznacza zainteresowanie ludowo-kulturowym i kultowo-dewocyjnym oddziaływaniem Kalwarii Wejherowskiej. Szereg opracowań, głównie licencjackich i magisterskich, wskazuje na niezmienną od stuleci tendencję zachowawczo-rozwojowego trwania sanktuarium wejherowskiego. Niedościęgnionym wzorem tego nurtu

¹⁴ E. Roszczyński, *Kalwaria Wejherowska. Jej fundatorowie, duszpasterze i uroczystości*, Wejherowo 1928.

¹⁵ Tłumacz. P.A. Turbański OFM, *Kronika Klasztoru OO. Reformatów czyli Zakonu Braci Mniejszych Ścisłej Karmości św. Franciszka w Wejherowie, I 1647-1710, II 1710-1748*, Katowice 1972; *Kronika klasztoru św. Anny Zakonu Braci Mniejszych św. Franciszka Ścisłej Karmości czyli Reformatów w Wejherowie. Część III uzupełniająca 1683-1695, Część IV uzupełniająca 1695-1705*, Orlik 1985. Maszynopisy w zbiorach Archiwum Klasztornego w Wejherowie.

¹⁶ Por. przypis 5.

¹⁷ J. Więckowiak, *Kalwaria Wejherowska. Dzieje, sztuka i architektura*, Wejherowo 1982.

¹⁸ Tegoż, *Kalwaria Wejherowska*, 1994.

¹⁹ Tegoż, *Kalwarie barokowe w Polsce*, Gdańsk-Wejherowo 2006.

²⁰ Por. przypis 6. Synteza prac patrz: A. Mitkowska, *Kalwaria Kaszubska i park Przebendowskich w Wejherowie*, Kraków 2000; Tejże, *Polskie Kalwarie*, Wrocław 2003.

pozostaje rozprawa ks. Jana Perszona²¹. O jej autorze Ojciec Gaudenty Kustusz powiedział, że od dawna nikt tak pięknie i tak wiele nowego nie powiedział o Wejherowskiej Kalwarii.

W tej perspektywie, odmienne metodologicznie i poprzez to charakterystyczne i bezcenne historycznie pozostają wszelkie *Kalvariana* Ojca Gaudentego. W swoich opracowaniach na temat Kalwarii Wejherowskiej skupił się on na tym, co pozostaje najcenniejsze dla historyków oraz warsztatu historycznego poznania. Na poszukiwaniach, tłumaczeniach, opisanu i interpretacji zachowanych i dostępnych źródeł bezpośredniego przekazu. Penetrował w tym celu dostępne archiwa kościołów, miast i muzeów. Wykorzystał archiwa zakonne w Krakowie, Katowicach i Poznaniu z bezcennym zasobem zakonnych starodruków i staropolskich kopiaruszy.

Efektom wieloletnich badań Ojca Gaudentego pozostają źródłoznawcze monografie na temat: archiwaliów kalwaryjskich, powstania Kalwarii, okoliczności jej założenia, fundatorów, stróżów, lokalizacji dróg i kaplic według pierwowzoru jerozolimskiego, czasokresu budowy, szczegółowych danych o kaplicach, wartości architektonicznych, uroczystości odpustowych, ruchu pielgrzymkowego, współczesnych nabożeństw kalwaryjskich oraz modlitewników kalwaryjskich. Ich wspólne wydanie opublikowane zostało pod znamienym już dziś tytułem *Święte Góry Wejherowskie*²², i pozostaje jak dotychczas niedoścignionym źródłoznawczo, warsztatowo i metodologicznie opracowaniem historycznym na temat Wejherowskiej Kalwarii. Opracowania tego zbioru uzupełnia syntetyczny i wznawiany już czterokrotnie zarys dziejów Kalwarii²³ oraz źródłowe rozprawy na temat: tej najdłuższej i tej najstarszej - pielgrzymki kościerskiej²⁴ i pielgrzymki oliwskiej²⁵ na Kalwarię Wejherowską, wejherowskich modlitewników kalwaryjskich²⁶, związków ks. Mateusza Jana Judyckiego i Aleksandra

²¹ J. Perszon, *Kalwaria Wejherowska jako sanktuarium i cel pielgrzymek na Kaszubach w kontekście kultury ludowej*, W: *Wejherowo. Dzieje, kultura, środowisko. Materiały z konferencji naukowej Wejherowo 28-29.05.1993*, Wejherowo 1993.

²² G. A. Kustusz OFM, *Święte Góry Wejherowskie*, Gdynia 1991.

²³ G. A. Kustusz OFM, *Zarys dziejów Kalwarii Wejherowskiej*, W: *Modlitewnik Wejherowski*, Pelplin 1973, Katowice 1974, 1981, Poznań 2006.

²⁴ G. A. Kustusz OFM, *Czy Kościierzyna pielgrzymuje od 300 lat na Wejherowską Kalwarię?*, W: „*Studia Pelplińskie*”, T. VI, Pelplin 1975. Por. *Genius loci...*, *op. cit.*

²⁵ G. A. Kustusz OFM, *Pielgrzymka Sztolcenerska, a potem i obecnie oliwska*, W: „*Acta Cassubiana*”, t. I, Gdańsk 1999.

²⁶ G. A. Kustusz OFM, *Wejherowskie modlitewniki kalwaryjskie*, W: „*Studia Pelplińskie*”, R.

Majkowskiego z Kalwarią Wejherowską²⁷ oraz funduszu frydlandzkiego ustanowionego przez Fundatora Jakuba Wejhera jako zabezpieczenia corocznych prowizji dla klasztoru wejherowskiego na utrzymanie Kalwarii²⁸. Wybrany materiał z przytoczonego powyżej zasobu bibliograficznego na temat Kalwarii opublikowany został wraz z innymi przyczynkami do najstarszych dziejów Wejherowa w książce *Genius loci*, wyborze pism Ojca Gaudentego Kustusza²⁹.

Dotychczasowy dorobek historiograficzny, w tym źródłowe przyczynki i syntezy Ojca Gaudentego są dziś dość komfortowym fundamentem dla dalszych prac badawczych nad historycznym fenomenem religijnym i kulturowym Kalwarii Wejherowskiej. Zmierzać one powinny do pełniejszego ukazania intencji powołania fundacji kalwaryjskiej w konkretnym środowisku i otoczeniu w nowo powstałym mieście. Fundacji przyjętej przez Kapitułę Zakonu „w Kaszubach” i nazwanej przez ówczesnych Ojców Prowincji w konkretnej rzeczywistości „Kalwarią Pruską”³⁰. Badania te mogą się przyczynić do wyjaśnienia tej szeroko zakrojonej zbiorowej akcji procesu fundacyjnego, czego wyrazem było nazwanie Kalwarii Wejherowskiej jeszcze w 1804 roku „Judyckimi Kaplicami”³¹. Gruntowniejszego podjęcia wymaga też w perspektywie historycznej kwestia współistnienia i wzajemnego oddziaływania miasta i kalwarii, czego nie sposób dokonać rzetelnie bez monografii parafii wejherowskiej i monografii wejherowskiego klasztoru. Dalej też prowadzone powinny być wszelkie studia nad będącym owocem misji wejherowskiego ośrodka franciszkańskiego, kalwaryjskim świadectwem wiary pośród zarówno polskiego jak i niemieckiego

1976; G.A. Kustusz OFM, *Kalwaryjski wejherowski*, W: „Pomerania”, R. XVI, 1979, nr 9.

²⁷ G. A. Kustusz OFM, *Judycki Mateusz Jan ks. (1603-1667)*, W: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 2, G-K, Gdańsk 1994; Tegoż, *Ksiądz Mateusz Jan Judycki i jego związki z placówką Reformatów w Wejherowie oraz Kalwarią Wejherowską (ze szczególnym uwzględnieniem tzw. mapy Judyckiego)*, W: *Genius loci...*, op. cit.; Tegoż, *Kalwaria Wejherowska a Aleksander Majkowski*, W: *Życie i twórczość Aleksandra Majkowskiego*, Red. J. Borzyszkowski, Wejherowo, 1997.

²⁸ G. A. Kustusz OFM, *Fundusz Frydlandzki dla Kalwarii Wejherowskiej*, W: *Genius loci...*, op. cit..

²⁹ Por. przypis 2.

³⁰ Additament do kronik Braci Mniejszych S. Franciszka albo Genealogia Reformy do Królestwa Polskiego za konsensem Stolicy Apostolskiej wyprowadzonej, y Erekcją dwóch Prowincji Mało-y Wielkopolskiej, utwierdzonej. Wywiedziona przez X. Alexego Koralewicza Zakonu O.S. Franciszka Reformata, Warszawa 1722, s. 39 i nn.

³¹ S. Klein, *Sprawa autorstwa łaskami słynącego Obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej*, „Studia Pelplińskie”, T. XIV, Pelplin 1983, s.325; K. Derc, *Ciekawostki historyczne Wejherowa*, Wejherowo 1970, s. 31-32. Maszynopis w zbiorach Archiwum parafii Trójcy św. w Wejherowie.

żywołu miasta i regionu. Wzór i postawa Ojca Gaudentego pozostają wystarczającą zachętą do podejmowania powyższego. Wraz z dokonaniem przy dofinansowaniu ze środków unijnych gruntownym remontem kaplic kalwaryjskich³², środowiskowymi inicjatywami budowy kolejnych kaplic programu kalwaryjnego³³ oraz rozwijającym się nieustannie ruchem pielgrzymkowym stanowią też kolejną wiosnę dla wejherowskiego sanktuarium pasyjnego.

IV. „Podziwiałem dziwne w tym zrządzenie Opatrzności Bożej”, zaświadczył korząc się przed tą Tajemnicą wierny w swoim opisie kronikarz, ojciec Grzegorz Gdański. „Jaśnie Wielmożny Fundator zapalony miłością Boga i gorliwością o zbawienie dusz nieśmiertelnych... W trosce o prawdziwą wiarę... Dla jej rozszerzenia mocno i skutecznie... Aby Majestat Boga... bardziej był uwielbiony nieustannymi pieniami i dziękczynieniem, sprowadził do miasta zakonników, którym wybudował klasztor i kościół na cześć Najświętszej Maryi Panny i Jej Matki, św. Anny”³⁴. Taką genealogią legitymuje się wejherowski kult Najświętszej Maryi Panny przynależny immanentnie do programu duszpastersko ideowego franciszkańskiego sanktuarium kalwaryjskiego.

W konkretnej rzeczywistości tworzonego w Wejherowskiej Woli ośrodka, Ojcowie i Bracia Reformaci programowo ofiarowali się Najświętszej Maryi Pannie. Potęgując miłość i nabożeństwo do Matki Bożej przewodnim swoim sztandarem wnieśli i rozwinęli cześć dla klejnotu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Tak ukierunkowane nabożeństwo nakazywało umieszczać we wszystkich klasztorach reformackich Jej artystyczne wyobrażenia³⁵. Z drugiej strony naturalną była wówczas świadomość wiernych, by zwracać się do z modlitwą do konkretnego, dobrze znanego sobie świętego obrazu. Szukano więc spotkania z Bogurodzicą,

³² Projekt grantowy ogranicza się w znakomitej większości do remontu kaplic. Śmiałą jego kontynuacją byłaby rekonstrukcja zatraconego na znacznych odcinkach historycznego założenia Kalwarii.

³³ W 2004 roku dzieło budowy „Kapliczki Matki Boskiej Wejherowskiej” podjęło Stowarzyszenie budowy kapliczki wotywniej Patronki Powiatu Wejherowskiego-Matki Bożej Wejherowskiej. W 2007 roku dzieło budowy „Kapliczki Bramy Piaśnickiej-Mauzoleum Ojczyzny” podjęło Stowarzyszenie Rodzina Piaśnicka w Wejherowie.

³⁴ *Liber seu Matricula...*, op.cit, s. 52, 60, 92-96.

³⁵ *Schematyzm Prowincji Franciszkanów Reformatorów w Polsce – 1971*, red. G. Wiśniowski, Kraków 1971, s. 33-34, 37, 41-42.

aby w zasięgu matczynej obecności Tej która uwierzyła znaleźć umocnienie swojej własnej wiary. Szukano Jej obrazu, który sam w sobie miał udział w naturze wyobrażanej postaci. Który był cudowny i cudowność tę potwierdzał. Znalaziono go szczęśliwie w kościele klasztorным, gdzie świadomi odpowiedzialności za wiernych Ojcowie Reformaci umieścili go nabożnie w bocznym ołtarzu i przez stulecia swojej posługi, nabożeństwem, wiernością i pracą ubogacali koronę chwały Matki Najświętszej³⁶.

Jak wskazano powyżej, wzoru Nowej Jerozolimy w XVII wiecznym środowisku ośrodka kalwaryjskiego upatrywano bardzo konkretnie i praktycznie w XXI i XXII rozdziale *Apokalipsy*. Apokaliptyczna Jerozolima była piękna jak Oblubienica zdobna w klejnoty. Oblubienica zwiastowana Izraelowi i w pełni zrealizowana przez Maryję. W tym nurcie, tworzona na podstawie Apokalipsy literatura wizyjna, określała źródłem szczęścia mieszkańców Nowego Jeruzalem, obok bliskości Boga, rozkosz pięciu zmysłów. Pośród nich, zmysł wzroku znajdował szczególne ukontentowanie w widoku Chrystusa i Matki Boskiej³⁷. Jest dla wierzących prawdą niepodważalną, że Bóg jest wszędzie i można Go znaleźć wszędzie. Ale nie ma takiego miejsca, gdzie stworzenie mogłoby Go znaleźć bliżej jak przy Maryi, przy Jego Matce. Tak to w konkretnej rzeczywistości tworzenia wejherowskiego sanktuarium, prawda Ewangelii, jerozolimska rzeczywistość i Apokaliptyczna wizja wspólnie zobowiązywały, aby należycie i wiernie wyeksponować rolę Maryi na urządzonej w Wejherowie Kalwarii. Rolę, będącą jedną z cech Zbawczego planu Boga. Jego woli Zbawiania człowieka przez człowieka. Maryja obecna na Kalwarii nie była do Zbawienia konieczna. Jej własny udział polegał na dobrowolnym Matczynym Współcierpieniu. Maryja cierpiała Jego cierpieniami. Wypełniała jednak przy tym realne Posłannictwo. Bóg chciał bowiem w swojej łaskawości jak najściślej włączyć ludzi odkupionych w realizację dzieła Zbawienia a Maryję powołał do tak wzniosłej funkcji dlatego, że jest Pierwszą z Odkupionych i dlatego, że została Odkupiona w sposób doskonalszy niż inni. Maryja, Doskonałości bez skazy, przyjmuje więc funkcję reprezentantki ludzi. Jedynie współpraca Tej, która została zachowana od wszelkiej zmyzy, Niepokalanie Poczętej, mogła być włączona w fundament Zbawienia. Maryja obecna na Kalwarii

³⁶ J. Kumala MIC, *Jak przyjąć Matkę Naszego Pana ? Pięć medytacji maryjnych*, Warszawa 1995, s. 6; Z. Kuchnowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 261; L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 219.

³⁷ Por przypis 8; M. T. Huguet, *Miriam a Izrael. Misterium Oblubienicy*, Warszawa 1996, s. 10-11.

wyraża więc włączenie społeczności Kościoła w Ofiarę Zbawienia. Tak prezentowana i postrzegana postać Maryi sprawia, że całą fundację wejherowską wyróżnia wśród okolicznych sanktuariów pielęgnowana cześć Matki Boskiej Kalwaryjskiej. Stąd też o wejherowskim kulcie maryjnym mówi się, że jego tradycja jest równie wiekowa co tradycja kalwaryjska³⁸. Wnikliwe zagłębienie w przebogatym źródle teologii Misterium Męki Pańskiej, poprawne odczytanie intencji, nauki i przesłania płynącego z Golgoty odkrywa obok podstawowego, prawdę drugiego tytułu sanktuarium wejherowskiego. Tytułu sanktuarium maryjnego, które zgodnie ze słowami Papieża Jana Pawła II jest przedłużeniem wydarzeń z Kalwarii³⁹.

Ze względu na stałą dostępność i obecność, klasztorny obraz Niepokalanej z bocznego ołtarza Najświętszej Maryi Panny aż do połowy XIX wieku nie był przedmiotem badań historycznych i naukowego poznania. Zadania nauki spełniała tu i zastępowała wiara ludu sprawiając, że z biegiem lat, na przestrzeni trzech stuleci, cześć oddawaną Maryi w każdym miejscu Wejherowskiej Jerozolimy kojarzono coraz ściślej z klasztorным obrazem Niepokalanej. Jednocześnie cześć oddawana Maryi w Jej klasztorным wizerunku skupiać zaczęła w sobie pełnię nabożeństwa maryjnego sanktuarium wejherowskiego. Wyrażono tę prawdę najprawdopodobniej już w XVIII wieku przy okazji przebudowy i rekonstrukcji maryjnego ołtarza, umieszczając w jego wystroju kartusz z inskrypcją *BVM Weiheropoliensis* – Błogosławionej Maryi Dziewicy Wejherowskiej⁴⁰. Potęgowała się przy tym świadomość i przekonanie ludu o szczególnej łaskawości tego maryjnego wizerunku. Jak wykazała przeprowadzona ekspertyza konserwatorsko ikonograficzna, wizerunek Matki Bożej Wejherowskiej przedstawiał pierwotnie Matkę Bożą i Dzieciątka Jezus bez koron. Te domalowano w XVIII wieku, a cel tego zabiegu musiał być jednoznacznie rozumiany. Z potrzeby

³⁸ S. Klein, *Sprawa autorstwa...*, *op.cit.*, s. 324; G. A. Kustusz OFM, *Cześć Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp wejherowskich Wzgórz Kalwaryjskich w kościele Franciszkanów*, Wronki 1997, s. 3; por. R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, s. 211-213.

