

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XX

2013

nr 2



# **STUDIA SANDOMIERSKIE**

**TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA**

**TOM XX**

**2013**

**nr 2**



Wydawnictwo Diecezjalne  
i Drukarnia w Sandomierzu 2013

Na okładce:  
Antoni Kozakiewicz, „Niepodziewanie”  
(ze zbiorów Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu)

Redaktor naczelny:  
ks. Bogdan Stanaszek (UP JP II Kraków)

Kolegium redakcyjne:  
ks. Leon Siwecki (KUL JP II Lublin – WSD Sandomierz),  
ks. Kazimierz Skawiński (WSD Sandomierz),  
ks. Leszek Pachuta (Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz)

Sekretarz redakcji:  
ks. Piotr Tylec (UP JP II Kraków)

Tłumaczenia na język angielski:  
Barbara Giec-Piekarska  
Agnieszka Tylec

Redakcja techniczna:  
Leokadia Wilk SNMPN

Recenzenci zewnętrzni w 2013 r.:  
Ks. dr hab. Jan Dziędzic, dr hab. Ryszard Gryz, prof. UJK, ks. dr hab. Marek Jagodziński,  
prof. dr hab. Feliks Kiryk, ks. prof. dr hab. Krzysztof Kościelniak, ks. prof. dr hab.  
Stanisław Kowalczyk, ks. prof. dr hab. Jan Kracik, ks. dr hab. Tomasz Kraj,  
ks. prof. dr hab. Józef Krasiński, o. dr hab. Jarosław Kupczak OP, prof. UPJP2,  
ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. prof. dr hab. Piotr Paweł Maniurka,  
prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk, ks. doc. dr hab. Wilhelm Gaj-Piotrowski,  
dr hab. Irena Rolska, prof. KUL, ks. dr hab. Kazimierz Talarek

Projekt współfinansowany z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej  
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2012

Wersją podstawową czasopisma jest wersja papierowa

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2013

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz  
Adres internetowy: [studia@wds.com.pl](mailto:studia@wds.com.pl) e-mail: [zamowienia@wds.com.pl](mailto:zamowienia@wds.com.pl),  
<http://historia.upjp2.edu.pl/info/czasopisma/studia-sandomierskie>

---

Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, ul. Żeromskiego 4,  
27-600 Sandomierz, tel. 15 64-40-400; fax 15 832-77-87; [www.wds.pl](http://www.wds.pl)

# HISTORIA

KS. MAREK KOZERA  
WZPiNoG w Stalowej Woli

Studia Sandomierskie  
20 (2013), nr 2

## BRACHTWA RELIGIJNE W ARCHIDIAKONACIE ZAWICHOJSKIM W XVIII WIEKU

Zbliżająca się dwusetna rocznica powstania diecezji sandomierskiej jest okazją, by poznawać historię instytucji kościelnych, które istniały na terenach leżących obecnie w jej granicach. Jedną z takich instytucji były bractwa religijne. Miały one charakter zarówno religijny, jak i społeczny. Obok szkół i szpitali odgrywały one ważną rolę w życiu wszystkich parafii, zarówno miejskich, jak i wiejskich<sup>1</sup>. Przez bractwa kler diecezjalny i zakonny pobudzał wiernych do pogłębiania swej religijności, do obrony wiary przeciwko innowiercom, a także do świadczenia miłosierdzia<sup>2</sup>.

Problematyka poznawania bractw religijnych jest wciąż aktualna. Świadczy o tym między innymi międzynarodowa konferencja naukowa zorganizowana przez Instytut Historii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach w dniach 15-16 V 2012 r. na temat: *Bractwa religijne w średniowieczu i okresie nowożytnym (do końca XVIII w.)*<sup>3</sup>. Bractwem kościelnym nazywa się zrzeszenie religijne, erygowane formalnie przez władzę kościelną, które pozostaje pod jej zwierzchnością, jako stała fundacja i które ma osobowość prawną, własną administrację, statuty regulujące charakter, cele i sposoby ich realizacji<sup>4</sup>. Genezy bractw należy szukać w starożytności antycznej, od której chrześcijaństwo w okresie przedkonstantyńskim za-

---

<sup>1</sup> Por. J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 2004, s. 5.