³⁹ Por. S. Rożej ZP, *Okaż się nam Matką. Rozważania i modlitwy nowenne*, Warszawa 1989, s. 194; *Cudowny Medalik wczoraj i dziś*, „Cahier Marials”, nr 127, tłumacz. E. Jogała, Kraków 1983, s. 41; R. J. Abramek OSPPE, *Tajemnica obecności Matki Bożej Jasnogórskiej w życiu Jana Pawła II*, W: *Jasnogórska Matka cudownej przemiany...*, *op. cit.*, s. 182.

⁴⁰ M. Lademann, *Historia kultu łaskami słynącego Obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej*, W: „Studia Pelplińskie”, T. XXX, Pelplin 2000, s. 122; G. A. Kustusz, *Święte Góry ...*, *op. cit.* s. 144; B. Warszycka, *Ekspertyza konserwatorska obrazu M. Boskiej Wejherowskiej*, Toruń 1997, s. 1. Maszynopis w zbiorach Archiwum Klasztornego w Wejherowie.

okazania wdzięczności za dowody wstawiennictwa i szczególnej łaskawości, dla większej czci i chwały cudownego wizerunku, obraz Matki Bożej Wejherowskiej został wówczas ręką malarza artysty i złotnika koronowany⁴¹.

Ojcowie Reformaci, po 229 latach ofiarnej, służebnej i owocnej misji apostołskiej zmuszeni zostali w 1875 roku do definitywnego opuszczenia swojego kościoła, Kalwarii i Wejherowa. Okaleczone tym Święte Miasto cierpiało w milczeniu, trwając w wierności Panu Bogu i nabożeństwu do Matki Najświętszej. Wzór i przykład czerpano z Maryi, która w swoim życiu także Współcierpiała. Po kolejnych 71 latach, Ojcowie Franciszkanie szczęśliwie powrócili do Wejherowa. Przejmując z powrotem część klasztoru, kościół św. Anny i Kalwarię, witani przez wytrwały w wierze wejherowski i kaszubski lud, zastali również Maryję, obecną i czekającą. Wyrażając swojej Pani i Patronce wdzięczność za łaskę powrotu, podjęli kontynuację historycznie i teologicznie uzasadnionego kultu maryjnego. Postanowili rozszerzać jego zasięg i wzbogacać różnorodnością form. Tym samym kalwaryjskie sanktuarium franciszkańskie zapisało się żywym uczestnictwem w nowym zrywie pobożności i uwielbienia Maryi przechodzącym przez nasz kraj i Wejherowo po II Wojnie Światowej⁴².

W nurcie tych działań rozbudzać zaczęły się zainteresowania przeszłością wizerunku otoczonego czcią i wdzięcznością za liczne dowody łaskawości. Jednocześnie, zainteresowania te motywowane były dążeniem do zgromadzenia wiarygodnej dokumentacji koniecznej dla uzasadnienia: *gratias refungens* – sławy płynącej z dowodnej łaskawości, *antiquitas originis* – wieloletniego pochodzenia i znacznej wartości artystycznej oraz *cultus eximius et antiquus* – czci odbieranej wybitnie albo przez długi okres. Dokumentacja ta była konieczna dla uzasadnienia wniosku o koronację papieską obrazu, uznawanego już powszechnie za cudowny w Wejherowie i szerokim środowisku oddziaływania sanktuarium wejherowskiego⁴³.

Pionierem działań w tym kierunku był Ojciec Salwator Augustyniak OFM, pod którego piórem sporządzone zostało pierwsze pisane wspomnienie o kulcie Matki Bożej w kościele Franciszkanów w Wejherowie⁴⁴. Kata-

⁴¹ M. Lademann, *Koronacja papieska łaskami słynącego obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej*, W: „Universitas Gedanensis”, Nr 21-22, Gdańsk 2000, s. 117; B. Warszucka, *ibidem*, s. 3.

⁴² G. A. Kustusz OFM, *Cześć Matki Bożej z Dzieciątkiem ...*, *op. cit.*, s. 5.

⁴³ Por. J. Miazek, *Nowy obrzęd koronacji obrazu Matki Bożej*, „Collectanea Theologica”, R. 1982, Warszawa 1982, s. 73, 81.

⁴⁴ S. Augustyniak OFM, *Krótkie wspomnienie o kulcie Matki Bożej w kościele Franciszkanów w Wejherowie*, Poznań 1976. Maszynopis w zbiorach Archiwum Klasztornego w Wejherowie.

log naukowych opracowań o Wejherowskiej Matce Bożej otworzył ks. Jerzy Więckowiak przedstawiając fachowy opis ikonograficzny wizerunku ⁴⁵ oraz Stanisław Klein podejmując próbę ustalenia autorstwa obrazu ⁴⁶. Następnie ks. Andrzej Pietrasik TChr i Dorota Szymerowska podjęli pierwsze próby opracowania dziejów kultu Matki Bożej Wejherowskiej jako Królowej Jerozolimy Kaszubskiej ⁴⁷. Podjęte zostało też cenne świadectwo dokumentowania dla potomnych współczesnych dziejów kultu Matki Bożej Wejherowskiej. Zadanie prowadzenia bieżącej kroniki restytuowanego klasztoru Franciszkanów w Wejherowie podjęte w 1947 roku przez Ojca Edwarda Frankiewicza OFM kontynuuje po dziś dzień Ojciec Emilian Borucki OFM, a w wymiarze maryjnym poszerzył je w sposób niemożliwy do przecenienia, wspomniany wyżej Stanisław Klein, długoletni organista i ceremoniarz wejherowskiego sanktuarium ⁴⁸. Bibliografię cudownego wizerunku uzupełniają dwie fachowe i kompetentne ekspertyzy konserwatorskie ⁴⁹.

W tym to okresie, prace badawcze nad dziejami obecności i kultu obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej pogłębił i finalizował Ojciec Gaudenty. Jako pierwszy nakreślił syntetyczny zarys kultu Matki Bożej z Dzieciątkiem w kościele Franciszkanów u stóp Wejherowskich Wzgórz Kalwaryjskich ⁵⁰. Następnie pracę tę umieścił w szerokim kontekście czci Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp Wejherowskich Wzgórz Kalwaryjskich w kościele Franciszkanów ⁵¹ oraz wykładzie Kultu Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp Kalwarii

⁴⁵ J. Więckowiak, *Kalwaria Wejherowska...*, op. cit..

⁴⁶ S. Klein, *Sprawa autorstwa ...*, op. cit..

⁴⁷ A. Pietrasik TChr, *Kult Matki Bożej Wejherowskiej Królowej Jerozolimy Kaszubskiej*, Lublin 1985. Maszynopis; D. Szymerowska, *Dzieje kultu Matki Bożej Wejherowskiej*, Gdynia 1998. Maszynopis.

⁴⁸ S. Klein, *Franciszkanie w służbie Pani Wejherowskiej, T. I-VIII (1981-1987)*. Komplet tomów w posiadania autora.

⁴⁹ B. Warszycka, A. Warszycki, *Matka Boska Wejherowska. Dokumentacja konserwatorska*, Toruń 1989; B. Warszycka, op. cit. Maszynopisy w zbiorach Archiwum Klasztornego w Wejherowie.

⁵⁰ G. A. Kustusz OFM, *Zarys kultu Matki Bożej z Dzieciątkiem w kościele Franciszkanów u stóp Wejherowskich Wzgórz Kalwaryjskich*, Panewniki 1985. Maszynopis.

⁵¹ G. A. Kustusz OFM, *Cześć Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp Wejherowskich Wzgórz Kalwaryjskich w kościele Franciszkanów ze szczególnym uwzględnieniem lat 1962-1987*, W: Przewodniczka. *Kult Matki Boskiej w Polsce od Lumen Gentium do Redemptoris Mater 1964-1987. Akta VI Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego. Częstochowa-Jana Góra 20-23 IX 1990*, Jasna Góra-Częstochowa 1994; Tegoż, *Cześć Matki Bożej z Dzieciątkiem ...*, op. cit., por przypis 38.

w kościele Franciszkanów w Wejherowie⁵². Konsekwentnie publikował i rozpowszechniał efekty wieloletnich badań źródłowych i analitycznych, trudnych ze względu na ograniczony zasób materiału. W pracy tej okazało się w pełni mistrzostwo warsztatowe i metodologiczne Ojca Gaudentego oraz jego charyzmatyczny dar rozpoznawania przeszłości w obszarze tradycji i głębokiej wiary. Obfite plony sianego przez lata nabożeństwa do Wejherowskiej Matki Bożej oraz naukowe opracowania legitymowały Ojca Gaudentego do przewodniczenia pracom dokumentacji wniosku o szaszczytną koronację papieską wejherowskiego wizerunku. Pracom tym przewodniczył nawet w okresie choroby, a jego ustalenia stały się podstawą materiału dowodowego wniosku o papieskie korony, przedłożonego Jego Ekscelencji Księdzu Arcybiskupowi⁵³.

Tak więc spośród żyznego plonu licznych *Mariana* Ojca Gaudentego wyrósł kłos najpełniejszy, papieskie korony, na których przecież nic się nie kończy, ale w pewnym sensie – wszystko zaczyna. Ojciec Gaudenty niestrudzenie i wytrwale prowadził nas przez lata na ten szczyt, i na tym szczycie już pozostajemy. Staliśmy się arystokracją, a arystokracja to nie obraz malowany przez historiografię marksistowską, to społeczny i moralny fundament inicjatywy i odpowiedzialności. Odpowiedzialności indywidualnej i zbiorowej za Koronowany Wizerunek Wejherowskiej Matki Bożej, który nie został nam tylko dany, ale zgodnie z nauczaniem Jana Pawła Wielkiego – zadany. Zadany środowisku i Kościołowi Miasta Wejherowa i Pomorza u progu III Tysiąclecia wielkim darem – do leczenia, skoro ubogacony szczególną łaską uzdrowienia na duszy i na ciele⁵⁴. W tym miejscu stwierdzić należy, że Ojciec Gaudenty wielce się przyczynił, Coś wielkiego nam załatwił. Za wstawiennictwem Wejherowskiej Matki Bożej, z niezmiernej łaskowości Bożej, wielu z nas zaświadcza dziś o uzdrowieniach duszy, a Ojciec Gwardian informuje z ambony o uzdrowieniach ciała.

Dotychczasowy dorobek historiograficzny, w tym syntezy Ojca Gaudentego, stanowią wystarczającą podstawę dla dalszych prac badawczych

⁵² G. A. Kustusz OFM, *Kult Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp Kalwarii w Kościele Franciszkanów w Wejherowie*, W: *Kult Matki Bożej na Kaszubach i Pomorzu. Studia nad kulturą religijną Kaszubów i Pomorzan. Materiały z sympozjum mariologicznego w Wejherowie 17-18 maja 1999 r.*, red. G. A. Kustusz OFM, B. J. Soiński OFM, Wejherowo 1999.

⁵³ Por. E. Urbaniak OFM, G. A. Kustusz OFM, *Matka Boża Wejherowska. Krótki zarys historyczny stynącego łaskami Obrazu Matki Bożej Wejherowskiej*, Wejherowo 1997; *Maryja Wejherowska*, W: *Msza św. pod przewodnictwem Ojca Świętego Jana Pawła II. Sopot 5.06.1999*, Gdańsk 1999, s. 149-154; M. Lademann, *Koronacja papieska...*, op. cit..

⁵⁴ Por. *Kult Matki Bożej na Kaszubach i Pomorzu. ...*, op. cit., s. 15, 18.

nad historycznym i współczesnym fenomenem religijnym, kulturowym i kultowym łaskami słynącego wizerunku. Sam moment koronacji papieskiej Pani Wejherowskiej okazał się dogodnym momentem dla kronikarskiego opisu uroczystości koronacyjnych⁵⁵ jak i prób całościowego opisu procesu koronacji i historii kultu Obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej⁵⁶. Ojciec Gaudenty dał też zielone światło dla dalszych poszukiwań w obszarze genealogii kultu i pochodzenia cudownego Obrazu, szczególnie na kierunkach głębokiego nabożeństwa maryjnego drugiej żony Jakuba Wejhera Joanny Katarzyny z Radziwiłłów, jej testamentu, weneckich mistrzów zamku malborskiego czy widocznych do dziś na cudownym wizerunku gwiazd sześcioramiennych. Świadectwem dla przyszłych pokoleń należy też kontynuować zadanie dokumentowania współczesnych świadectw cudowności i łaskowości Koronowanej Wejherowskiej Matki Bożej. Jednocześnie nie należy zatracać czujności i wytrwałości w poszukiwaniach wiarygodnych świadectw kultu i łaskowości Wejherowskiej Matki Bożej z przeszłości.

V. W zakończeniu należy wskazać na zwięzłe i wartościujące podsumowanie związku Ojca Gaudentego Kustusza z Kalwarią Wejherowską i koronacją Obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej. Przedstawiony materiał uprawnia do autorytatywnego stwierdzenia, że syntezy badań, studiów i przemyśleń Ojca Gaudentego stały się aksjomatami, wyrażonymi przez niego w sposób niedościgniony i pełny tytułem „Świętych Gór Wejherowskich” dla Kalwarii Wejherowskiej i „Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp Wejherowskiej Kalwarii w kościele Franciszkanów” dla kultu Wejherowskiej Matki Bożej. Tytulatura ta, konsekwentnym i trwałym posiewem katechetycznym i naukowym Ojca Gaudentego, zajęła stałe miejsce w historiografii miasta Wejherowa, wejherowskiego sanktuarium oraz historiografii kościelnej i franciszkańskiej.

Lokalizacja czci Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp wejherowskich Wzgórz Kalwaryjskich w kościele Franciszkanów oraz konsekwentne i trwałe powiązanie wejherowskiego kultu Najświętszej Maryi Panny z Kalwarią to charakterystyczny i odpowiedzialny ryt historycznych, historiozoficznych, teologicznych, mariologicznych, zainteresowań badawczych Ojca

⁵⁵ A. R. Sikora OFM, *Koronacja Obrazu Matki Bożej Wejherowskiej. Sopot-Wejherowo 5-6 czerwca 1999 r.*, Wejherowo 2000.

⁵⁶ M. Lademann, *Historia kultu...*, op. cit.; Tegoż, *Koronacja papieska...*, op. cit..

Gaudentego Kalwarią Wejherowską i Wejherowską Matką Bożą. Ryt, który wytycza perspektywę i możliwości pogłębiania studiów w obszarze tych obu, tak immanentnie związanych ze sobą w Wejherowie obszarów kultu i poznania. Próbnymi podejmowanymi w tym kierunku są między innymi opracowania na temat obecności Matki Bożej w założeniu i nabożeństwach Kalwarii Wejherowskiej oraz antropologii kultu cudownego Obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej⁵⁷.

VI. Z Ojcem Gaudentym spotkałem się osobiście w czasie, gdy zdobywał on już szczyty swojej trzeciej, ostatniej życiowej Kalwarii⁵⁸. Jako wejherowski historyk, postanowiłem zmierzyć się z postulatami badawczymi wyznaczonymi przez profesora Gerarda Labudę miłośnikom najstarszych dziejów Wejherowa⁵⁹. Już wstępne rozpoznanie stanu badań w tej dziedzinie zorientowało mnie na historyka zakonnego, o którym żywa była pamięć zwłaszcza w parafii św. Anny w Wejherowie.

Z czasem udało mi się dotrzeć do Ojca Gaudentego, spotkać się z nim niejednokrotnie w klasztorze w Wejherowie i Poznaniu. W celi ojca Gaudentego mogłem wymieniać uwagi na temat wejherowskich faktów i mitów, eksplorować znane i nowo wydobyte źródła. Konfrontować koncepcje i stanowiska. Wzbudzone zaufanie i nierzadko współpraca sprawiły, że Ojciec Gaudenty był pierwszym recenzentem moich opracowań na temat wejherowskich podziemi⁶⁰, klasztornej biblioteki⁶¹, kultu⁶² i koronacji⁶³ cudownego Obrazu Matki Bożej Wejherowskiej. Szczęśliwie zdążyliśmy też wspólnie ustalić metodologię i konspekty monograficznego opracowania dziejów klasztoru wejherowskiego i tak bliskiej Jego sercu monografii Jakuba Wejhera.

⁵⁷ M. Lademann, *Antropologia kultu Matki Boskiej Wejherowskiej. Komunikat autorski*, W: *Kult Matki Bożej na Kaszubach i Pomorzu. ...*, op. cit..

⁵⁸ A. R. Sikora OFM, *Trzy Kalwarie ...*, op. cit..

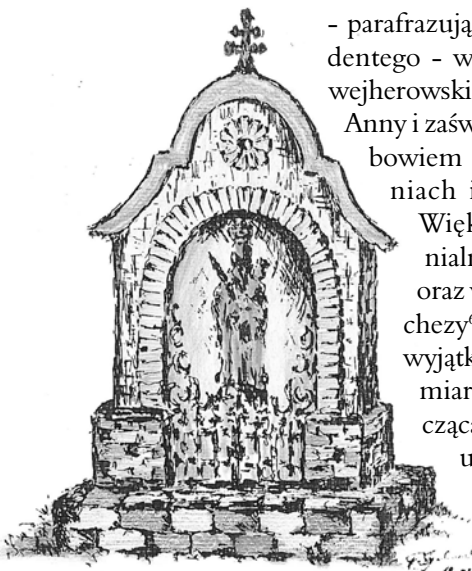
⁵⁹ Por. G. Labuda, *Pierwsze lata dziejów Wejherowa w świetle „Kroniki franciszkanów wejherowskich” o. Grzegorza Gdańskiego*, W: *Najstarsze dzieje Wejherowa. Materiały z sesji naukowej*, red. R. Osowicka, Wejherowo 1988.

⁶⁰ M. Lademann, *Krypty grzebalne kościoła klasztorowego w Wejherowie*, W: „Universitas Gedanensis”, Nr 15, Gdańsk 1996.

⁶¹ Tegoż, *Biblioteka klasztoru ...*, op. cit. Por. przypis 12.

⁶² Tegoż, *Historia kultu ...*, op. cit. Por. Przypis 40; Tegoż, *Antropologia kultu...*, op. cit. Por. przypis 57.

⁶³ Tegoż, *Koronacja papieska ...*, op. cit. Por. Przypis 41.