<sup>2</sup> S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVII wieku, Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004, s. 217.

<sup>3</sup> B. Wojciechowska, D. Burdzy, *Międzynarodowa konferencja naukowa: Bractwa religijne w średniowieczu i okresie nowożytnym (do końca XVIII w.)*, „Zeszyty Sandomierskie” 2011, nr 34, s. 92-94.

<sup>4</sup> K. Kuźmak, *Bractwa kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1013.

pożyczyły najstarsze formy organizacji dla wiernych<sup>5</sup>. Na Zachodzie bractwa pojawiły się już we wczesnym średniowieczu i szybko zaczęły się rozwijać. W wiekach XIV i XV w bractwach zrzeszona była znaczna część społeczeństwa<sup>6</sup>. Na ziemiach polskich bractwa pojawiły się w miastach już w XIII wieku. Ich rozwój przypada na wiek XVI i XVII. Bractwa wiejskie w Polsce pojawiają się w wieku XVI i są wtedy jeszcze nieliczne<sup>7</sup>. Reformacja spowodowała zahamowanie rozwoju bractw. Od XVII wieku w wyniku działania zakonów następuje ponowny ich rozwój<sup>8</sup>. Nie powstrzymały go krytyczne wobec instytucji kościelnych poglądy myślicieli oświeceniowych<sup>9</sup>.

Chociaż bractwa odegrały ważną rolę w życiu religijnym społeczeństwa i stanowią jedną z ważniejszych dziedzin historii społeczno-religijnej, to jednak badania nad tą instytucją nie zostały przeprowadzone w wystarczającym stopniu<sup>10</sup>. W opracowaniach można znaleźć na ogół dwa typy ujęć problematyki. Jedne mają charakter monografii i poświęcone są bądź poszczególnym bractwom, lub charakteryzują bractwa istniejące w konkretnej miejscowości<sup>11</sup>. Mogły one powstać jednak tylko wtedy, gdy zachowały się księgi brackie<sup>12</sup>. Drugi typ opracowań, to te, które mają charakter ogólny, obejmują teren całej Rzeczypospolitej lub poszczególnych diecezji. Czytelnik nie dowie się z nich jednak, czy w konkretnej parafii istniało bractwo i jaki był jego charakter. Podawane są jedynie przykłady niektórych parafii, w których istniały bractwa, jako egzemplifikacja jakiegoś problemu<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne” 10 (1967), nr 1-2, s. 290. J. Flaga twierdzi, że wspólnoty brackie, jako zorganizowana forma życia religijnego pojawiły się dopiero w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zob. J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 6.

<sup>6</sup> K. Kuźmak, dz. cyt., kol. 1014.

<sup>7</sup> H. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI wieku*, „Prawo Kanoniczne” 7 (1964), nr 3-4, s. 61.

<sup>8</sup> Rozwój bractw w Rzeczypospolitej ukazuje S. Litak, dz. cyt., s. 219-237.

<sup>9</sup> Por. J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 7-8.

<sup>10</sup> J. Flaga, *Rodzaje i terytorialne rozmieszczenie bractw religijnych w diecezji krakowskiej w połowie XVIII wieku*, w: *Ius et lex, (Księga jubileuszowa ku czci prof. Adama Strzembosza)*, Lublin 2002, s. 563. Zestawienie literatury podaje tenże autor w artykule: *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do początku XVII wieku (1604)*, „Roczniki Humanistyczne” 21(1973), z. 2, s. 141-142. Nowszą bibliografię można znaleźć w publikacji J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 10-14.

<sup>11</sup> Por. J. Flaga, *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim...*, s. 142.

<sup>12</sup> Do takich opracowań należą m.in. H. Ruciński, *Bractwo literackie w Koprzywnicy jako obraz struktury społecznej miasteczka w latach 1694-1795*, „Przegląd Historyczny” 65 (1974), z. 2, s. 263-283; M. Surdacki, *Bractwo literackie w Urzędowie 1489-1800*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 79 (2003), s. 429-444; *Bractwo św. Anny w Urzędowie w latach 1593-1787*, „Roczniki Nauk Społecznych. Pedagogika” 30 (2002), z. 2, s. 127-146.