*Kaplica Kalwaryjska Matki Bożej
Wejherowskiej*

Dziś dumny jestem z tego, że mogę - parafrazując słowa samego Mistrza Gaudentego - wystąpić jako świecki, *Civis*⁶⁴, wejherowski obywatel, parafianin od świętej Anny i zaświadczyć. Mniej ludzi wiedziało bowiem o jego żmudnych poszukiwaniach i ustaleniach historycznych.

Większość pamięta jego ceremonialnie przykładne nabożeństwa⁶⁵ oraz wymagające i sugestywne katechezy⁶⁶. Bliscy i znajomi wspominają wyjątkową pokorę tego niepośledniej miary naukowca. Szczególną milczącą gotowością do słuchania tego uznanego kaznodziei i retora.

Cechami tymi wyrażał Ojciec Gaudenty przez lata swoje życiowe *Credo*. Równoważone w proporcjach i kolejności osobiste *Fides et Ratio*, tak pięknie zdefiniowane w katechezie papieskiej encykliki⁶⁷. Pozostał

w naszej pamięci referujący o zasługach Jakuba Wejhera i sławiący urodę Maryi. Przechadzający się klasztornym krużgankiem z założonym kapturem mimo upalnego lata kolejny w szeregu wielkich Wejherowian i wiarygodny z przekazem ojca Albina Bronisława Sroki⁶⁸ autentyczny Brat Mniejszy, prawdziwy Reformata.

⁶⁴ Por. G. A. Kustusz OFM, *Głos w dyskusji*, W: *Najstarsze dzieje Wejherowa ...*, op. cit., s. 115.

⁶⁵ A. R. Sikora OFM, *Trzy Kalwarie ...*, op. cit. Por. przypis 3.

⁶⁶ Por. G. A. Kustusz OFM, *Przemówienie okolicznościowe wygłoszone w 325 rocznicę śmierci Jakuba Wejhera w klasztorze Franciszkanów-Wejherowo 20 lutego 1982 r.*, W: *Genius loci...*, op. cit.; także W: S. Klein, *350 Rocznica Śmierci Wielce Wielmożnego Pana Jakuba Wejhera Fundatora Kościołów, Kalwarii i Założyciela Miasta*. Wydanie okolicznościowe, Wejherowo 2007.

⁶⁷ Ojciec Święty Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków 1998.

⁶⁸ A. B. Sroka OFM, *Prawo i życie polskich reformatów. W 350 rocznicę powstania 1623-1973*, Kraków 1975.

Architektoniczny wyraz historycznych, historiozoficznych, teologicznych i mariologicznych zainteresowań badawczych Ojca Gaudentego Kalwarią Wejherowską i Wejherowską Matką Bożą oraz konsekwentnego i trwałego powiązania wejherowskiego kultu Najświętszej Maryi Panny z Kalwarią.

Projekt Pana Franciszka Sychowskiego z Wejherowa, wypracowany wspólnie z Ojcem Gaudentym Kustuszem OFM w nurcie programu ideowego powrotu do lokalnych wspólnot figur ołtarza papieskiego na sopockim hipodromie z 1999 roku ⁶⁹.

⁶⁹ Por. przypis 33.

Studia z Filozofii Polskiej, red. Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński, Wydawnictwo «scriptum», tom 1, Bielsko-Biała – Kraków 2006, ss. 336; tom 2, Bielsko-Biała – Kraków 2007, ss. 412

(...i ciąg dalszy zapewne nastąpi).

Niezmiernie cenną inicjatywę podjęto stosunkowo niedawno na południu naszego kraju, powołując do istnienia serię *Studiów z Filozofii Polskiej*. Staraniem Redaktorów serii – Marka Rembierza i Krzysztofa Ślezińskiego – przy wydatnym wsparciu ze strony szacownej Rady Programowej i z pomocą Cieszyńskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Instytutu Teologicznego im. Św. Jana Kantego w Bielsku-Białej, uruchomiono systematyczne studia nad dorobkiem polskiej filozofii. „Pomysł na tego rodzaju monografię – czytamy w redakcyjnym wstępie do tomu pierwszego – zrodził się w trakcie żywo prowadzonych dyskusji nad problemami podejmowanymi przez polskich filozofów oraz zasadnością stosowania nazwy «filozofia polska»” (t. 1, s. 5). Kontynuując to dzieło – podkreślają Redaktorzy – „chcemy przyczynić się do «twórczego kultywowania» szacunku dla naszej myśli i zarazem do podnoszenia jakości uprawianej filozofii systematycznej. Jesteśmy bowiem przekonani, że powinny być prowadzone dalsze badania (publikacje i dyskusje) dotyczące dziedzictwa polskiej myśli, które mogą skutkować nowymi studiami w zakresie filozofii systematycznej” (t. 2, s. 6).

Dokonywany poniżej przegląd treści obu anonsowanych tomów w żadnym wypadku nie jest wyczerpujący. Na takową, wyczerpującą, a przy tym racjonalno-krytyczną recenzję zebranego materiału, nie pozwalają ograniczone kompetencje piszącego te słowa. Zasadne jest chyba jednak przewidywanie, że i niniejszy – podmiotowymi zainteresowaniamiznaczony i niezmiernie wybiórczy – ogląd zawartości *Studiów*, stanowić może skromny chociażby przyczynek do lepszego poznania zebranego w nich materiału i skuteczną zachętę do ich samodzielnej lektury.

Pierwszy tom *Studiów*, opatrzony słowem wstępnym Władysława Stróżewskiego i Jana Woleńskiego, zawiera teksty zebrane w ośmiu grupach, podejmujących kolejno problematykę filozoficzną: Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, neotomizmu, fenomenologii, myśli Floriana Znanieckiego,

filozofii przyrody i filozofii nauki, myśli antropologicznej i społecznej, dydaktyki filozofii i archiwum myśli filozoficznej. Znajdziemy tu między innymi: (a) przypomnienie systemowych poszukiwań filozoficznych Mariana Borowskiego [1879-1938] i podkreślone jego pouczenie, że *nie ma życia bez ideałów, poza nie wychodzących* (Dariusz Barbaszyński, *W poszukiwaniu filozoficznego systemu. Refleksja Mariana Borowskiego*, s. 83-93, tu s. 92); (b) ideę akodeksowej etyki normatywnej reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej i wskazanie na rolę „autonomicznego sumienia ludzkiego jako wyznacznika postępowania moralnego” (Danuta Ślęczek-Czakon, *Etyka w szkole lwowsko-warszawskiej*, s. 95-112, tu s. 111) – wszak założenie, że „ludzie potrafią porozumieć się w sprawach elementarnych wartości niezależnie od różnic kulturowych, światopoglądowych” (tamże, s. 112) nie jest odkryciem naszych ‘politycznie poprawnych’ czasów; (c) pouczające, zaczerpnięte od Zygmunta Dulczewskiego, przypomnienie postawy Floriana Znanickiego [1882-1958], którego rozmówca „nigdy nie odczuł, że jest traktowany jako *jeden z wielu*, lecz [wiedział, że jest traktowany] jako *niepowtarzalna indywidualność*”, i który – dzięki taktowi i urokowi profesora – nabierał „szacunku dla swojej własnej osoby”, pamiętając przy tym, że życzliwość, wyrozumiałość i takt Znanickiego w jego postępowaniu ze studentami nie oznaczają jakichkolwiek ustępstw w utrzymywaniu wysokiego poziomu pracy uniwersyteckiej (por. Tomasz Knapik, *Człowiek w filozoficznej refleksji Floriana Znanickiego*, s. 181-195, tu s. 182); (d) omówienie Czesława Znamierowskiego [1888-1967] zasady życzliwości powszechnej i jego dość wymowne w dzisiejszej dobie słowa o władcy, dla którego byłoby najkorzystniej, „gdyby potrafił omamić tak życzliwość powszechną swoich poddanych, iżby wszelkie jego normy uznała za swoje; zdobyłby [wówczas] czujnego a niekosztownego strażnika swych praw w sercu każdego ze swych poddanych” (Lucjan Wroński, *Życzliwość powszechna i demokracja w ujęciu Czesława Znamierowskiego*, s. 279-290, tu s. 282); i (e) smutną konstatację, że po przemianach roku 1989 w Polsce edukacja filozoficzna wciąż nie może wrócić do należnego jej miejsca w systemie kształcenia (Maciej Woźniczka, *Nauczanie filozofii w Polsce w I połowie XX wieku*, s. 293-328, tu s. 325). I tak oto, spośród dwudziestu dwóch artykułów zebranych w pierwszym tomie *Studiów z Filozofii Polskiej*, sięgnięto powyżej zaledwie do pięciu.

Drugi tom *Studiów*, poza wstępem redakcyjnym, zawiera dwadzieścia cztery teksty. I one zostały zebrane w grupach, wskazujących kolejno na:

krąg Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, neoscholastykę i neotomizm, fenomenologię Romana Ingardena, krąg badań historyczno-filozoficznych Stanisława Czajkowskiego, teorię poznania i filozofię nauki, antropologię i filozofię kultury, filozofię edukacji i dydaktykę filozofii, archiwum oraz filozoficzne warsztaty i debiuty. Na uwagę zasługują wszystkie artykuły, ale poniżej nawiązano jedynie do kilku wybranych. I tak oto: (a) omówienie pojęcia wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego [1889-1981] skłania autora tekstu do konkluzji, iż miejsce prawdy w etyce i estetyce zajmują odpowiednio „idealnie przedstawiane dobro i piękno, a w dziedzinie działań i decyzji – wola uwzględniania wartości oraz wiara w to, że nasze indywidualne oceny wartości, ich uogólnienia wyznaczające kryteria wartości oraz zasady stosowania tych kryteriów zmieniają się tak, że dobro i piękno coraz intensywniej przejawiają się w naszych czynach i wytworach” (Adam Jonkisz, *Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, s. 27-37, tu s. 37); (b) o Jacku Woronieckim [1878-1949] czytamy, że – czerpiąc z dorobku klasycznej myśli greckiej i myśli chrześcijańskiej – w harmonijną całość łączył to, „co w innych systemach jest często sobie przeciwstawiane: jednostkę i społeczeństwo, twórczy rozwój i szacunek dla uniwersalnych norm”; na tym tle niezwykle aktualnie rysuje się przewodnia myśl Woronieckiego „o nierozzerwalnym związku wychowania i moralności, pedagogiki i etyki”, będąca kluczowym ogniwem tzw. *pedagogia perennis*, „pozwalającej aplikować rozwiązania myślicieli klasycznych do współczesnych problemów w dziedzinie wychowania” (Imelda Chłodna, *Uniwersalizm tomizmu a uniwersalizm etyczny i pedagogiczny Jacka Woronieckiego OP*, s. 117-132, tu s. 131-132); (c) postawione jest pytanie: Czy istnieje, według Romana Ingardena, wiedza niewyraźalna? Poszukując odpowiedzi, autor tekstu zwraca uwagę na niewspółmierność zachodzącą „między językowymi środkami przedstawienia a tym, co przedstawiane”; podkreśla, że owa niewspółmierność charakterystyczna jest nie tylko dla tekstu dzieła literackiego – zajmującego „szczególne miejsce w badaniach filozoficznych Ingardena” – ale także „dla każdego opisu przedmiotów indywidualnych” (Krzysztof Stachewicz, *Język a poznanie. Wokół koncepcji Romana Ingardena*, s. 159-176, tu s. 174-175); (d) zastanawiając się nad możliwościami lepszego (z)rozumienia świata przyrody, czytamy o potrzebie metodycznej umiejętności „łączenia argumentów płynących z fizyki z argumentami płynącymi z filozofii”; przy czym, nie chodzi tu o (z)mieszanie, lecz o twórcze wykorzystanie wspomnianych argumentów

w procesie poznawczym, oparte na znajomości ich zasięgu i właściwej im wagi – wszak „to, czego nie rozumie filozof, a rozumie fizyk, i na odwrót, tworzy w konsekwencji ciekawą płaszczyzną interakcji” (Janusz Mączka, *Jak fizyk może współtworzyć środowisko filozoficzne? Na przykładzie Wilhelma Ostwalda, Władysława Natansona i Mariana Smoluchowskiego*, s. 237–252, tu s. 252); (e) przypomniana została *religia wartości* Henryka Elzenberga [1887–1967]: *homo ethicus*, według jego koncepcji, to człowiek, „któremu własna moralność jako szczególnie leży na sercu i który do niej dąży świadomie, oczywiście właśnie dlatego, że się całkiem w porządku nie czuje”; zarazem jednak olbrzymia większość ludzi – w jej Elzenbergowym oglądzie – „nie ma żadnych potrzeb aksjologicznych, a cóż dopiero «ontycznych». Jeżeli by nawet woleli nie umierać, to tylko po to, by się jeszcze i jeszcze pogapić na widowisko istnienia, po trosze i bez ryzyka w nim uczestniczyć, – no i tego się naplotkować”. Polska myśl religijna – pisze w konkluzji autor przywołanego tekstu – „nie miała swojego Angelusa Silesiusa, nie miała Mistra Eckharta i innych wysokiego lotu mistyków, miała jednakże H. Elzenberga. Nie było u nas krytyków religii na miarę Nietzschego, Sartre’a czy Bonhoeffera. Był jednakże Profesor, który równie przenikliwe rzeczy powiedział na temat «złe uszczęśliwionych» przez fatalnie aplikowane treści religijne” (Leszek Łysień, *Pomiędzy aksjologią a mistyką. Religia wartości Henryka Elzenberga*, s. 325–338, tu s. 326, 329, 338).

Wydaje się, że wynikająca z „potrzeby serca” praca na rzecz „samookreślenia się na «rynku» twórczości filozoficznej” jest dziś udziałem niejednego polskiego filozofa. Rysowanie własnej tożsamości intelektualnej w nawiązaniu do polskiej tradycji filozoficznej (por. t. 2, s. 7) można zaś traktować jako tym bardziej potrzebne, im większej ‘standaryzacji’, ‘uniformizacji’ i ‘konformizacji’ ulega, instytucjonalna zwłaszcza, filozofia. Wszak nie przystoi filozofowi *posłuszeństwo w myśleniu*, a znacząca lekcja na ten temat, pozostawiona w dorobku myśli rodzimej, zasługuje na permanentne odczytywanie. Skuteczną zachętę do krytycznego namysłu nad filozofią i własnym miejscem w jej uprawianiu odnajdujemy w *Studiach z Filozofii Polskiej*. I choć anonsowana seria znajduje się dopiero u początków swego filozoficznego oddziaływania, to jednak bez wątpienia już teraz stanowi cenne „forum spotkania i wymiany myśli we współczesnej debacie o filozofii polskiej i jej dziejach” (t. 1, s. 6).

Niestrudzony sługa prawdy, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, ss.176.

Prezentowana publikacja to piękny album-książka, który Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II poświęcił prof. M.A.Krąpcowi OP w osiemdziesiątą piątą rocznicę urodzin. Album wydało Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Jest on wydany w formacie nieco większym od A4 na papierze fotograficznym w najlepszym gatunku, oprawiony w okładkę twardą z ilustracją przedstawiającą Czcigodnego Jubilata M.A. Krąpca. Zdjęcia zawarte w albumie są czarno-białe oraz kolorowe. Opracowanie redakcyjne i graficzne niezwykle staranne, wzorcowe. Pod względem kolorystycznym album jest dziełem wykonanym po mistrzowsku. Zawiera on 139 odbitek fotograficznych, które przedstawiają Jubilata podczas różnych uroczystości, doskonale dokumentują jego bogate, aktywne, pracowite życie. Tekst objaśniający zdjęcia znajduje się na końcu publikacji.

Niezwykle wymowny jest tytuł publikacji: *Niestrudzony sługa prawdy*. Jest to najtrafniejsze określenie, za pomocą którego można jednym wyrażeniem scharakteryzować dokonania naukowe genialnego myśliciela. Dociekaniu prawdy o ludziach i rzeczach Jubilat poświęcił całe swoje długie życie. Wszystko w jego działalności było przyporządkowane jednemu celowi: wierności prawdzie o rzeczywistości.

Album jest nie tylko zbiorem zdjęć, ale zarazem księgą zawierającą teksty, które są wypowiedziami samego Jubilata, a także jego najbliższych współpracowników, przyjaciół i uczniów. Księgę otwierają odbitki fotograficzne listów gratulacyjnych skierowanych do M.A. Krąpca przez Jana Pawła II oraz rektora KUL ks. prof. S. Wilka. Ojciec Święty, wyrażając podziw dla intelektu i osobowości Jubilata oraz podkreślając jego zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i całego narodu polskiego, stwierdza, że jego wkład wniesiony w życie Uczelni i całego polskiego środowiska naukowego ma charakter opatrnościowy.

Rektor KUL ks. S. Wilk zwraca uwagę w swym liście na wielki dług wdzięczności Uczelni wobec inicjatora Powszechnej Encyklopedii Filozofii i współtwórcy Lubelskiej Szkoły Filozofii o. prof. Krąpca, który swą pracą naukową i życiem uczy, jak służyć Bogu i Ojczyźnie.

Kolejną pozycją książki jest kalendarium życia Jubilata. Wyszczególnia ono w porządku chronologicznym najważniejsze wydarzenia, jakie miały miejsce na wszystkich etapach życia prof. Krąpca, poczynając od jego urodzenia aż do 2006 roku: odbyte studia, tytuły naukowe, pełnione funkcje, osiągnięcia w pracy naukowej, nagrody, odznaczenia krajowe i zagraniczne, przynależność do towarzystw naukowych, doktoraty honoris causa, zasługi o zasięgu międzynarodowym dla rozwoju filozofii, osiągnięcia na niwie naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej i tym podobne liczne wydarzenia.

Wśród osób, poza wyżej wymienionymi, które wyrażają swoje opinie o życiu i działalności o. Krąpca znajdują się m. in. A. Maryniarczyk, S. Wielgus, M. Jaworski, Z. Zdybicka, S. Kiczuk, B. Dembowski, P. Jaroszyński, M. Kurdziałek. Najbliższy współpracownik Jubilata, ks. prof. A. Maryniarczyk, o inicjatorze pierwszej w dziejach naszego Państwa encyklopedii filozoficznej wypowiedzi następujące słowa, które najlepiej charakteryzują w sposób syntetyczny Jego postać: „Ojciec prof. Mieczysław Albert Krąpiec OP [...] główny twórca Lubelskiej Szkoły Filozofii, która stanowiła w latach PRL ośrodek wolnej myśli filozoficznej w czasie marksistowskiego zniewolenia umysłów, a która dziś jest jednym z nielicznych na świecie ośrodków filozofii realistycznej, opracował spójny system filozoficzny wyjaśniający całą rzeczywistość dostępną ludzkiemu poznaniu; jego filozofia jest największym dokonaniem w zakresie realistycznej i mądrościowej filozofii klasycznej w Polsce i na świecie w XX wieku”.

Ks. prof. M. Kurdziałek przedstawiając życiorys naukowy o. Krąpca stwierdza, że Jubilat opierając się na metafizyce Tomasza z Akwinu, wykazuje w swoich wykładach i dziełach, iż Akwinata reprezentuje filozofię ponadczasową, ponadnarodową, ponadklasową, zdolną filtrować wszystkie prądy filozoficzne. Taką koncepcję filozofii, jak zauważył M. Kurdziałek, podejmują liczni uczniowie o. Krąpca.

Ks. abp S. Wielgus, który należy do grona studentów o. Krąpca, tak pisze o swoim Mistrzu, widząc w nim wybitnego męża stanu na trudne czasy: „Są ludzie, których osobowość jest tak wielka, a zasługi dla szeroko podjętej kultury i dla innych ludzi tak ogromne, że każda zwięzła próba adekwatnej oceny ich postaci oraz ich dokonań już z góry jest skazana na niepowodzenie i stanowić może jedynie skromny znak pamięci o wielkim człowieku, który autentycznie wpływał na bieg historii i oddziaływał na życie nieprzeliczonej ilości osób”.

Inni autorzy zawartych w albumie spostrzeżeń wypowiadają się w podobnym duchu o o. Krąpca, zwanym Ateńczykiem z Podola. Są to znakomici filozofowie należący do kilku pokoleń: osoby duchowne i świeckie, mężczyźni i kobiety, księża, biskupi, arcybiskupi i kardynałowie. Ich umysły i serca ukształtował On, gdyż dał, jak stwierdza w albumie W. Chudy, współczesnemu umysłowi ludzkiemu klucz do zrozumienia świata.

Piotr Czartoryski Sziler w swojej notatce o „Niestrudzonym słudze prawdy”, zamieszczonej w „Naszym Dzienniku” pisze, że album o Krąpca powinien znaleźć się w każdym polskim domu. Uważam, że ta sugestia jest ze wszech miar słuszna, gdyż każdy człowiek jest, jak sądził o. Krąpiec, filozofem, a to przez sam fakt, że posługuje się rozumem. Mówiąc to, o. Krąpiec miał z pewnością na myśli człowieka jako gatunek, a nie każdego pojedynczego człowieka, gdyż nie każdy pojedynczy człowiek jest rozumny. A bywają i całe gremia ludzkie, którym trudno przyznać atrybut rozumności, np. niektóre parlamenty, które podejmują uchwały o legalizowaniu związków homoseksualnych, którym ponadto chce się powierzyć wychowanie dzieci.

Post scriptum.

Dnia 9 maja 2008 roku nadeszła z Lublina smutna, pełna bólu wiadomość: o. prof. dr hab. M. A. Krąpiec nie żyje.

Zmarł nagle poprzedniego dnia w godzinach wieczornych w swoim gabinecie podczas wykonywania kolejnych prac nad ostatnim tomem *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*. Trudno było w to uwierzyć, bo i do dziś nie sposób pogodzić się z myślą, że On odszedł.

Mimo iż nie ma Go wśród nas, trwa On w naszej pamięci, w naszych sercach, a przede wszystkim w swoich dziełach, ponieważ one mają wartość wykraczającą ponad przestrzeń i czas. Do nas bowiem zawsze mówić będą jego książki, choć są nieme, gdyż wzbudzają szacunek we wszystkich środowiskach naukowych w Polsce i na świecie. Najdoskonalej ilustruje to znana sentencja: „Hic mortui vivunt et muti loquuntur”.

Rec. Feliks Krause

Janusz Mariański, ***Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)***, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2008 ss.120.

Żyjąc na przełomie wieków, a nawet tysiącleci trudno nie zauważać charakterystycznych dla tego momentu dziejowego trendów¹. Można się jednak zastanawiać, czy owe specyficzne zjawiska są „owocem” tych czasów i co za tym idzie – tak a nie inaczej uformowanych jednostek ludzkich, czy towarzyszą ludzkości od zarania jej dziejów, a postęp cywilizacyjny jedynie je uwypuklił i zwerbalizował.

Znamienne pod tym względem wydają się słowa Papieża Jana Pawła II wypowiedziane na Jasnej Górze 4 czerwca 1997 roku: „Żyjemy w czasach duchowego chaosu, zagubienia i zamętu, w których do głosu dochodzą różne tendencje liberalne i laickie, często w sposób otwarty wykreśla się Boga z życia społecznego, wiarę chce się zredukować do sfery czysto prywatnej, a w postępowanie moralne ludzi włącza się szkodliwy relatywizm. Szerzy się obojętność religijna. Nowa ewangelizacja jest pilną potrzebą chwili także w ochrzczonym przed tysiącem lat narodził się polskim”².

Współczesny świat postrzegany jest jako pełen zagrożeń i narastających konfliktów. Powiększa się zniszczenie środowiska naturalnego, utrzymuje się, a nawet pogłębia groźba wojen i konfliktów międzynarodowych. Równocześnie ginie wiele tradycyjnych wartości ludzkiej wspólnoty³.

Przemiany systemowe, jakie zostały wprowadzone po 1989 r., spowodowały daleko idące zmiany w życiu społecznym i gospodarczym. Nastąpiła zasadnicza transformacja ustrojowa, już na przestrzeni zaledwie kilku lat, zaowocowała poważnym poszerzeniem wolności i ogólnym wzrostem dóbr materialnych przy równoczesnym zaburzeniu ich dysfunkcji i wyraźnym ograniczeniu szans na zaspokajanie podstawowych potrzeb samorealizacji

¹ Ojciec Święty Jan Paweł II nazwał miniony wiek, „stuleciem wielkich niedoli człowieka” – przede wszystkim moralnych (por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, nr 17, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.1, Kraków 1996). Nie jest to jedyne „znamię” minionego wieku, pełnego przełomowych odkryć w dziedzinie techniki, jednak jest ono bardzo znaczące w historii człowieka i całej ludzkości.

² *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki*. Przemówienie z V Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski, Ząbki 1997, s. 95.

³ M. Gulda, *Młodzi wobec przyszłości*, Gdańsk 1990, s. 5.

części społeczeństwa. Postępująca segmentacja społeczeństwa wyłania jednostki i grupy, dla których dobra materialne stają się niedostępne. Wiele osób nie potrafi znaleźć sobie miejsca w rzeczywistości. Dysproporcje między obiektywnie ujmowanymi potrzebami a możliwościami ich zaspokajania wzrastają nie tylko ze względu na poszerzenie się ekonomicznego niedostatku, ale na skutek kryzysu i dysfunkcjonalności polityki społecznej państwa. Ubożenie dużej części naszego społeczeństwa spowodowane przede wszystkim bezrobociem.

Zmiany w strukturach społecznych zachodzą znacznie szybciej niż w sferze aksjologicznej. Po upływie prawie 20 lat transformacji społeczno-politycznej i kulturowej, religijność w społeczeństwie polskim pozostaje na względnie stabilnym poziomie. Występujące obecnie zróżnicowania religijności w społeczeństwie polskim, są nie tyle czymś radykalnie nowym i nieznanym dotąd, ile raczej nasileniem się pewnych procesów, które mają swój rodowód wcześniejszy, zarówno w procesach modernizacji społecznej, jak i w kontekście globalizującego się świata.

Często procesy transformacji religijnej i kościelnej mogą przebiegać według różnych scenariuszy, np. pod kątem pojawiania się religijności luźno związanej z Kościołem lub nawet kształtującej się poza jego widzialnymi strukturami, albo w formach religijności, które tworzą się pod wpływem liberalnych i postmodernistycznych nurtów przenikających do nas z Zachodu, jak również nowych ruchów religijnych. Przemiany w religijności polskiej nie przebiegają jednokierunkowo, ani nie są jednolite. Możliwe są alternatywne scenariusze tych przemian i niekoniecznie muszą przebiegać według schematu zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji.

W warunkach ciągle jeszcze trwającej transformacji społeczno-ustrojowej dokonują się również przekształcenia w strukturze i funkcjach parafii. Autorytetu religijnego i społecznego parafii nie można utożsamiać z autorytetem Kościoła. Według opinii socjologów znacznie więcej ludzi wierzących identyfikuje się z Kościołem niż parafią. W parafiach rozstrzygane są zasadnicze problemy dotyczące związku Kościoła ze społeczeństwem, są one „podstawowymi ośrodkami życia i misji Kościoła, odnawianymi i umacnianymi światłem Ewangelii”⁴, ale więź ludzi świeckich, zwłaszcza wyżej wykształconych, z tymi ośrodkami życia religijnego jest słabsza niż z Kościołem jako całością.

⁴ „L'Osservatore Romano” 13: 1992 nr 1 s. 49.

Socjologowie podkreślają, że we współczesnym społeczeństwie polskim wielu katolików traktuje Kościół i parafię jako swoiste „przedsiębiorstwo usług”, jako „religijną firmę” z roszczeniem do „religijnego serwisu”. Wybierają z religijnej oferty te treści, które pasują do ich własnej koncepcji życia.

Można powiedzieć, że obecnie zmienia się powoli wewnętrzna struktura Kościoła. Parafia polska zostaje wypełniona mniejszymi wspólnotami i ruchami religijnymi oraz organizacjami i stowarzyszeniami kościelnymi, które w przyszłości będą mieć wpływ na jej kształt modelowy i rzeczywisty. Są one pewną mikrostrukturą Kościoła. Duszpasterstwo poprzez grupy, wspólnoty, zrzeczenia i organizacje religijne daje szansę socjalizacji człowieka.

Ruchy religijne są jakby pewną grupą odniesienia dla „przeciętnych” katolików i swoistą lokomotywą pozytywnych przemian w polskim katolicyzmie jak zauważa to ks. prof. Janusz Mariański w oddawanej do rąk Czytelników pracy pt. „Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)”. Autor niniejszej pracy jest znanym i cenionym socjologiem religii i moralności i związany jest od lat z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II. Recenzowana praca składa się z sześciu rozdziałów: rozdział I – Parafia jako „przestrzeń” działalności katolików świeckich, rozdział II – Przynależność do wspólnot religijnych w parafii, rozdział III – Akcja Katolicka w parafii, rozdział IV – Instytucje parafialne, rozdział V – Współdziałanie w decyzjach parafialnych, rozdział VI – Kościół i parafia w społeczności lokalnej.

Z socjologicznego punktu widzenia można mówić o warunkach społeczno-kulturowych i społeczno-religijnych, w jakich działa parafia, trudniej jest opisać jej wewnętrzną tożsamość, jak i społeczne przekształcenia. W związku z transformacją społeczną zmienia się i będzie się zmieniać model funkcjonowania parafii, jej funkcje i formy działania. Jeśli pod wpływem ewolucji społecznej parafia katolicka w Polsce tracić będzie niektóre ze swoich dawniejszych funkcji, to może bardziej skupić swoją uwagę na funkcjach dotyczących transcendencji i uświęcania życia swoich członków.

Tak zwany „wolny rynek idei” stwarza nowe problemy i wyzwania dla parafii katolickich. Na niektóre z tych kwestii Autor zwraca uwagę w niniejszym opracowaniu. Najpierw ukazuje parafię jako obszar aktywności tychże wiernych, następnie pyta o ich przynależność do wspólnot

religijnych działających w parafii, zwraca też swoją uwagę na działalność Akcji Katolickiej oraz różnego typu Rad Parafialnych, jak również na udział parafian w podejmowaniu decyzji dotyczących parafii. Zajmuje się też zagadnieniem Kościoła i parafii w społeczności lokalnej.

W wyniku wnikliwie przeprowadzonych analiz Autor dochodzi do interesujących wniosków. Istotnym spostrzeżeniem jest stwierdzenie, że przyszłość parafii zależy od małych wspólnot działających w parafii lub w sferze międzyparafialnej.

W świadomości katolików Akcja Katolicka, zarówno w funkcjach założonych, jak i realizowanych, lokowana jest przede wszystkim w obszarze spraw związanych z opieką nad potrzebującymi, biednymi, wykluczonymi z życia społecznego czy zmarginalizowanymi.

Rozwijające się od połowy lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku ruchy i wspólnoty religijno-kościelne będą mieć w przyszłości znaczenie dla procesów pogłębiania religijności także w mikroskali społecznej. Pracę ks. prof. Janusza Mariańskiego należy polecić nie tylko socjologom religii i teologom pastoralistom, ale i tym, którym „dobro parafii” nie jest obojętne.

Renata Mac-Szylar

Andriej Pawłow i Maureen Perrie, *Iwan Groźny. Car i tyran*, Bellona, Warszawa 2008, ss. 255.

Najnowsza próba przedstawienia biografii Iwana Groźnego, postaci znaczącej, a zarazem najbardziej odrażającej w historii Rosji i Europy. Książka składa się z dziewięciu rozdziałów, wstępu oraz wniosków (zakończenia). Są też mapy (czarnobiałe), tablice genealogiczne, kalendarzyk wydarzeń, słownik terminów trudnych, indeks nazwisk oraz zasadnicza bibliografia. Dr Pawłow napisał rozdziały od 4 do 9-go, natomiast dr M. Perrie napisała pozostały tekst i nadała szlif angielski całemu tekstowi.

Spór o ocenę działalności i odrażających zbrodni Iwana IV przeciw rosyjskiej arystokracji i bojarom były nieuchronne, ponieważ car zmierzał do scentralizowania państwa, wzmocnienia decydującej roli monarchy w kierowaniu państwem. Musiał przeto zmusić do uległości rozszalałą bezkarnością arystokrację, a nawet cerkiew, dokonać nowego nadania ziemi, utworzyć nową podporządkowaną tylko jemu szlachtę i zdusić opór pewnych miast, zbyt autonomicznych w stosunku do władzy monarchy. Wprawdzie historyk Płatonow skończył swoją egzystencję na emigracji, ale jego rozumowanie o Iwanie IV, jako o władcy mądrym i przezornym, który dbał nade wszystko o interesy Rosji, niezależnie od metod jakie zastosował, wysoce spodobał się Stalinowi i jego nadwornym pseudo historykom.

Autorzy tej biografii zajęli się przede wszystkim dwoma zasadniczymi wątkami historii Rosji pod rządami Iwana IV (1530-1584). Pierwszy wątek to ekspansja terytorialna Wielkiego Księstwa Moskiewskiego pod rządami pierwszego cara Wszechrusi (od 1547 r.) aż do zaanektowania przez Rosję chanatów kazańskiego (1552 r.) i astrachańskiego (1556 r.), aż po mniej fortunną dla Rosji wojnę o Inflanty (1558-1583). Jeżeli nie wszystkie cele osiągnął Iwan IV, to jednak bardzo rozszerzył panowanie Rosji nad ogromnymi obszarami wschodniej i południowo wschodniej obecnej Rosji i zapoczątkował ujarzmienie Syberii.

Drugi wątek jego panowania to zdecydowane umocnienie samodzielnego państwa. W 1565 r. wprowadził w Rosji specjalny reżim polityczny nie notowany w Europie, a mianowicie podzielił państwo na dwie części: pierwsza część (zob. mapka na str. 130) to opricznina (od słowa *opiricz* czyli oddzielenie, osobno) w tej części i to znacznie większej, car stał się

bezwzględny władca absolutnym w stopniu niewyobrażalnym na Zachodzie Europy. Druga część, mniejsza, miała być rządzona przez Dumę Bojarską, ale to było w gruncie rzeczy fikcją, ponieważ car wszędzie dławił i niszczył opozycję bojarską aż po likwidację fizyczną oponentów włącznie. Swoboda bojarów została poważnie ograniczona i w konsekwencji główne instrumenty rządzenia całym państwem, a nie tylko opriczniną, pozostały w rękach Iwana (s.131).

Nadto powołał Iwan IV korpus zabijaków i morderców, czyli osobistą straż przyboczną (*korpus opriczników*), złożony z ludzi bez sumienia, zwanych przez współczesnych też *armią piekielną*. Ich znakiem rozpoznawczym była *psia głowa i miotła*, co oznaczało, że *będą kęsać jak psy a następnie wymiotą wszystko niepotrzebne z kraju* (s.133). Ten korpus zabijaków przypominał bractwo monastyczne, którego głową był sam car! Nosili na co dzień proste zakonne habity oraz długie laski i doskonale pozorowali nabożność odprawiając nabożeństwa od 4 rano do godziny 7. Lecz pod habitem nosili drogie futra oraz klejnoty (zrabowane z reguły ofiarom), tęgo popijali miód oraz zagraniczne wina. Historycy szacują, że opricznicy zamordowali ponad 3 tysiące ofiar i praktycznie działali na terytorium całej Rosji podczas panowania Iwana. Ich poczynania przerażały *nie tylko żyjących w tamtych czasach, ale również późniejszych historyków* (s.140).