<sup>13</sup> Do takich opracowań należą m.in.: S. Litak, dz. cyt., s. 217-248; J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*; tenże, *Rodzaje i terytorialne rozmieszczenie bractw religijnych w diecezji krakowskiej...*, s. 563-589; H. Wyczawski, dz. cyt., s. 59-69.

Inny charakter ma praca Jerzego. Flagi: *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do początku XVII wieku (1604)*<sup>14</sup>. Autor ukazuje rozmieszczenie najstarszych bractw na terenie archidiakonatu lubelskiego.

Bractwa w archidiakonacie zawichojskim poza nielicznymi wyjątkami nie zostały do tej pory opracowane. S. Litak omawiając bractwa w diecezji krakowskiej ograniczył się tylko do miasta Krakowa, do archidiakonatów nowosądeckiego i lubelskiego, prepozytury tarnowskiej, wiślickiej i dziekanii kieleckiej<sup>15</sup>. H. Wyczawski wspomina o dwóch lub trzech bractwach w Urzędowie<sup>16</sup>. J. Flaga wymienia założoną w 1714 roku konfraternię różańcową w Potoku Wielkim i bractwo Matki Bożej Bolesnej w Górach Wysokich<sup>17</sup>.

Podstawą do niniejszego opracowania były akta wizytacji biskupów krakowskich. Szczególnie ważną okazała się wizytacja przeprowadzona z inicjatywy biskupa krakowskiego Stanisława Załuskiego w 1748 roku. Jest to ostatni zachowany dokument ukazujący między innymi stan parafii archidiakonatu zawichojskiego w okresie przedrozbiorowym<sup>18</sup>. Obecnie przechowywana jest w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie<sup>19</sup>. Bazę źródłową niniejszego artykułu stanowi tekst wizytacji tłumaczony z języka łacińskiego. Został on skonfrontowany, tam gdzie było to możliwe, z zawartością *Tabel*<sup>20</sup> powstałych równocześnie z wizytacjami. O ile tekst wizytacji dekanatu zawichojskiego zachował się w dobrym stanie, o tyle treści tablic są niekiedy mało czytelne. Jak twierdzi S. Litak *Tabele* zawierają „w skróceniu odpowiednie dane, szerzej opisane w samych aktach wizytacji”<sup>21</sup>. Zdaniem J. Flagi wartość tabel polega na tym, że na ich podstawie można uzupełnić lub zweryfikować informacje zaczerpnięte z akt wizytacji<sup>22</sup>. W opracowaniu zagadnienia wykorzystane zostały także akta innych wizytacji. Szczególnie cenne okazały się dane zawarte w wizytacji przeprowadzonej z polecenia biskupa Jakuba Zadzika w roku 1637<sup>23</sup>. Słusznie twierdzi J. Flaga, że „nie zawsze można wprost potwierdzić istnienie bractwa, nierzadko trzeba do tego dochodzić droga pośred-

<sup>14</sup> J. Flaga, *Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do początku XVII wieku...*

<sup>15</sup> Zob. S. Litak, dz. cyt., s. 232-233.

<sup>16</sup> Zob. H. Wyczawski, dz. cyt., s. 61.

<sup>17</sup> J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 29-30, 104.

<sup>18</sup> Zob. M. Kozera, *Stan parafii Gierczyce w świetle wizytacji biskupa Załuskiego z 1748 r.*, „*Studia Sandomierskie*” 18 (2011), nr 2, s. 233-246.

<sup>19</sup> Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej cyt. AKMK), AKMK, AVCap 45, k. 31-75, mikrofilm w Ośrodku ABMK w Lublinie, sygn. 3317.

<sup>20</sup> *Tabella eorum super quibus in visitatione inquirendum est*. Tabele te, w liczbie 12 znajdują się Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Zob. S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce, wieki XVI-XVIII*, t. 2, Kraków 1969, s. 272-274. Numeracja stron jest współczesna. Zob. M. Rajman, *Rubryka „Księgi” w tzw. Tabelach Załuskiego z roku 1748*, w: *Bibliologia, literatura, kultura*, red. M. Konopka, M. Zięba, Kraków 1999, s. 104.

<sup>21</sup> S. Litak, dz. cyt., s. 272.

<sup>22</sup> J. Flaga, *Rodzaje...*, s. 564-565.