W 1569/1570 r. podjął wyprawę na nieposłuszne, kupieckie miasto Nowogród. Car nie szukał tam kompromisu z mieszczaństwem i duchowieństwem, po prostu urządził rzeź miasta! Jedni historycy obliczają, że zginęło tam od 20 do 30 tysięcy ludzi, inni bardziej ostrożni mówią, że ofiar było od 10 do 15 tysięcy (s.175). Po powrocie z Nowogrodu car urządził dodatkowe okrutne egzekucje w Moskwie poczynając od rzekomo opozycyjnego księcia Aleksandra Borysewicza Garbatego i jego rodziny (w tym 7-letniego syna!). Mordowano całe rodziny, całe rody podejrzewane o popieranie opozycji. Car ze swoim drugim synem Iwanem (ur. 1554 r.) gwałcili żony i córki ofiar. Później car chełpił się, że *pozbawił dziewictwa tysiące panien i zniszczył tysiące poczętych przez siebie dzieci* (s.221). Jednak u schyłku jego panowania okazało się, że represje Iwana IV w obrębie opriczniny nie przyniosły pożądanego rezultatu, bo opozycji bojarskiej nie zgnieciono do końca i bardzo się ona nasiliła z chwilą jego śmierci w 1584 r.

Warto chwilę uwagi poświęcić bardzo delikatnej i trudnej kwestii a mianowicie: czy Iwan IV był normalny? Autorzy tej biografii sceptycznie traktują wywody amerykańskich historyków Rihcarda Hellie oraz Roberta

Crummy na ten temat, nadają swoim wywodom bardziej racjonalny ton i dostrzegają w działaniach cara dążenie do bezwzględного ugruntowania władzy monarchy w stylu bizantyjskim i niespełnione jego marzenia o Moskwie jako „Trzecim Rzymie”.

Jednakże inni badacze, znawcy medycyny historycznej, twierdzą z niezbitą pewnością, że Iwan już w młodości został zarażony syfilisem i najprawdopodobniej cierpiał na syfilis dziedziczący tron jego syn car Fiodor¹. Piszą tedy, że *tysiące rosyjskich poddanych zginęło ponieważ Iwan cierpiał na syfilis i jest to diagnoza pewna*². Natomiast teza autorów tej książki brzmi, że Iwan IV starał się działać zgodnie ze swoją koncepcją cara jako przedstawiciela Boga na ziemi, którego obowiązkiem jest karać zdrajców w taki sposób w jaki grzesznicy będą cierpieli w piekle (s. 235). Tak, tylko autorzy nie dopowiedzieli w tym miejscu, że o winie skazanych nie orzekał niezawisły sąd, tylko chorobliwe obsesje cara. Pomińmy nową (u schyłku życia) obsesję Iwana zawarcia związku dynastycznego z Anglią, co okazało się zamiarem całkowicie chybnym.

W sumie jego tragiczne panowanie przyniosło Rosji znaczne powiększenie jej terytorium, lecz wywarło fatalne piętno *na historii Rosji i fakt ten miał bardzo znaczące konsekwencje* (s. 227). Panowanie Iwana IV przekreśliło możliwość zbudowania w przyszłości w Rosji społeczeństwa obywatelskiego. Taki wniosek wyciągam z lektury dzieła obu historyków. Po lekturze tej pracy lepiej rozumiemy dlaczego idolem przywódców bolszewików, Lenina i Stalina, w polityce wewnętrznej stał się Iwan IV Groźny i jego *korpus opriczników*.

Rec. Władysław Zajewski

¹ Zob. F.C. Cartwright i M. Biddis, *Niewidoczny wróg. Zarazy i historia*, Warszawa 2005, s.65.

² Tamże, s.67.

Ks. Józef Mandziuk, ***Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Czasy nowożytne***, tom III, część 2, (1845-1887), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, ss. 619.

W ubiegłym roku ukazała się 2 część tomu III wielkiej monografii Kościoła katolickiego na Śląsku pióra ks. prof. Józefa Mandziuka, teologa i historyka. Autor ten systematycznie, zgodnie z narzuconym sobie planem wydawniczym publikuje kolejne tomy dzieła swojego życia, które nazywa „monografią milenijną” Kościoła lokalnego. Praca jego w pełni zasługuje na takie miano z wielu powodów. Przede wszystkim niedawno minęła milenijna rocznica erygowania biskupstwa we Wrocławiu, ale również z powodu wielkości przedsięwzięcia jakiego podjął się Autor.

Na początku pragnę podkreślić, że praca obejmująca swoim zakresem historię Kościoła katolickiego przez tysiąc lat jego działania i na terenie całego regionu jest pracą wyjątkową. W wypadku Śląska obejmuje bowiem nie tylko dwie epoki, ale również dwie kultury i narodowości, które do niego należały i wywarły na tym Kościele swoją kulturę. Uchwycenie więc prawidłowych proporcji, zrozumienie warunków kulturowych, społecznych i politycznych wymaga nie tylko głębokiej wiedzy, ale również intuicji historycznej, która pozwala podkreślić sprawy ważne, dokonywać wyborów i syntezy oraz podawać charakterystyczne szczegóły umożliwiające czytelnikowi zanurzenie się w przeszłości dla lepszego jej zrozumienia.

Dlatego pierwsze tomy recenzowanego opracowania doczekały się pozytywnych recenzji, ale również szerokiego zainteresowania czytelników - nie tylko w kołach naukowych i akademickich.

Jest to bowiem najobszerniejsza, skrupulatnie napisana, obejmująca wszystkie wyniki badań historyków niemieckich i polskich, świeckich i duchownych, którzy dotychczas prze tysiąc lat tworzyli prace analityczne oparte na źródłach rękopiśmiennych i drukowanych. Ks. J. Mandziuk przyznaje, że szczególnie wykorzystał prace uczonych z wrocławskiego ośrodka uniwersyteckiego, którzy po II wojnie światowej bardzo pogłęбили prace historyków niemieckich. Dotychczasowe syntetyczne opracowania (np. Jana Heynego, Tadeusza Silnickiego, Franciszka Ksawerego Seppelta,

Wenera Marschalla, Joachima Köhlera i bpa Wincentego Urbana) zostaną teraz zastąpione recenzowaną monografią.

Dotychczas ukazało się 7 woluminów, czyli 4 tomy. Tom I obejmujący średniowiecze ukazał się w 3 częściach, pierwsza do 1302 r., druga w latach 1303-1417 i trzeciej od 1417 do 1520 r. Tom II obejmuje czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontreformacji, czyli lata 1520-1742. Tom III dzieli się na dwie części, pierwsza obejmuje czasy nowożytne od 1742 do 1845 i część druga od 1845 do 1887 r. Ukazał się też tom V w 2000 r. w którym Autor opublikował tablice chronologiczne.

Podział pracy na tomy i części wyznaczają dzieje Kościoła dla tomów I i II, a dla tomu III warunki polityczne i sprawowanie władzy na stolicy biskupiej przez trzech wybitnych ordynariuszy: kard. Melchiora Diepenbrocka (1845-1853), abpa Henryka II Förstera (1853-1881) i bpa Roberta Franciszka Józefa Herzoga (1882-1886). Był to okres burzliwych dziejów Kościoła powszechnego i lokalnego z powodu Soboru Watykańskiego I oraz z powodów politycznych zachodzących w Europie i w Niemczech, czyli z powodu Wiosny Ludów, zjednoczenia Niemiec pod egidą protestanckich Prus, a szczególnie ideologii *kulturkampf*.

Z powołaniem na wrocławską stolicę biskupią kard. M. Diepenbrocka rozpoczął się proces restauracji katolicyzmu po załamaniu organizacyjnym spowodowanym sekularyzacją dóbr kościelnych w 1810 r. w protestanckim państwie pruskim. Do odnowienia życia religijnego przyczyniły się wydarzenia pozakościelne, głównie Wiosna Ludów, a szczególnie wewnętrzne, powoływanie wybitnych i gorliwych duszpasterzy diecezji, którzy potrafili dobierać sobie odpowiednich współpracowników, sufraganów, członków kapituł, duszpasterzy parafialnych i zakonnych. Wszyscy oni potrafili odczytać właściwie nowe znaki czasów i podejmowali nowe inicjatywy organizacyjne i duszpasterskie.

Autor doskonale, z zachowaniem właściwych proporcji, dostrzegł te działania ludzi Kościoła, opisał rolę duchowieństwa w odnowie życia religijnego i kultury chrześcijańskiej na Śląsku. Podkreślił również ważne odrodzenie życia wspólnotowego katolików świeckich w różnego rodzaju bractwach i stowarzyszeniach oraz szkolnictwa katolickiego, w tym również polskiego. Problematyka ta obejmuje 2/3 objętości książki, co nie jest przesadą, bo takie jest odbicie ówczesnej rzeczywistości. To również spotykało się gwałtownymi reakcjami władz pruskich i niemieckich, które z czasem dostrzegały niepowodzenia swoich działań w walce z „kulturą rzymską”.

Kościół śląski musiał po raz drugi zderzyć się wrogiem po zjednoczeniu Niemiec pod egidą Prus. Nowopowstałe w 1871 r. cesarstwo niemieckie było kierowane przez kanclerza Otto Bismarcka i wspierających go liberałów, którzy zmierzali do „zwycięstwa nad romanizmem” i utworzenia Kościoła państwowego. Te działania, mówiąc najogólniej, stanowią drugi temat recenzowanej części monografii. Autor syntetycznie przedstawił działania władz państwowych i szeroką reakcję katolicką, która rozpoczęła się do Stolicy Apostolskiej, katolików niemieckich i polskich zgromadzonych wokół swoich pasterzy i zorganizowanych wokół Partii „Centrum”.

Ks. J. Mandziuk zaczął od przedstawienia genezy powstania Partii „Centrum”, a następnie opisał przebieg *kulturkampf*, który wpłynął na trudności Kościoła śląskiego. Przede wszystkim ukazał sytuację władz diecezji i rozwój restrykcji wobec duchowieństwa. Następnie trudności zakonów męskich i żeńskich oskarżanych o stwarzanie niebezpieczeństwa dla państwa niemieckiego z racji zajmowania się edukacją dzieci i młodzieży. Podkreślił znaczenie kasaty wszystkich klasztorów męskich i żeńskich z wyjątkiem tych, które poświęciły się wyłącznie opiece nad chorymi, a i te były dyskryminowane. Pozwalano im zajmować się głównie upośledzonymi, głuchoniemymi i kobietami upadłymi. Niezależność zakonów została maksymalnie ograniczona, bo władze decydowały o naborach do nowicjatów i o składaniu ślubów zakonnych. A ponieważ skonfiskowano majątki zakonne i rozproszono zakonników, zawisła nad nimi groźba unicestwienia. Władze dążyły w ten sposób do ostatecznego odsunięcia ich od duszpasterstwa i szkolnictwa.

Ta część monografii Kościoła śląskiego kończy się opisem zakończenia 15-letniej bezsensownej „walki o kulturę”.

Restrykcje wobec biskupów i duszpasterzy parafialnych i zakonnych spowodowały wzrost świadomości religijnej wszystkich wiernych i zawiązanie więzi solidarności między nimi, powszechne wspieranie duchowieństwa.

Okazją do wycofania się rządu z tej polityki był wybór papieża Leona XIII i zmiany w parlamencie. Tom recenzowany kończą opisy pierwszych ustaw z 1880 r. i następnych łagodzących politykę kościelną w Niemczech, przywracających pewną wolność religijną Kościołowi katolickiemu. Opisy te są przygotowaniem do tematyki tomu IV, ostatniego już „monografii milenijnej”.

Praca zawiera bardzo obszerny i skrupulatnie wykonany indeks osób i miejscowości. Brakuje (zapewne z powodów niezależnych od Autora, czyli finansowych) ilustracji z tego okresu.

Należy również zauważyć, że ks. J. Mandziku podkreślił znaczenie jego współpracy z ks. Tomaszem Błaszczkiem, historykiem Kościoła śląskiego w dobie kulturkampfu, którego uważa za największego znawcę tej tematyki.

Rec. ks. Zdzisław Kropidłowski

Henryk Kocój, *Powstanie listopadowe w relacjach dyplomatów pruskich, saskich i rosyjskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 527.

Wszyscy znamy wartość narodowych zrywów jakie targały historią Polski na przestrzeni wieków. Ich znaczenie, rola oraz wpływ na kształtowanie się nie tylko państwowości, ale i charakteru naszego narodu – są znaczące. Zniwolonony naród wielokrotnie podrywał się jak "feniks z popiołów" a „trzeptanie skrzydeł wolności" towarzyszące wielkim zrywom narodowym – słyszalne było we wszystkich krajach i stolicach ówczesnej Europy – o czym świadczą korespondencje pomiędzy dyplomatami pruskimi, saskimi i rosyjskimi.

Kolejny raz mamy zaszczyt czerpać z wiedzy, jaką zgromadził badacz i znany historyk – Henryk Kocój. Wydana przez Uniwersytet Jagielloński kolejna książka tego autora: *Powstanie Listopadowe w relacjach dyplomatów pruskich, saskich i rosyjskich* pozwala nam z perspektywy mocarstw ościennych, spojrzeć na wydarzenia jakie miały miejsce w trakcie trwania powstania listopadowego .

Wydawca, Henryk Kocój, analizując materiały z Merseburga, Drezna i Poznania, w swojej książce przedstawia obraz tamtych czasów i wpływ dyplomacji państw europejskich na losy naszego narodu.

Wymienione materiały nie były często wykorzystywane przez polskich historyków, choć korespondencja dyplomatyczna jest źródłem bardzo wartościowym. Zebrane przez autora materiały świadczą jednoznacznie, iż Prusy bardziej obawiały się niepodległej Polski niż imperialnej Rosji. Wołały mieć za sąsiada potężne Cesarstwo Rosyjskie.

Autor omawia również przejawy sympatii dla Polski, szczególnie w zachodnich i południowych Niemczech, Wirtembergii, Badenii, Bawarii i Saksonii, które miało swoją genezę w założeniach politycznych niemieckich liberałów.

Już we wstępie pracy czytamy: „Również przebywający w Dreźnie poseł pruski – Johann Ludwik Jordan, analizując nastroje tamtejszego społeczeństwa w odniesieniu do głównych problemów europejskich i wypadków rozgrywających się nad Wisłą, wielokrotnie w swych depešach do króla pruskiego wykazywał na żywe sympatie mieszkańców Drezna i Lipska oka-

zywane walczącą Polskę”. Dalej autor przedstawia inne interesujące fakty: „Poseł saski zwraca uwagę na wielkie poruszenie i przygnębienie, które zapanowało w Stuttgarcie po otrzymaniu wiadomości o niekorzystnym dla Polaków wyniku bitwy pod Ostrołęką. Świadectwem propolskich nastrojów w Stuttgarcie mógł być fakt, na który wskazywał Wirsing(...), że każdy, kto apróbował postawę Rosji wobec Polski spotykał się z ostrą krytyką. Wirsing szczegółowo relacjonował również przyjazd polskich oficerów, którzy po upadku powstania listopadowego udawali się do Francji. Odjeżdżających generałów żegnał rozentuzjasmowany tłum. Chciano nawet wyprząc konie z ich powozu i własnymi siłami odwieźć ich poza granice miasta. Takie i inne ujawnione przez autora fakty narzucają czytelnikowi konieczność zweryfikowania poglądów dotyczących nastrojów w krajach Europy Zachodniej, a związanych bezpośrednio z powstaniem listopadowym .

Dzięki docieklivości Autora dowiadujemy się również o istotnej korespondencji posła saskiego Lemaistre'a, który w depeszach przesyłanych do Drezna szeroko komentuje wrogą postawę ówczesnego cara wobec powstania listopadowego: „Lemaistre donosił także o perfidnej polityce Mikołaja I, który – kierując się oczywiście chęcią zemsty – w specjalnym ukazie zarządził konfiskatę dóbr przywódców powstania na Podolu, a majątki te postanowił rozdzielić między generałów rosyjskich zasłużonych w walkach z powstańcami. Celowo też postanowił polepszyć los chłopów w tych dobrach”. Z analizy depesz wynika jak bardzo były podstępne działania zaborcy w dziele niszczenia polskiego oporu: „W tejsze depeszy poseł saski wspominał o wysokich wyróżnieniach i nagrodach dla polskich magnatów, którzy w czasie powstania opowiedzieli się po stronie Rosji. I tak, hrabia Stanisław Zamoyski został Członkiem Rady Cesarstwa i otrzymał Order św. Andrzeja, generałowie Stanisław Grabowski, Aleksander Różniecki i Wincenty Krasiński otrzymali Ordery Andrzeja Newskiego, natomiast książęta Antoni Jabłonowski i Józef Lubomirski zostali odznaczeni Orderem św. Anny pierwszej klasy. Ponadto otrzymali oni godność senatorów cesarstwa”. Ważne i niezwykle nowatorskie są również relacje z Berlina tamtejszych posłów rosyjskich Dawida Alopeusa i Friedricha Appoloniusa Maltitza. Z depesz tych wynika również jak olbrzymi był nacisk ambasady rosyjskiej na rząd w Berlinie, by zahamować wszelkie kontakty powstańców z Francją i Anglią oraz aby z Zachodu do Polski nie napływała jakakolwiek pomoc.

Dzięki dociekliwości autora możemy prześledzić również, bardzo istotną korespondencję ówczesnego ministra spraw wewnętrznych Prus Gustawa Brenna, z której jednoznacznie możemy wyciągnąć wniosek, iż sprzyjał on Rosji zwalczając wszelkie kontakty powstańców polskich z zagranicą.

Nie mniej istotne są opublikowane depesze ministra spraw zagranicznych Prus Christiana Bernstorffa i zastępującego go Johanna Petera Friedricha Ancillona. Dzięki nim czytelnik może poznać jak wyglądały bilateralne stosunki: prusko-rosyjskie, prusko-francuskie i prusko-austriackie .

Szczególnie dokładnie działania wojenne na Litwie w 1831 roku obrazuje – zebrana przez wydawcę – cenna korespondencja pomiędzy Theodorem Schonem, Nadprezydentem Prus Wschodnich i Zachodnich a hrabią Karlem Friedrichem Heinrichem von Lottum .

Relacje posła pruskiego Fryderyka Scholera z Petersburga do króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III – obrazują nam jak rozwijała się sieć intryg i zabiegów dyplomatycznych innych państw europejskich w Petersburgu, rzekomo nam przyjaznych takich jak Francja i Anglia , a faktycznie bardzo uległych wobec woli Mikołaja I.