<sup>23</sup> AVCap 44, mikrofilm w Ośrodku ABMK w Lublinie, sygn. 3257.

nią<sup>24</sup>. Dla przykładu o istnieniu bractwa św. Anny w Zawichoście dowiadujemy się na podstawie tego, że opiekowało się ono ołtarzem tejże świętej<sup>24</sup>. Istnienie bractw św. Anny i literackiego w Urzędowie poświadczono jest w dekrete powizytacyjnym (decretum reformationis), którym wizytator zaleca dokładne rozliczanie się w wydatków na końcu roku<sup>25</sup>. Proboszczowi w Goraju wizytator zaleca, by starszym bractwa różańcowego zwrócił należną bractwu sumę<sup>26</sup>.

Opracowanie z konieczności nie wyczerpuje tematu. Podaje jedynie, w jakiej parafii, jakie bractwa istniały i czy była to parafia miejska, czy wiejska. Brak jest danych z miasta Opatowa, gdyż kolegiatę w Opatowie wizytował bezpośrednio biskup, nie zaś jego wizytator. Wzorem pracy Jerzego Flaga uwzględnione zostały jedynie bractwa istniejące przy kościołach parafialnych<sup>27</sup>. Oprócz terytorialnego rozmieszczenia bractw w archidiakonacie zawichojskim podany został także stan prawny bractwa, stan majątkowy oraz inne dane podane w aktach wizytacyjnych. Uwzględniona została także ogólna charakterystyka poszczególnych bractw. Daje to obraz działalności tych wspólnot społeczno-religijnych w archidiakonacie zawichojskim.

Archidiakoniat zawichojski obejmował trzy dekanaty: opatowski, zawichojski i urzędowski. W dekanacie opatowskim było 11 parafii, z czego, jak już wspomniano, z jednej brak danych. W dekanacie zawichojskim było 13 parafii, w urzędowskim 20. Łącznie dysponujemy danymi z 43 parafii, z czego 18 to parafie miejskie i 25 parafii wiejskich. Tereny te należą obecnie w większości do diecezji sandomierskiej. Jedynie niewielka ilość parafii znajduje się obecnie w archidiecezji lubelskiej i diecezji radomskiej.

### Bractwa w dekanacie zawichojskim

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
Tarłów miasto	1. Św. Anny 2. Bractwo literackie	1. Istniało od dawna, lecz są wątpliwości, co do jego kanonicznej erekcji. Otrzymało na nowo przywileje od franciszkanów obserwantów z klasztoru w Krakowie na Stradomiu 18 VII 1740 r.	1. Bractwo św. Anny posiada inwentarz i kapitał 600 florenów, Uposażenie: 3 korony srebrne na obrazie św. Anny, 3 srebrne tabliczki, 3 nici korali, 5 tuwalni, 9 obrusów, 4 pary firanek, 4 antepedia, obraz do niesienia,	Działalność Bractwa literackiego ogranicza się do chóralnego śpiewu przez obywateli miasta w czasie mszy wotywnych w niedziele i dni świąteczne.

<sup>24</sup> AVCap 44, s. 98.

<sup>25</sup> AVCap 44, s. 25.

<sup>26</sup> AVCap 44, s. 59

<sup>27</sup> Por. J. Flaga, *Rodzaje...*, s. 566.



Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
		2. Założone przez kardynała Bernarda Maciejowskiego, biskupa krakowskiego w 1606 r.	3 giermaki sukienne <sup>28</sup> , saków postnych 20 <sup>29</sup> . 2. Bractwo literackie nie ma swego inwentarza, ani funduszu.	
Gliniany miasto	Brak			
Ożarów miasto	Żywa pobożność różańcowa	Brak kanonicznie zatwierdzonego bractwa.		Zalecenie, by wprowadzić bractwo różańcowe, gdyż różaniec jest śpiewany przez parafian z pobożności.
Janików miasto	Św. Anny	Wprowadzone w łączności z konwentem franciszkanów obserwantów w Warszawie w 1631 r.	Nie ma żadnej fundacji, dotowane przez rektora kościoła.	
Lasocin miasto	Aniołów Stróżów	Złączone z arcybractwem w Częstochowie, wprowadzone w 1669 r.	Nie ma żadnej fundacji, utrzymywane przez proboszcza miejscy.	
Zawichost miasto	Św. Anny. Z bractwem związane odpusty.	Wprowadzone „dawno”.	Nie ma stałego uposażenia z wyjątkiem niewielkich legatów w pieniądzech i polach. Dysponuje tym starszy bractwa.	Wystawienie Najświętszego Sakramentu w święto św. Anny.
Trójca w mieście Zawichost	Trójcy Świętej	Wprowadzone na mocy indultu papieża Klemensa XII z 1731 r., za zgodą ordynariusza miejsca.	Ma na uposażeniu sumę 3000 florenów ofiarowanych przez Michała Trzebińskiego, kanonika krakowskiego, lokowanych podwójnym zapisem.	
Czyżów wieś	Świętego Jana Nepomucena	Przyznane przez papieża Benedykta XIV w 1744 r.,	Fundacji brak. Utrzymywane przez rektora kościoła.	

<sup>28</sup> Rodzaj ubioru męskiego długi z rękawami, zapinany.

<sup>29</sup> Ubiory z długimi kapturami noszone przez bractwa pobożne.

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
		Potwierdzone i zatwierdzone przez ordynariusza 22 X 1746 r.		
Góry wieś	Bractwo Siedmiu Bolesci NMP	We wspólnocie z zakonem serwitów, wprowadzone w Rzymie 18 IV 1746 r.	Ma jako fundację, sumę 3000 florenów lokowaną na wsi Gromadzice przez Michała Żelazowskiego. Dochód czerpie proboszcz i jest zobowiązany do promocji bractwa.	Do bractwa przywiązane są odpusty.
Łukawa wieś	Brak			
Jankowice wieś	Św. Józefa	Wprowadzone w 1688 r. przez karmelitów bosych z konwentu w Lublinie na mocy indultu danego w Rzymie 24 III 1686 r. Potwierdzone przez ordynariusza. Kieruje nim proboszcz.	Ma dochód z 4000 florenów zapisanych przez Katarzynę Stoniowską z Sarbiejowa w 1722 r. i lokowanych na dobrach Wilczyce, oraz od 1000 florenów na wsi Malice zapisanych w 1723 r. przez Andrzeja Błażejowskiego i Jakuba Orzechowskiego, kanoników sandomierskich, proboszczów w Jankowicach; oraz od sumy tysiąca pięciuset florenów na wsi Biechów zapisanych przez Józefa Jawornickiego w podwójnym zapisie z 1672 i 1692 r.	Do bractwa przywiązane są odpusty.
Sobótka wieś	Św. Anny	Wprowadzone w 1614 r. na mocy przywileju złożonego w konsystorz sandomierskim. Zatwierdzone przez ordynariusza. Opiekuje się proboszcz.	1000 florenów ofiarował Kazimierz Karczewski kanonik sandomierski urodzony w Sobótce.	

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
Przybysławice wieś	Przemienienia Pańskiego	Założone mocą brewe apostolskie- go z Rzymu z dnia 22 XII 1744 r. Zatwierdzone władzą ordynariu- sza z 1774 r.	Jako fundacje ma 1000 florenów.	Wystawienie Najświętszego Sakramentu w święto patro- nalne, do brac- twa przywiązane są odpusty.