Scholer wnikliwy i doskonale poinformowany obserwator przekazuje nam ciekawe informacje dotyczące postawy społeczeństwa rosyjskiego wobec powstania w poszczególnych jego fazach. Jego uwagi i opinie o działaniach militarnych Iwana Dybicza, wnoszą wiele szczegółów do zrozumienia genezy i przebiegu głównych starć w okresie powstania a zwłaszcza bitwy pod Grochowem i Ostrołęką. Depesze te wskazują na silne uzależnienie rządu berlińskiego od Petersburga jakkolwiek w relacjach Scholera spotykamy wielokrotnie krytyczne uwagi o systemie powoływania rekrutów armii carskiej i błędach naczelnego dowództwa. Omawiane depesze wnoszą również wiele dodatkowych szczegółów do przebiegu powstania na Litwie i Wołyniu, a także omawiają metody podjęte przez rząd rosyjski, zmierzające do jak najszybszego stłumienia polskiego powstania.

Zebrana korespondencja Juliusza Schmidta – jakkolwiek fragmentaryczna – przesłana do Fryderyka Wilhelma III w pierwszym okresie powstania listopadowego – obrazuje sytuację społeczno polityczną w Warszawie i właśnie dzięki niej czytelnik może poznać jak kształtowała się opinia publiczna wobec polityki prowadzonej przez generała Józefa Chłopickiego.

Niewątpliwie cała zebrana korespondencja jest bardzo bogatym źródłem, służącym poznaniu nieznanych dotąd faktów dotyczących polityki

i stosunku mocarstw europejskich wobec Polski. Moim zdaniem należy także zwrócić uwagę na pewne istotne braki w tym wartościowym wyborze źródeł. Wielka szkoda, że autor nie zrobił indeksu nazwisk i miejscowości oraz nie dołączył odpowiednich map i nie prostował błędów w relacjach zwłaszcza posła pruskiego Fryderyka Scholera. Za pewien mankament uznać należy fakt, że Autor nie zadał sobie trudu i nie podał imion dyplomatów saskich takich jak Lemaistre.

Jakkolwiek wielka wartość posiada znaleziony przez wydawcę w archiwum w Dreźnie uniwersał Mikołaja I, dotyczący amnestii (a mało znany historykom polskim) to wielka szkoda, że autor nie dokonał tłumaczenia tego niezmiernie ważnego i wartościowego dokumentu.

Szkoda, że wydawca tych cennych źródeł, skoro we wstępie omawia rolę posła pruskiego w Londynie – Bulowa, nie zamieścił w swoim wyborze żadnej ważnej depeszy tego dyplomaty i nie zadał sobie trudu, by podać czytelnikowi bliższe dane dotyczące roli, a także ważniejsze informacje o uprzedniej działalności pruskich, saskich i rosyjskich dyplomatów w 1831 roku.

Rec. Piotr Banaś (Bielsko-Biała)

Henryk Kocój, *Austria wobec Konstytucji 3 maja w świetle relacji posła austriackiego Benedykta de Cachégo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, ss. 327.

Ostatnio na rynku wydawniczym ukazało się kolejne wydawnictwo źródłowe wybitnego historyka Henryka Kocówa. Zawiera ono raporty posła austriackiego Benedykta de Cachégo z lat 1791-1792 przesyłane do kanclerzy dworu wiedeńskiego: Wacława Kaunitza i Filipa Cobenzla. Dzięki nim możemy lepiej zrozumieć politykę Austrii wobec Polski w przeddzień drugiego rozbioru.

Austriacki chargé d'affaires – Benedykt de Caché – chcąc przekazać swym mocodawcom jak najdokładniejsze informacje, wnikliwie obserwował sytuację wewnętrzną Rzeczypospolitej w ostatniej fazie obrad Sejmu Wielkiego oraz w pierwszym okresie rządów targowiczán. W swych depeszach poświęcił on wiele miejsca działalności przywódców Sejmu Czteroletniego, ale również roli opozycji. Będąc nieprzychylnie ustosunkowanym do przemian ustrojowych w Polsce, z zadowoleniem i wielką satysfakcją donosił o antykonstytucyjnych wystąpieniach posłów, a także o wszelkich przejawach działalności malkontentów na prowincji. De Caché – jako baczny obserwator miał dobre rozeznanie w nastrojach panujących w Rzeczypospolitej. Doskonale orientował się w sejmowych stronnictwach oraz w stosunkach na polskim dworze, o czym – zgodnie z instrukcjami – donosił swym przełożonym.

Oprócz tego, dzięki jego depeszom możemy poznać wiele szczegółów odnośnie działalności zagranicznych dyplomatów, takich jak: przedstawiciel Rosji – Jakow Iwan Bułhakow oraz posłowie pruscy – August Ferdynand Goltz i Girolamo Lucchesini. Wnoszą one wiele cennych informacji odnośnie znaczenia i roli obcego korpusu dyplomatycznego rezydującego w Warszawie w ostatnim roku Sejmu Wielkiego. Poza tym, listy te zawierają nieznaną informację, które w zupełnie nowym świetle stawiają polskie zabiegi dyplomatyczne w Petersburgu, Wiedniu, Berlinie i Dreźnie, mające na celu uzyskania pomocy dla chylącej się ku upadkowi Rzeczypospolitej. Pozwala to lepiej zrozumieć sytuację Polski na arenie międzynarodowej

w latach 1791-1792, a także ewolucję opinii publicznej w Rzeczypospolitej odnośnie naiwnych rachub na pomoc Francji i Austrii.

Dzięki korespondencji de Cachégo możemy również poznać stosunek Wiednia do zaborczych planów Prus i Rosji wobec Polski. Możemy w nich dostrzec olbrzymie uzależnienie dyplomacji austriackiej od nacisków Petersburga i Berlina. Depesze te ukazują główne założenia, jakimi w polityce kierowali się Leopold II, Franciszek II i Wacław Kaunitz.

Moim zdaniem, listy te są również niezwykle wartościowe ze względu na to, że pozwalają wyjaśnić i dokładniej zrozumieć politykę Stanisława Augusta Poniatowskiego wobec Katarzyny II – w okresie zarówno przed, jak i po jego przystąpieniu do Targowicy.

Bez wątpienia bardzo cenne są depesze Benedykta de Cachégo z czerwca i lipca 1792 roku, które w sposób szczegółowy omawiają przebieg kampanii militarnej podczas wojny polsko-rosyjskiej.

Niestety Autorowi nie udało się uniknąć drobnych niedociągnięć. Pewnym mankamentem jest choćby brak indeksu osób i nazw geograficznych, co utrudnia czytelnikowi „poruszanie się” po tej pracy. Szkoda również, że listy te zostały wydane wyłącznie w języku niemieckim i Autor nie pokusił się o ich przetłumaczenie, gdyż ogranicza to krąg odbiorców tak wartościowego wydawnictwa źródłowego.

W naszej historiografii istnieje wiele cennych publikacji poświęconych polityce dworu austriackiego wobec Polski w końcu XVIII wieku¹. Niewątpliwie jednak praca Henryka Kocója przyczyni się do dalszego rozwoju badań nad schyłkiem I Rzeczypospolitej.

Rec. Aleksandra Błaszczak

¹ W Kalinka, *Polityka dworu austriackiego w sprawie Konstytucji 3 Maja*, Kraków 1873; H. Lisicki, *Polityka Austrii podczas trzeciego rozbioru Polski*, „Kwartalnik Historyczny”, r. V, Lwów 1891; M. Kukiel, *Polityka Austrii względem Polaków w końcu XVIII wieku*, Biblioteka Warszawska, t. III 1910.

Henryk Kocój, **„Plany II rozbioru Polski w polityce Berlina w latach 1791-1792. Fryderyk Wilhelm II i jego dyplomacja w przeddzień II rozbioru Polski”**, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, ss. 526.

Przed ponad stu laty Bronisław Dembiński opublikował niezwykle ważną korespondencję dyplomatów pruskich i rosyjskich, obejmującą lata od 1788 r. do pierwszej połowy 1791 r., czyli do momentu uchwalenia Konstytucji 3 maja¹. Natomiast kontynuacją dzieła tego wybitnego historyka zajął się Henryk Kocój, który ostatnio wydał depesze dyplomatów pruskich z końca 1791 i 1792 roku. Dzięki temu możemy lepiej zrozumieć politykę nie tylko Prus, ale także Rosji i Austrii w przeddzień drugiego rozbioru Rzeczypospolitej. To imponujące wydawnictwo źródłowe obejmuje wzajemną korespondencję Fryderyka Wilhelma II z Leopoldem Heinrichem Goltzem (77 listów), z Franzem Friedrichem Tarrachem (6 listów), z Ludwigem Buchholtzem (29 listów), z generałem Hansem Rudolfem Bischoffswerderem (5 listów), z Jacobi - Kloestem (29 listów), a także depesze Karola Ludwiga Hiittela (22 listy), Karla Friedricha Gesslera (14 listów), Arnima -Boitzenburga (26 listów), Friedricha Knobelsdorffa (4 listy) i ministrów spraw zagranicznych: Filipa Karla Alvenslebena, Karla Wilhelma Finckensteina i Fryderyka Wilhelma Schulenburga (11 listów) do pruskiego mocodawcy. Oprócz tego, Autor zamieścił w swej pracy dwa listy Schulenburga do księcia Karola Wilhelma Ferdinanda Brunszwickiego.

Moim zdaniem, za niezwykle wartościowe - dla poznania zakulisowych rokowań dotyczących drugiego rozbioru Polski - należy uznać depesze Fryderyka Wilhelma II z posłem pruskim w Petersburgu - Leopoldem Heinrichem Goltzem, gdyż dzięki nim możemy dokładnie przeanalizować kształtowanie się stosunków prusko - rosyjskich u schyłku XVIII wieku, a w szczególności moment umacniania się przyjaźni Prus i Rosji w okresie agonii Rzeczypospolitej. Z listów tych jasno wynika, że pruskiemu monarche zależało na jak najlepszych stosunkach z Rosją, przede wszystkim ze względu na możliwość uzyskania dalszych korzyści terytorialnych kosztem Polski. Dlatego już w depeszy z 10 lipca 1792 roku pojawiła się kwestia nowego rozbioru Rzeczypospolitej (nouveau partage, un demembrement)

(s. 159). W sierpniu natomiast Fryderyk Wilhelm II z dużą satysfakcją zaznaczył, że nawet dyplomaci austriaccy myślą o rozbiornie (s. 182). Według króla pruskiego wiedeńscy politycy byli zgodni co do tego, że Prusom należy ofiarować wszystko, czego domagają się w Polsce (II faut donner a la Prusse tout ce qu'elle demanderait en Pologne) (s. 179). Z relacji tych wyłania się wielka natarczywość i konsekwencja rządu pruskiego, dążącego za wszelką cenę do urzeczywistnienia rozbioru Polski. Przykładem wielkiej hipokryzji Fryderyka Wilhelma II może być jedyna z jego depeesz - z 20 kwietnia 1792 roku - w której stwierdził, że nawet wielu „rozumnych” Polaków opowiada się za rozbiorem, aby w ten sposób zapewnić powszechny spokój i bezpieczeństwo.

Ciekawa jest także korespondencja Fryderyka Wilhelma II z kolejnym posłem pruskim w Warszawie - Franzem Friedrichem Tarrachem z sierpnia i września 1792 roku, która ukazuje nam sytuację społeczno - polityczną panującą w stolicy w początkowym okresie działalności targowiczán. Listy te pozwalają nam lepiej zrozumieć dążenia króla pruskiego zmierzającego do likwidacji wszystkich reform Sejmu Czteroletniego. I tak w depezy Fryderyka Wilhelma II z 13 sierpnia 1792 roku czytamy, że konieczne jest zniesienie podatków przeznaczonych na zwiększenie liczby wojska i przywrócenie stanu, jaki istniał przed zwołaniem sejmku w październiku 1788 roku (s. 341).

Na szczególną uwagę zasługują także relacje innego posła pruskiego w Warszawie - Ludwiga Buchholtza - z okresu od września do grudnia 1792 roku, które m. in. przybliżają nam nastroje panujące w Polsce oraz ukazują perfidną politykę Prus i Rosji, zmierzającą do obalenia polskich przemian ustrojowych zapoczątkowanych przez Ustawę Majową. Przykładowo w depezy z 27 października 1792 roku Buchholtz wystąpił jako zdecydowany rzecznik rozbioru Rzeczypospolitej z powodu szerzących się tam zasad demokratycznych oraz coraz większej nienawiści wobec Prus i Rosji (s. 361).

Natomiast - dla zrozumienia istoty stosunków sasko-pruskich w 1792 roku wiele cennych informacji wnoszą depeze posłów pruskich z Drezna: G. E. Arnima - Boitzenburga oraz K. F. Gesslera. Dzięki tym relacjom możemy poznać główne założenia polityki Drezna i jego silne uzależnienie od Prus, Rosji i Austrii. Odnajdujemy w nich także wiele ważnych szczegółów odnośnie rokowań polsko-saskich na początku 1792 roku, a dotyczących objęcia tronu polskiego przez elektora Fryderyka Augusta III.

Bardzo ważna jest również korespondencja wymieniana między Fryderykiem II a Rudolfem Bischoffswerderem - dyplomatą pruskim w Wiedniu - z pierwszej połowy 1792 roku, gdyż przedstawia ona zawiłą politykę Prus wobec Austrii.

Niezwykle cenne są także depesze Fryderyka Wilhelma II do innego dyplomaty pruskiego w stolicy Austrii - Jacobi - Kloesta z kwietnia i maja 1792 roku, które ukazują nam zabiegi dworu berlińskiego w celu nakłonienia rządu wiedeńskiego do zrezygnowania z popierania Konstytucji 3 maja. Relacje dyplomatyczne Jacobiego - Kloesta są również bardzo istotne, m.in. dla oceny stosunków austriacko-rosyjskich w 1792 roku. Odnajdujemy w nich wyjaśnienie, dlaczego Austria wycofała się ostatecznie z popierania Ustawy Majowej, zgodziła się na ścisłą współpracę w Prusami oraz zaakceptowała rosyjskie plany, zmierzające do obalenia polskich reform i drugiego rozbioru Rzeczypospolitej.

Przy ocenie polityki Prus i Rosji wobec polskich przemian ustrojowych szczególnie pomocne i wartościowe okazują się listy Karla Ludwiga Huttela z 1792 roku. Zwrócił on uwagę na wyrachowaną grę polityczną Rosji, która starała się zaangażować Austrię i Prusy w sprawy francuskie, aby tym samym móc samodzielnie decydować o przyszłych losach Polski. Katarzyna II próbowała także w perfidny sposób wmawiać Polakom, że to Austria i Prusy dążą do dalszych podbojów ziem polskich.

Również depesze ministrów spraw zagranicznych Prus: Alvenslebena, Finckensteina oraz Schulenburga ukazują dwulicową politykę dworu berlińskiego wobec Rzeczypospolitej. Dowodem tego może być fakt, że jeszcze w początkach 1792 roku koła rządowe w Berlinie nieustannie wmawiały polskiemu posłowi Stanisławowi Jabłonowskiemu - że agresja rosyjska nie zagraża Rzeczypospolitej. Jednak -jak wynika z listu Schulenburga do księcia Brunszwickiego z 6 maja 1792 roku - w tym okresie sojusz z Polską był już dla Prus niewygodny, a sprawą pierwszoplanową była ścisła współpraca z Rosją (s. 393-394).

Niestety omawiana publikacja nie jest pozbawiona pewnych mankamentów. Przed wszystkim szkoda, że wydane przez Henryka Kocóję źródła mają charakter fragmentaryczny. I tak przykładowo Autor pominął niezwykle interesującą korespondencję króla pruskiego z Goltzem z okresu od września do grudnia 1792 roku, która w jeszcze większym stopniu przybliżałaby nam ówczesne stosunki prusko-rosyjskie. Daje się też zauważyć brak indeksu osób i nazw geograficznych, co utrudnia czytelnikom „poru-

szanie się” w tego typu źródłach. Oprócz tego, na stronie 5 i 137 błędnie podano, że depesza nr 36 nosi datę 17 maja 1791 roku. Tak naprawdę list ten był datowany na 17 maja 1792 roku. Także kilkakrotnie popełniono błąd w zapisie skrótu GSta (Geheime Staatsarchiv). I tak na stronie 285 zamiast GSta napisano StA, a na stronach 503, 505, 507 i 508 GSta.

W historiografii polskiej, jak i światowej istnieje wiele wartościowych publikacji poświęconych problemowi upadku Rzeczypospolitej w końcu XVIII wieku² Bez wątpienia jednak to wydawnictwo źródłowe zawiera liczne cenne, a zarazem szczegółowe informacje, które pozwolą na bardziej precyzyjne i rzetelne poznanie planów politycznych dwora berlińskiego wobec Polski u schyłku jej istnienia.

Aleksandra Błaszczak

PRZYPISY:

- ¹ B. Dembiński, *Źródła do dziejów II i III rozbioru Polski*, 1.1, 1788-1791, Lwów 1902.
- ² Mam tu na myśli m.in. następujące prace: W. Kalinka, *Sejm Czteroletni*, wyd. 4, Kraków 1895-1896; W. Smoleński, *Ostatni rok Sejmu Wielkiego*, wyd. 2, Kraków 1897; B. Dembiński, *Polska na przełomie*, Warszawa 1913; Sz. Askenazy, *Przymierze polsko-pruskie*, wyd. 3, Warszawa 1918; J. Dutkiewicz, *Prusy a Polska w dobie Sejmu Czteroletniego. W świetle korespondencji dyplomatycznej pruskiej*, Warszawa 1935.

Janusz Jasiński, ***Michał Kajka 1858–1940. Życie – spuścizna literacka – rodzina – polemiki – wiersze***,
Mazurskie Towarzystwo Naukowe w Ełku,
Ełk 2008, ss. 176 + 47 il.