#### Bractwa w dekanacie opatowskim

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
Opatów, miasto	Brak danych			
Gierczyce, wieś	Pocieszenia Najświętszej Marii Panny	Związane z eremi- tami św. Augusty- na. Zatwierdzone przez ordynariusza 29 VIII 1745 r.	Fundacji brak. Autentyczne do- kumenty przecho- wywane przy kościółce.	Odpust w święto Pocieszenia Najświętszej Marii Panny. Wtedy także wystawienie Najświętszego Sakramentu.
Ptkanów, wieś	Brak			
Wszechświęte, wieś	Brak			
Rożków, wieś	Brak			
Ostrowiec, miasto	Św. Anny	W łączności z konwentem fran- ciszkanów obser- wantów w War- szawie, za zgodą ordynariusza z 1614 r. Kierują bracia pod nadzo- rem proboszcza.	1000 florenów zapisanych w 1712 r. na syna- godze w Ostrowcu. Dochód wydawany według statutów bractwa. 350 flo- renów zapisanych na polach znajdu- jących się w spisie u starszych brac- twa.	W święto św. Anny wystawie- nie Najświęt- szego Sakra- mentu.
Denków, miasto	Brak			
Ćmielów, miasto	1. Św. Anny 2. Różańcowe	1. Św. Anny wprowadzone w 1619 r. W łącz- ności z konwentem franciszkanów obserwantów w Warszawie, 2. Różańcowe wprowadzone w 1728 r. mocą przywileju	1. Św. Anny posiada swoją ołtarz, na obrazie 3 srebrne korony. Obraz brac- ki do noszenia. Wotów 10, korali sznurów 34, kielichy 2, ampułki srebrne ornaty i alby 2, tuwalni 5, obrusów 6, korporały 3,	1. Promotor Bractwa św. Anny posiada dochody od 4500 florenów lokowanych na wsi Wilczyce i 1266 lokowa- nych na grun- tach mieszczan z Ćmielowa.

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
		generała dominikanów. Kierują nimi prebendarze.	<p>purifikaterze 4, komże 2, chorągiew, krzyż.</p> <p>2. Różańcowe posiada swój ołtarz, Na obrazie dwa srebrne serca i dwie złote monety. Na obrazie brackim noszonym dwie srebrne połączone korony i 27 sznurów koralu, kielich, 4 ornaty, dwie kapy 2 chorągwie, 2 kotły miedziane.</p>	<p>Posiada wygodny dom. Ma obowiązek odprawiać we wszystkie dni marca Mszę za duszę fundatora, ks. Jana Celejowskiego. Promotor Bractwa Różańcowego ma dochody od 6000 florenów lokowanych na synagodze w Opatowie. Posiada dom zbudowany na placu miejskim. Ustanowiony z prezentacji proboszcza i starszych bractwa.</p>
Bałtów, Wieś	Św. Anny	Istniało przy kościele, który spłonął w 1729 r. Pozostała jedynie murowana kaplica i ołtarz. Obecnie nie funkcjonuje.		
Wojciechowie, wieś	Matki Bożej Szkaplerznej	Twierdzi się, że istnieje, lecz w rzeczywistości nie ma go, gdyż zaniedbano łączność z ojcami karmelitami.		Wizytator dnia 22 II 1748 r. nakazuje, grożąc karą ekskomuniki, by przed świętem Matki Bożej Szkaplerznej nawiązać łączność z karmelitami i ożywić bractwo, a także obchodzić to święto.
Bidziny, wieś	Różańcowe	W stadium tworzenia.	2000 florenów zapisanych testamentalnie przez Faustynę Skopowską.	

## Bractwa w dekanacie urzędowskim

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
Świeciechów, wieś	Brak			
Rybitwy, wieś	Matki Bożej Szkaplerznej	W łączności z zakonem karmelitów na mocy przywileju z 20 IV 1742 r. Zatwierdzone przez ordynariusza.	Brak fundacji	
Prawno, miasto	Św. Anny	Wprowadzone w 1726 r. Prawnie nie zostało erygowane. Promotor proboszcz.	Fundacja w stadium tworzenia. Dziesięć florenów Reklewski zapisał na gruntach miasta Prawno.	
Dzierzkowice, wieś	Ś. Anny	Wprowadzone na mocy indultu rzymskiego z 1586 r.	Nie ma stałej fundacji. Otrzymuje 50 florenów ze starostwa, jak długo starostwo będzie w rękach rodziny Denhoffów.	
Urzędów, miasto	1. św. Anny 2. Literackie 3. Różańcowe Imienia Jezusa i Najświętszej Marii Panny.	1. Bardzo stare, brak dokumentów. Promotor proboszcz. 2. Dokumenty spłonęły. Promotor proboszcz. 3. Założone w 1721 r., zatwierdzone 28 I 1746 r., promotorem prebendarz.	Dwa pierwsze nie mają uposażenia z wyjątkiem niewielkich legatów. Dochód pobierają starsi i obracają na oświecenie. Mają własne ołtarze z wielu ozdobami. 3. Posiada fundację z darowizny Krzysztofa i Benedykta Węglińskich. Posiada kaplice, ołtarz, insygnia, kielich z pateną, 2 alby, 4 obrusy, 2 antepedia, 6 złożonych lichtarzy, 4 welony jedwabne, 7 sznurów korali, obraz procesyjny i chórągiew.	Bractwo literackie oddaje część Niepokalanemu Poczęciu Najświętszej Marii Panny Prebendarz Bractwa różańcowego posiada pole, dochód 392 florenów z lokat, dom na placu miejskim ze stodołą i oborą. Wizytator nakazuje nadzór nad finansami dwu pierwszych bractw i przydzielenie każdemu z nich kapłana, a także spis członków wszystkich bractw.

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
Popkowice, wieś	brak			
Kraśnik, miasto	Różańcowe	Dokumenty spółne. Odnowione na mocy przywileju zakonu Dominikanów. Promotor z zakonu kanoników regularnych.	Dochód od sumy 400 florenów lokowanych na synagodze w Kraśniku. 2 kielichy, 2 ampułki srebrne, pacyfikał, sukienka srebrna na obrazie i 2 korony, 4 łańcuszki srebrne, obrazek oprawiony w srebro, 24 wota, relikwiarzy 8, obraz procesyjny z dwiema koronami, 2 sznury pereł, koralu 9, mszał, ornatów 7, antepedia 6, 3 chorągwie, 12 saków pokutnych.	
Wysokie, miasto	Brak			
Targowisko, wieś	Szkaplerzne	Wprowadzone na mocy przywileju z 1664 r. Promotor proboszcz.	Nie ma fundacji	
Batorz, wieś	Aniołów Stróżów	Wprowadzona w 1699 r.	Fundacji brak, posiada insygnia.	
Goraj, miasto	Różańcowe	Wprowadzone w 1631 r., erygowane w 2 X 1711 r. Promotor prebendarz.	Dochód z 7000 florenów lokowanych na synagodze w Goraju. Dochód 496 florenów. Pół łanu pola. Dom dla prebendarza.	Posiada odpusty
Radzięcín, wieś	Brak			
Biała, wieś	Szkaplerzne	Wprowadzone w 1723 r. Jeszcze nie zostało zatwierdzone.	Część dochodu z fundacji 4000 florenów lokowanych na wsiach Kazanów i Borzęcinek przez obecnego rektora potwierdzone w 1736 r. na zamku w Sandomierzu.	

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
Modliborzycze, miasto	Różańcowe	Wprowadzone i zatwierdzone w 1704 r. Promotorem prebendarz.	Dochód z 4200 florenów lokowanych na dobrach Modliborzyc, 1600 florenów lokowanych na synagodze w Modliborzycach, 100 florenów na domu Haskiej, pole z łąką i ogrodem, dom w mieście, dom dla służby z zabudowaniami gospodarczymi, 2 ogrody подарowane przez Samuela Nahoreckiego.	Posiada odpusty. Wizytator zaleca wpisywanie do księgi mszy odprawianych w ramach zobowiązań związanych z prebendą i okazanie ich przy następnej wizytacji.
Potok, wieś	Różańcowe Imienia Jezusa i Najświętszej Marii Panny.	Wprowadzone 16 III 1714 r. w łączności z zakonem dominikanów. Brak prebendarza, funkcje pełni proboszcz.	Fundacja 8000 florenów lokowanych na wsi Potok przez poprzedniego proboszcza. Po jego śmierci spadkobiercy odebrali pieniądze z obowiązkiem płacenia czynszu, lecz nie płacą.	Zalecenie wizytatora, aby odzyskać zapis fundacyjny, jeśli nieprawnie został zawłaszczony przez spadkobierców.
Zaklików, miasto	Różańcowe	Pobożność zwyczajowa. Bractwo podobno było, lecz brak dokumentów.		
Gościeradów, wieś	Różańcowe	Wprowadzone w 1728 r., zatwierdzone przez ordynariusza. Promotorem proboszcz.	6000 florenów zapisanych na dobrach wsi Olbiecin przez Stanisława Dzierzka. Fundacja nie zatwierdzona przez ordynariusza.	Obowiązek odprawiania jednej mszy, co tydzień i jednej w miesiącu. Wizytator zaleca zatwierdzić fundację i odprawiać obowiązkowe Msze.
Radomyśl, miasto	1. Różańcowe 2. Pocieszenia Najświętszej Marii Panny	1. Założona bardzo dawno. Dokumenty spłonęły. 2. W łączności z zakonem augustianów.	1. Posiada spis członków i swoje insygnia.	
Wrzawy, wieś	Różańcowe	Wprowadzone w 1706 r., zatwierdzone przez ordynariusza. Promotorem proboszcz.	Dochód z zapisu 5000 florenów.	Wizytator zaleca, by zapisywać wypełnianie obowiązków związanych z bractwem i okazać na najbliższej wizytacji.