W 2008 roku minęło 50 lat, odkąd Janusz Jasiński zainteresował się postacią Michała Kajki, mazurskiego poety z Ogródka w pow. ełkim. Mia nowicie już w 1958 roku, w stulecie urodzin poety – wspólnie z Tadeuszem Orackim – wydał książkę pt. *Zebrałem snop plonu...* z wierszami Kajki. Kolejny zbiór utworów mazurskiego poety w opracowaniu obu badaczy, zatytułowany *Z duchowej mej niwy*, ukazał się w Olsztynie w 1982 roku.

W różnych czasopismach i pracach zbiorowych opublikował olsztyński historyk szereg dalszych artykułów, poświęconych m.in. świadomości narodowej Kajki. I właśnie ten temat specjalnie interesuje autora recenzowanej książki.

Skupimy się zatem najpierw ogólnie nad sylwetką Michała Kajki. Urodził się w 1958 roku w Skomacku Wielkim w pow. ełkim. Lata szkolne poety przypadły na okres względnie umiarkowanej germanizacyjnej polityki szkolnej. Więcsy nauczyciele na Mazurach, aby być dobrze rozumiani przez uczniów, uczyli zarówno po polsku, jak i po niemiecku. Podobnie było w szkole elementarnej w Skomacku Wielkim, gdzie Michała uczyli Karol Jasiński i Jan Owczarczyk. Po przeprowadzce rodziców, Michała posłano do szkoły w Rostkach Skomackich, wówczas uczył go Kutz. Można przypuszczać, że Michał opanował w szkole dość dobrze język niemiecki, skoro ojciec marzył dla niego o posadzie rektora, czyli kierownika szkoły. Przedwczesna śmierć rodzica spowodowała, że Michał musiał zrezygnować z dalszej nauki, aby pomagać matce w utrzymaniu rodziny. Mając 17 lat wyuczył się ciesielstwa i zduństwa, stawiał domy i stodoły. W Ogródku wybudował dom także dla siebie, gdzie przeniósł się w 1883 roku, po ślubie z Wilhelminą Karasiówną.

Od wczesnej młodości pisał wiersze, gdyż – jak skromnie wyznaje – „Do pisania wierszy miałem nadzwyczajną chęć, może i trochę talentu”. Swoje utwory zaczął publikować w „Mazurze” – gazecie polskiej, wydawanej w Ostródzie przez Jana Karola Sembrzyckiego.

Odpowiedzią na wzmożony nacisk germanizacyjny w latach 90. XIX wieku było założenie w Ełku „Gazety Ludowej”. Jej redaktor, Karol Bahrke, rozumiał złożoność właściwej polityki wyznaniowej w odniesieniu do Mazurów, którzy jak wiadomo, byli ewangelikami, stąd w swoim piśmie wielokrotnie podkreślał, że polskości nie należy łączyć jedynie z katolikami i z tego powodu wskazywał najczęściej na polskość Ślązaków cieszyńskich. W „Gazecie Ludowej”, a następnie w szczycieńskim „Mazurze” Kajka zamieszczał nie tylko swoje „poematy”, ale również artykuły publicystyczne. Trzeba bowiem pamiętać, że Kajka – niezależnie od swojej twórczości poetyckiej – był także uznanym publicystą. W nadsyłanych już od przełomu XIX i XX wieku do „Gazety Ludowej” artykułach polemizował z antypolskim „Pruskim Przyjacielem Ludu”, złośliwie nazywając go „Pruskim Ogłupicielem Ludu” za to, że próbuje na każdym kroku udowodnić, że Mazurzy nie są nawet etnicznymi Polakami. Wobec wzmagających się niemieckich szykan, swoje artykuły publicystyczne podpisywał Kajka pseudonimem Prawdziński.

W 1913 roku w artykule zamieszczonym na łamach „Mazura” jednoznacznie opowiedział się za polskością: „Tego my Polacy żądamy, żeby dzieci nasze były uczone religii w języku polskim”. Ale: „Polskie poczucie godził ze czcią i lojalną postawą wobec cesarza niemieckiego, cesarza, który stał na czele Kościoła ewangelickiego w Niemczech i dlatego tym bardziej układał na jego cześć wierszowane modlitwy. Trzeci etap w drodze poety do polskości nastąpił po upadku monarchii niemieckiej. Jego największy autorytet, cesarz Wilhelm II, uciekł do Holandii, za pobliską granicą odrodziła się Polska, a Republika Weimarska zgodziła się – jeśli chodzi o Mazury – na plebiscyt. Te trzy elementy: upadek cesarstwa, powstanie Polski i możliwość wyboru pomiędzy Polską a Niemcami dokonały w świadomości narodowej Kajki ostatecznego przełomu, poczuł się pełnym Polakiem” – konkluduje Jasiński.

Swoją polską tożsamość narodową przed I wojną światową łączył Kajka z pruskim patriotyzmem państwowym, jako że Mazury przez całe stulecia należały do Księstwa, a później Królestwa Pruskiego. Całkowity przełom w jego postawie narodowo-państwowej nastąpił ostatecznie – podkreśla autor – w okresie plebiscytu (1920). Plebiscyt stanowił dla poety prawdziwą traumę, z której do końca życia się nie wyzwolił. Nacjonałści w Ogródku krzyczeli: „Patrzenie, tam mieszka ten Polak, najlepiej zepchnąć tę jego chałupę do jeziora”. Autor wyjaśnia, dlaczego w Ogródku nie padł ani jeden

głos za Polską. Okazuje się, że oprócz niesłychanego terroru fizycznego i moralnego, w lokalu wyborczym w Ogródku zwyczajnie nie było kartek z nadrukiem „Polska – Polen”. Jest to ważny, nowy przyczynek do zrozumienia postawy Kajki w czasie osławionego głosowania plebiscytowego. Po dziś dzień dla niektórych badaczy brak głosów za Polską w Ogródku miał być argumentem przemawiającym przeciw polskości poety.

Po dramacie roku 1920 ludność polska musiała wypracować *modus vivendi* w państwie niemieckim. W związku z tym niektórzy historycy, np. Andreas Kossert¹, uważają, że Kajka powrócił do świadomości pruskiej. W recenzowanej pracy Janusz Jasiński wykazuje niesłuszność takiego poglądu. Kajka nigdy po 1920 roku nie wyraził uczuć propruskich, natomiast bardzo często – antyniemieckie. Nacjonalistyczny kalendarz pruski Paula Hensla (1926) nazwał wprost gadzinówką. Inaczej niż inni Wschodnioprusacy, nie żałował upadku monarchii pruskiej. Nie mógł on oczywiście otwarcie wyrażać pragnienia połączenia Mazur z Polską, gdyż zostałby oskarżony o zdradę stanu. O tym, że nie czuł już żadnego związku emocjonalnego z państwem pruskim świadczy również to, że ani słowem nie wspominał o śmierci cesarzowej Augusty Wiktorii w 1921 roku, chociaż prasa wschodniopruska szeroko rozpisywała się na ten temat. Krytykował niemiecki fiskalizm, zepsucie obyczajowe, pseudonowoczesność. Martwił się, że rugowanie języka polskiego pociąga za sobą zubożenie religijne, dlatego apelował w 1935 roku w wierszu *Nowy Rok*:

Niech mowa ojczysta
Jak ongi, tak ninie
W której chwalim Chrysta
Na nowo zasłynie.

Pierwsze wydanie drukiem utworów „dumaca” z Ogródka – jak nazywali go Mazurzy – zawdzięczamy Emilii Sukertowej-Biedrawinie, która w 1926 roku poprosiła poetę, aby przysłał jej wybór swoich niepublikowanych wierszy. W 1927 ukazały się *Pieśni mazurskie*, które – obok nowych utworów – zawierają też dawniejsze, pisane nawet przed I wojną światową.

Janusz Jasiński omówił także niezwykle losy spuścizny rękopiśmiennej Michała Kajki po 1945 roku, która – po różnych perypetiach – znalazła miejsce w Olsztynie, Krakowie i w niewielkiej części w Białymstoku..

¹ A. Kossert, *Mazury. Zapomniane południe Prus Wschodnich*, przeł. B. Ostrowska, Warszawa 2004.

Jasiński porusza też bolesny problem wyjazdu syna Michała Kajki, Adolfa, do Niemiec w 1978 roku. Niektórzy badacze uważają, że jest to dowód na to, iż syn poety czuł się Niemcem. Autor posiada w swoim prywatnym archiwum dwa listy od niego, w których syn poety tłumaczy motyw jego wyjazdu. Jego rodzina była po wojnie szykanowana, tak jak zresztą większość Mazurów i Warmiaków. Dom w Orzyszu, który wybudował przy pomocy ojca, zajęła rodzina polskich osadników i dopiero w 1954 roku Kajkom udało się go odzyskać. Lokalna społeczność traktowała go jak obcego, wyzywając od szwabów i hitlerowców. Dochodził do tego względ religijny: dyskryminowanie ewangelików. Oczywiście, doszedł tu też względ bytowy. Adolf Kajka wyjechał więc do Hamburga nie dlatego, że czuł się Niemcem, ale z powodu dojmujących przeżyć w rodzinnym kraju.

Książka zawiera 13 niepublikowanych po 1945 roku wierszy Michała Kajki oraz wiele nieznanymi fotografii. Zamieszczając fotografie już publikowane, autor rozszyfrował, kiedy i przez kogo zostały wykonane.

Reasumując, w dyskusji, która odżywa raz po raz na temat świadomości narodowej Michała Kajki, Janusz Jasiński – można sądzić – postawił kropkę nad i, ujmując tę kwestię następująco: „O ile początkowo dla wielu polskich autorów był Kajka od urodzenia stuprocentowym Polakiem (myśli te głoszone z powodu braku pełnego rozeznania w jego życiu i twórczości), to w ostatnich latach neguje się jego polską tożsamość narodową nawet w okresie międzywojennym. Tymczasem rzeczywistość nie odpowiadała ani pierwszemu, ani drugiemu stereotypowi. Od mazurskiej pruskości przeszedł Kajka drogą ewolucyjną ku narodowej polskości. Czując się Polakiem, nadal zachował miłość do bliższej ojczyzny, do kraju mazurskiego” (s. 12).

Danuta Jamiołkowska

Szczepan Siekierka, Henryk Komański, Eugeniusz Różański,
***Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich
na Polakach w województwie stanisławowskim
1939-1946***, Wrocław 2007, ss. 879.

Prezentowana książka jest czwartą z kolei publikacją wrocławskich badaczy na temat zbrodni ludobójstwa dokonanej na Polakach mieszkających na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej. Dotychczas ukazały się obszernie opracowania dotyczące województw: wołyńskiego, tarnopolskiego, lwowskiego i stanisławowskiego. Na opublikowanie czekają jeszcze zebrane dane dotyczące województwa lubelskiego i południowej części województwa poleskiego. Autorzy poszczególnych opasłych tomów: Szczepan Siekierka, Henryk Komański, Władysław Siemaszko, Ewa Siemaszko, Krzysztof Buczacki i Eugeniusz Różański w sposób profesjonalny i obiektywny, z wykorzystaniem zachowanych i dostępnych źródeł w postaci dokumentów i relacji świadków, ukazali ogrom zbrodni wobec ludności polskiej ukraińskich nacjonalistów działających w bandyckich, faszystowskich organizacjach tzw. Ukraińskiej Powstańczej Armii (UPA) i Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów (OUN), a także innych ludobójczych formacjach ukraińskich w służbie III Rzeszy Niemieckiej.

Recenzowany tom jest mi szczególnie bliski, ponieważ urodziłem się w województwie stanisławowskim i w mojej rodzinie byli męczennicy.

Zebrany materiał dokumentacyjny autorzy podzielili na 12 paragrafów, prezentujących powiaty: Dolina, Horodenka, Kałusz, Kołomyja, Kosów, Nadwórna, Rohatyń, Stanisławów, Stryj, Śniatyń, Tłumacz i Żydaczów. W każdym rozdziale podano informacje ogólne o powiecie z mapką, informacje o miejscowościach powiatu i dane o ofiarach ludobójstwa, wymienione w tabelach straty osobowe i materialne, historię miasta powiatowego, oraz relacje, zeznania i wspomnienia świadków z prezentowanego powiatu. Przy każdej miejscowości zostały podane numery 356 publikacji (książek, artykułów, ksiąg parafialnych notujących ofiary ludobójstwa) i zeznań świadków, umieszczone na końcu książki.

Wstrząsające są zeznania 1215 świadków, zebrane przez Stowarzyszenie Upamiętnienia Ofiar Zbrodni Ukraińskich Nacjonalistów we Wrocławiu. Np. Stanisław Gach z miejscowości Słoboda Konkolnicka w pow. roha-

tyńskim pisze: „W lutym 1944 r. do wsi około 6.00 rano przyjechało na furmankach wielu Ukraińców nazywanych „banderowcami”, większość z nich była w niemieckich wojskowych mundurach, byli uzbrojeni. Zabrali ze wsi około 10 osób[...]. Wywieźli ich do wsi Bybło odległej około 10 km od naszej wsi i tam wszystkich zamordowano. Wszystkim pucinali głowy. Rodziny pomordowanych powiadomione o miejscu mordu pojechały i przywiozły zwłoki do swojej wsi. Ofiary były nagie i zmasakrowane. Wszystkich pochowano w różnych miejscach. Bano się chować na cmentarzu z uwagi na groźby Ukraińców pod adresem rodzin ofiar. Pod koniec marca na wieś dokonała napadu liczna banda UPA, która spaliła większość budynków, ocalało tylko 5 zagród. Tej nocy zginęło około 200 osób. Wiele osób udusiło się w schronach i piwnicach pod budynkami, lub też spaliło żywcem. W jednej z piwnic zginęła moja siostra Hanna Romanowska z sześciorgiem dzieci, w tej samej piwnicy zginęło wtedy 16 osób, były tam również dzieci rodziny Bandurowskich. Część zginęła zarąbana siekierami lub zakłuta nożami, a uciekających dosięgały kule karabinów ludobójców. Po spaleniu wsi wszyscy ocaleni opuścili swoje domostwa, chroniąc się w innych bezpieczniejszych miejscowościach, najwięcej w Rohatyniu” (s. 427).

Relacje zawierają również wiadomości o wypadkach zabijania samych Ukraińców. Jeden z nich zginął w Swaryczowie, powiat Dolina, ponieważ miał żonę Polkę i odmówił wstąpienia do bandy i brania udziału w mordach (s. 52). Takie wypadki miały miejsce, gdyż przed wybuchem wojny Polacy i Ukraińcy żyli w zgodzie sąsiedzkiej i częste były małżeństwa mieszane.

Wśród zeznań świadków znajdują się relacje o zaangażowaniu duchownych greckokatolickich w akcjach zbrodniczych. Cóż, arcybiskup-metropolita Andrzej Szeptycki nie był zdolny skłonić podwładne sobie duchowieństwo do przestrzegania ewangelicznego przykazania miłości bliźniego. Oto jedno z tragicznych zeznań: „W tym czasie, gdy dokonywano mordów na Polakach w Swaryczowie, proboszczem miejscowej parafii greckokatolickiej był ks. Wołodymyr Sterniuk. Według relacji sąsiadów Ukraińców to on był głównym szefem bandy UPA. On wskazywał, kogo należy zabić. On też w swoich kazaniach już od 4 grudnia 1943 r. wskazywał na konieczność „wypewienia pszenicy z kąkolą”. Tą pszenicą to byli Ukraińcy, a kąkolą Polacy. On też podczas jednego z nabożeństw poświęcił 10 noży przeznaczonych do mordowania Polaków” (s. 47). Zbrodnicza

postawa wielu popów ukraińskich ciąży nad Kościołem greckokatolickim i wprost trudno jest ją zrozumieć.

Opisy ludobójstwa można poszerzać o nowe relacje, które z pewnością będą jeszcze napływać. Będą one ukazywać się na wychodzącym od 1992 r. czasopiśmie „Na Rubieży”, w którym gromadzona jest ogromna dokumentacja. Osobiście podaję obraz męczeńskiej śmierci mojej ciotki Apolonii Adasik w rodzinnej miejscowości Jackówka k. Tłumacza. Banderowcy napadli na wieś w zimowy wieczór 1943 r. Wuj Michał Adasik (mój ojciec chrzestny) wraz z dwoma dorastającymi synami: Zdlichem i Czesiem zdołali ukryć się w kryjówce na strychu domu, a ciotkę mordercy dopadli w kuchni i zamordowali siekierą niemal na oczach męża i synów. Całe szczęście, że zbrodniarze nie podpalili chaty, krytej słomą. Ciotka była osobą dobrą, spokojną, szanowaną przez sąsiadów i całą społeczność siola. Zginęła tylko dlatego, że była Polką. Wstrząsające...!

Prezentowana książka została wydana, podobnie jak poprzednie, na bardzo wysokim poziomie edytorskim, dzięki wsparciu finansowemu Rady Ochrony Pamięci, Walk i Męczeństwa w Warszawie. Zawiera czarno-białą dokumentację fotograficzną dołączoną do każdego powiatu. Wśród 12 fotografii powiatu Tłumacz, umieszczono trudno dostępne zdjęcie ks. kanonika Edwarda Tabaczkowskiego, proboszcza miejscowego, który w 1942 r. został aresztowany z donosu policji ukraińskiej przez Gestapo pod zarzutem ukrywania Żydów. Zginął w lochach gestapowskich w Stanisławowie. Był on niemal postacią legendarną Tłumacza. Jest tam też unikalne zdjęcie kościoła pw. św. Anny, który został zburzony do fundamentów w latach 60-tych ubiegłego stulecia. Na jego miejscu wzniesiono budynek kina, do którego nikt z mieszkańców Tłumacza nie wszedł. Opuszczony budynek wzniesiony na fundamentach świątyni stoi do dzisiaj.

Po opublikowaniu niniejszego tomu, pracownicy autorzy zbliżają się do celu, jakim jest w miarę pełne udokumentowanie zbrodni ludobójstwa dokonanego na ludności południowo-wschodnich Kresów Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. Dla zbrodni ludobójstwa tolerancji i pobłażania nie ma. Można tylko wyrazić zdziwienie, że pojawiają się fałszerze historii, którzy tzw. UPA uważają za normalną formację wojskową i pozwalają dla banderowców stawiać pomniki. Należy z całą mocą podkreślić za prof. Czesławem Partaczem, że tzw. UPA „była organizacją wyrosłą na gruncie zbrodniczej ideologii ukraińskiego integralnego nacjonalizmu, czyli swoistej, rodzimej, ukraińskiej odmiany faszyzmu, realizując zbrodnicze,

ludobójcze, antyludzkie cele budowy państwa autorytarnego – faszystowskiego”. Dobrze się stało, że pojawili się badacze, którzy mieli odwagę opracować i z wielkim wysiłkiem opublikować tomy, poświęcone „Ofiarom ludobójstwa w hołdzie, ich rodzinom ku pamięci, a wszystkim Polakom ku przestrodze”.

Prezentowaną książkę należy polecać przede wszystkim tym Polakom, którzy przeżyli straszliwe piekło na Wschodzie. Niech wezmą ją do ręki także ci, którzy niestety mają niewielką wiedzę o tragedii narodowej na Kresach w latach 1939-1946.

Ks. Józef Mandziuk

Szczepan Siekierka, Henryk Komański, *Przewodnik – pomniki, tablice pamięci i mogiły ofiar ludobójstwa dokonanego na Polakach przez Organizację Ukraińskich Nacjonalistów (OUN) i tzw. Ukraińską Powstańczą Armie (UPA) w latach 1939-1947*, Wrocław 2007, ss. 301.

Szczepan Siekierka i Henryk Komański, dwaj bardzo pracowici autorzy ogromnych tomów ukazujących ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie tarnopolskim, lwowskim i stanisławowskim, opracowali z wielką akrybią smutny, a zarazem wstrząsający album. Został on wydany na wysokim poziomie edytorskim (fotografie czarno-białe na kredowym papierze) przez powstałe we Wrocławiu Stowarzyszenie Upamiętnienia Ofiar Zbrodni Ukraińskich Nacjonalistów. Opublikowany *Przewodnik* otrzymał wsparcie finansowe od Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa w Warszawie oraz od licznych sympatyków Stowarzyszenia, wspierających go często „wdowim groszem”.

Celem publikacji jest ukazanie fotograficzne pomników i tablic pamięci, wybudowanych i wbudowanych w różnych miejscowościach na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, które mają przypominać pamięć ponad 200 000 Polaków wymordowanych w latach 1939-1947 przez zbrojne bojówki nacjonalistów ukraińskich. Na 301 stronicach albumu ukazano 285 obiektów, wzniesionych przez wrocławskie Stowarzyszenie Upamiętnienia Ofiar Zbrodni Ukraińskich Nacjonalistów wspólnie z Radą Ochrony Pamięci Walki i Męczeństwa oraz innymi organizacjami kresowymi i samorządowymi władzami miejscowymi. Niektóre z nich zostały wzniesione w latach 70-80-tych ubiegłego stulecia, a większość powstała w okresie 1991-2006.

W 151 miejscowościach, położonych w 13 województwach, umieszczono obiekty upamiętniające wymordowanych Polaków – mieszkańców ówczesnych Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej. Znalazły się one w województwie kujawsko-pomorskim (18), opolskim (16), małopolskim (13), wielkopolskim (9), mazowieckim (8), pomorskim (8), lubuskim (7), świętokrzyskim (7), śląskim (5), warmińsko-mazurskim (3), łódzkim (2) i zachodnio-pomorskim (1). Najwięcej, bo aż 59, znalazło się w województwie dolnośląskim, dokąd w największej liczbie przybyła

wypędzona ze swoich domostw polska ludność kresowa. Wszak Wrocław po zakończeniu straszliwej zawieruchy wojennej tętnił życiem przede wszystkim lwowian, któremu ton nadawali profesorowie uczelni lwowskich i duszpasterze. Stąd we Wrocławiu postawiono najwięcej pomników, na czele z Pomnikiem-Mauzoleum przy Skwerze Ksawerego Dunikowskiego i Pomnikiem „Nasz los przestrzega” na Placu Grunwaldzkim, postawionym w hołdzie zamordowanym przez hitlerowców i nacjonalistów ukraińskich profesorom lwowskim. W samym kościele Mariackim Na Piasku, będącym perłą architektury gotyckiej, umieszczono 5 różnych tablic poświęconych pomordowanym Polakom, zwłaszcza z okolic Mariampola, gdyż wrocławska świątynia jest sanktuarium Matki Bożej Hetmańskiej. Na Cmentarzu Komunalnym w Wołowie wzniesiono okazały symboliczny obelisk-grobowiec, poświęcony pamięci około 2000 Polaków – mieszkańców Podkamienia, wsi Palikowy i okolicznych miejscowości, którzy zostali zamordowani w latach 1943-1944 przez ukraińskich żołnierzy z 14 Dywizji SS „Galizien” oraz bandy tzw. UPA. Jednym z inicjatorów wzniesienia grobowca – symbolu był Aleksander Wiśniewski, nauczyciel z Jawora, dawny mieszkaniec dominikańskiego Podkamienia. Wszystkie obiekty zostały uroczystie poświęcone przez duszpasterzy, na czele z Henrykiem kardynałem Gulbinowiczem, arcybiskupem-metropolitą wrocławskim.

Drugą grupę smutnych obiektów stanowią tablice i pomniki oraz autentyczne mogiły Polaków zamordowanych i poległych w walkach z bandami tzw. UPA w latach 1944-1947 na terenie obecnego województwa lubelskiego i podkarpackiego, wchodzących w skład przedwojennego województwa lwowskiego. Autorzy albumu podali tylko część dokumentacji fotograficznej, a przy poszczególnych miejscowościach podali krótki opis zaistniałej tragedii i miejsce pochówku ofiar.

Poświęcone tablice, pomniki oraz symboliczne i autentyczne mogiły, ze swoimi inskrypcjami mają przypominać współczesnym o trudnych i dramatycznych dziejach Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej, gdzie była nie tylko okupacja sowiecka, a następnie niemiecka, lecz również trwały mordy niewinnych ludzi tylko dlatego, że byli Polakami. Z pewnością w przyszłości powstaną nowe obiekty pamięci, aby ona nie została wytarta z umysłów współczesnych obywateli Najjaśniejszej Rzeczypospolitej.

Ks. Józef Mandziuk

***Słownik polskich teologów katolickich*, T. 9, 1994-2003,
Red. Józef Mandziuk, Warszawa 2006, ss. 771.**

W 1974 r. o. prof. dr hab. Hieronim Eugeniusz Wyczawski OFMBern wystąpił z inicjatywą opracowania *Słownika*, w którym znalazłyby się biografie wraz z bibliografią podmiotową i przedmiotową teologów polskich od czasów najdawniejszych do 1918 r. Do współpracy zaprosił wykładowców historii ATK, swoich doktorów i historyków Kościoła ze środowisk uczelnianych i seminaryjnych. W l. 1981-1983 w Wydawnictwie ATK ukazały się 4 tomy, w których znalazło się 2020 biografii. Redaktor okazał się zbyt wielkim rygorystą w doborze „znaczących teologów” i dlatego w *Słowniku* nie znaleźli się dość liczni przedstawiciele teologicznych środowisk, zwłaszcza zakonnych. Dlatego ciągle aktualne jest wezwanie do opracowania specjalnego tomu teologów dotychczas pominiętych. W 1982 r. redakcji części drugiej *Słownika*, obejmującego polskich teologów katolickich zmarłych w l. 1918-1981, podjął się o. prof. dr hab. Ludwik Grzebień TJ. W t. 5-7 znalazło się 873 przedstawicieli różnych dyscyplin teologicznych, których hasła bio-bibliograficzne opracowało 72 autorów z różnych środowisk uniwersyteckich, diecezjalnych i zakonnych. Dzieło wielkich profesorów ze środowiska warszawskiego i krakowskiego kontynuował ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk, następca o. Wyczawskiego na katedrze uczelnianej w ATK, a następnie w UKSW. Zaprosił on do współpracy 78 autorów, którzy przesłali opracowania dotyczące 291 przedstawicieli różnych dyscyplin teologicznych, zmarłych w l. 1981-1993.

Prezentowany t. 9 obejmuje polskich teologów katolickich zmarłych w l. 1994-2003. Znalazło się w nim 353 przedstawicieli różnych dyscyplin teologicznych uprawianych w uczelniach akademickich i seminariach duchownych. Są wśród nich wybitni teologowie, historycy Kościoła, kanoniści i filozofowie chrześcijańscy. Obok wielkich postaci naukowych z cenzusami uniwersyteckimi, znajdują się popularyzatorzy nauk teologicznych, którzy ukończyli seminaryjne studia filozoficzno-teologiczne, przyjęli święcenia kapłańskie i uprawiali publicystykę, a głoszone kazania oddawali do druku w czasopiśmie lub w książkach wydawanych własnym nakładem. W ten sposób wszyscy swoją twórczością naukową i publicystyczną w większym lub mniejszym stopniu wzbogacali XX-wieczną kulturę chrześcijańską

w Polsce. O zakwalifikowaniu kandydatów do *Słownika* decydowali sami autorzy haseł bio-bibliograficznych, którzy najlepiej znali swoje środowiska naukowe. W sumie było ich 89 z różnych środowisk uniwersyteckich, diecezjalnych i zakonnych, duchownych i świeckich. Redaktor stosował prostą zasadę, że „na tle płotek z całą okazałością jawią się rekiny” i dlatego w zasadzie nie odrzucał proponowanych postaci, które zamierzano uwiecznić w znaczącym leksykonie. Mogło jednak dojść do przeoczeń i dlatego konieczny jest tom dotyczący teologów pominiętych.

W t. 9-tym *Słownika* rzuca się w oczy wielka ilość publikacji zamieszczanych w różnych czasopismach krajowych (zwłaszcza powstałych po 1989 r.), jak i zagranicznych, kościelnych i świeckich, a także druków samoistnych wydawanych własnym nakładem czy zbiorowych (modne stały się księgi pamiątkowe). Niektórzy autorzy sami robili spisy swoich pozycji drukowanych i ich bibliografia przedmiotowa jest w zasadzie pełną, inni zaś nie wiedzieli nawet ile napisali i gdzie drukowali. Dotarcie do wszystkich ich druków, gdy były liczne, jest wprost niemożliwe. Stąd propozycja, aby swoje publikacje zapisywać w zeszycie lub wciągać do komputera, stosując starą zasadę: jeśli sami o siebie nie zadbamy, inni nie zawsze będą o nas pamiętać.

Najważniejszą w *Słowniku* jest w miarę pełna bibliografia przedmiotowa, która świadczy o pracowitości autora, jego zdolnościach literackich, erudycji i może wpływać na obraz biograficzny. Są bowiem znakomici dydaktycy, którzy przez lata prowadzili zajęcia z młodzieżą studencką i nie pozostawili po sobie żadnych druków. Są też tacy, którzy bali się słowa drukowanego i pisali „do szuflady”. Z bibliografii w ujęciu chronologicznym można odtworzyć „chude lata” w twórczości uczonego, kiedy trapiła go choroba, przebywał za granicą lub brakowało mu „iskry twórczej”.

Podane indeksy świadczą o poszczególnych diecezjach i wspólnotach zakonnych, w których przełożeni inwestowali w naukę. Istnieją bowiem diecezje i zakony, które nie posiadają swoich przedstawicieli, lub tylko jednego, w *Słowniku*, bowiem tacy nie zmarli w l. 1994–2003. Opracowane i wydane dzieło świadczy wymownie o stanie nauk teologicznych w Polsce na przełomie XX/XXI stulecia. Podaje bowiem fakty o autorach i ich dziełach, z których wiele zasługuje na wysoką ocenę. Stąd *Słownik* powinien znaleźć się nie tylko w zbiorach bibliotek państwowych i kościelnych, polskich i zagranicznych, lecz również na półkach prywatnych księgozbiorów twórców kultury chrześcijańskiej.

Ks. Józef Mandziuk

Historyk Poeta – o sobie samym^a

Jedna już tylko jest kraina taka
W której jest trochę szczęścia dla Polski
Kraj lat dziecińczych. On zawsze zostanie
Święty i czysty jak pierwsze kochanie.

Adam Mickiewicz

Nie bez kozery wprowadziłem Mickiewiczowskie motto, wszak autor tomiku „Z Horacym”, rocznik 1930, pochodzi z Wilna i także na zawsze musiał się rozstać z „z krajem lat dziecińczych”.

Na początek kilka słów porównania do edycji z 2004 roku. Obecne jest powiększone o blisko 30 utworów, zwłaszcza o bardzo osobiste doznania Autora a wiążące się z dojściem do granicy życia i śmierci. Również pod względem edytorskim tomik prezentuje się znacznie korzystniej, chociaż dla wyodrębnienia poszczególnych działów, nie żałowałbym osobnych kart z tematycznymi tytułami.

W niedużym wierszyku stawia Autor pytanie bynajmniej nie retoryczne: „Dla kogo te wiersze?”. Odpowiadam: w zasadzie dla pokolenia „żałobami czarnego”, które nie zapomniało, nie mogło zapomnieć traumy lat najwcześniejszych, a które dożywa teraz ostatnich swych dni. Tylko ono aż do bólu towarzyszy biografii poety. A jednocześnie, mimo dramatycznych przeżyć, jest to pamięć nostalgiczna o utraconym świecie, pamięć – by użyć aktualnego języka – „bycia wypędzonym”, bo przecież nie repatriowanym. Pamięć o każdej uliczce, o każdym domu, ba, o każdym kamieniu, o towarzyszach zabaw, którzy rozproszyli się po całej kuli ziemskiej. Jednocześnie Autor Arkadii wileńskiej nie może – powtórzmy – oderwać się od nocy okupacyjnej. Jest w tym chyba jakaś prawidłowość, sam podobne odczucia przeżywam, mając w czasie wojny pod nosem obóz na Majdanku.

Inna sprawa, że Zajewski nie ułatwia czytelnikom „spod strzechy” pojmowania jego skojarzeń, reminiscencji, bo sięgają wysokiego pułapu, i słusznie, bo pisze je erudyta najwyższej klasy, profesor historii.

Biograficzny poemat kładzie nacisk, rzecz interesująca, na lata najwcześniejsze i na wiek podeszły. Natomiast okres wielkiej, pięknej, wyczerpanej pracy badawczej i nie tylko, został zaledwie muśnięty i to z reguły w przykrych odniesieniach („Uwolniony od instytutowych czy uniwersyteckich // Sprawozdań okresowych i planów naukowych // Z których niewiele rodziło się coś mądrego”). I znowu odwołam się do własnych doświadczeń. O ile chętnie wspominam najdawniejsze lata, to opisywanie wieku dojrzałego odkładam ad calendae graecas. W lepszej sytuacji są ci, którzy prowadzili dziennik. Jednakże byłoby to niepowetowaną stratą dla potomnych, gdyby Autor-profesor, przeszedł do porządku dziennego nad półwieczem swojej Klio. Miałby co wspominać, a jednocześnie udowodniłby, że można suchą nogą przejść przez Morze Czerwone, nie umoczywszy się w indoktrynacjach, oportuniźmie, czy prawomyślności metodologicznej.

Życie ma swoje prawa. Przychodzą młodzi, szukają miejsca dla siebie, ale niestety, często w sposób brutalny odcinając się od dokonań swoich poprzedników i szukając kariery na drodze poprawności politycznej. Przeto historyk – poeta zadaje kolejne pytanie, czy w ogóle warto im odpowiadać. Na domiar złego profani, całe szczęście nieliczni, widząc stosy książek autorstwa Zajewskiego, potrafią mu rzucić w twarz: „Człowieku, ty zmarnowałeś swoje życie”. Trudno się więc dziwić, że gorycz i żal – wyraźnie dominują w autobiografii. Nie bez poruszenia odczytujemy, że „nawet najbliżsi się odwrócili”, lub, że „koledzy zawiedli w godzinie próby”. To powoduje, że zrezygnowany historyk chce odejść od swego autentycznego powołania („Na nic już nie czekam // Pracę swoją zakończyłem // Zmęczony stuleciami // które przemierzyłem piórem”). Tu znowu dodam komentarz. Nie wierzę w zapowiedź Profesora. Zresztą nadal nie tak rzadko pokazują się w księgarniach jego nowe pozycje. Poza tym, czy warto przejmować się, ich przemilczeniami lub wykoślawioną krytyką, prawda raczej się obroni.

Na nastrój smutku wpływa też rozłąka z dziećmi, zwłaszcza rozstanie z synem, rozpoczynającym życie w Nowym Świecie: „Odpłynąłeś w nieuchwytny // Ocean przestrzeni, która nie ma barwy // Tylko dla czego ścisniętą mam krtać?”. I jak tu nie powtórzyć za Bałuckim: „Góralu wróć się do hal // Bo w chacie zostali ojcowie”. Zrozumiałe, że Autor ma świadomość normalnego losu rodziców, od których odchodzą dzieci. Ale czy muszą emigrować aż na drugą półkulę. Tu całkowicie podzielam przygnębienie ojca. Zajewski kochał i nadal kocha zmarłą już dawno mamę.

W chwili, gdy poeta leżał w szpitalu i wszystko wskazywało, że odejście na zawsze, pojawiła się niespodziewanie właśnie ona i zaraz „odjechała”. Nie wątpię, że owe widzenie oznaczało, iż na wspólne pozaziemskie życie jeszcze nie przyszedł czas. Istotnie, Zajewski, wbrew ludzkim prognozom, dzięki Bożej Opatrzności, jest wśród nas, czemu, jako człowiek wiary, dał publiczne świadectwo:

Mój pogrzeb już gotowano
Nie umarłem
Ja tylko nie wiedziałem
Że cud wskrzeszenia Łazarza
Pan Miłosierny powtarza

Wyznania Zajewskiego są szczerze, przejmujące. Mogę Mu tylko podziękować za podzielenie się nimi z nami, czytelnikami.

Rec. Janusz Jasiński

* Władysław Zajewski, *Z Horacym opuściłem miasto moje* (Wiersze autobiograficzne), Wydawnictwo „Marpress”, Gdańsk 2008, s. 94