Parafia	Bractwa	Stan prawny	Stan majątkowy	Inne dane
Pniów, wieś	Brak			
Borów, wieś	Brak			

W literaturze przedmiotu wyodrębnia się trzy grupy wspólnot brackich: noszące wezwania Osób, lub tajemnic Boskich, konfraternie maryjne, czyli poświęcone tajemnicom Matki Bożej i bractwa pod wezwaniem świętych. Czwarta grupa, to te, które nie mieszczą się w trzech powyższych kategoriach<sup>30</sup>. Wśród bractw działających w archidiakonacie zawichojskim najliczniejszą grupę stanowiły konfraternie maryjne. Do nich należały następujące bractwa: Różańca NMP, czyli różańcowe, Matki Bożej Szkaplerznej, inaczej szkaplerzne, Matki Bożej Pocieszenia, Siedmiu Boleści NMP i bractwo literackie<sup>31</sup>. Łącznie na terenie archidiakonatu zawichojskiego funkcjonowało 19 konfraterni maryjnych, co stanowi 61,3 % wszystkich bractw<sup>32</sup>.

Na pierwsze miejsce z spośród tych bractw wysuwają się bractwa różańcowe. Było ich w archidiakonacie 10, czyli 32,3% wszystkich konfraterni, z czego 8 w dekanacie urzędowskim, 2 w dekanacie opatowskim. W dekanacie zawichojskim nie było żadnego bractwa różańcowego, jedynie w Ożarowie była żywa pobożność różańcowa i wizytator zalecił wprowadzenie konfraterni. Bractwo to, związane z zakonem dominikańskim, rozwijało się w całym kościele katolickim. Na ziemiach polskich znane było już od XV wieku<sup>33</sup>. Propagowali je i sprawowali nad nim duchową pieczę dominikanie. Modlitwa różańcowa, leżąca u podstaw istnienia tej konfraterni, była bardzo popierana przez kościół, zwłaszcza przez Sobór Trydencki. Tę formę modlitwy popierali nawet biskupi niechętni zakonowi kaznodziejskiemu. Rozwojowi tych konfraterni i propagowaniu modlitwy różańcowej towarzyszyła także poezja różańcowa znana w Polsce już od XV wieku<sup>34</sup>. Członkowie bractwa różańcowego zobowiązani byli do uczestniczenia we Mszy św. w każdą sobotę i pierwszą niedzielę miesiąca, a także w święta tajemnic różańcowych i Matki Bożej Różańcowej. Winni nadto przystępować do sakramentów świętych, odmawiać obowiązkowe modlitw i brać udział w procesjach i pełnić dzieła miłosierdzia wobec żywych i umarłych<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Por. J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 90-91; K. Kuźmak, dz. cyt., kol. 115-120. Nieco inną typologię można znaleźć w pracy S. Litaka, dz. cyt., s. 238-239.

<sup>31</sup> Por. J. Flaga, *Rodzaje...*, s. 568.

<sup>32</sup> Jest to więcej niż w całej diecezji krakowskiej, gdzie w tym samym czasie konfraternie maryjne stanowiły 58,4% wszystkich bractw. Por. J. Flaga, *Rodzaje...*, s. 568. W skali całego kraju bractwa te stanowiły 54% konfraterni. Por. S. Litak, dz. cyt., s. 239; J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 92.

<sup>33</sup> Zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 352.

<sup>34</sup> J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 95.

<sup>35</sup> Szczegółowo obowiązki te omawia J. Flaga – tamże, s. 171-185.



Drugie miejsce wśród konfraterni maryjnych zajmowało bractwo Matki Bożej Szkaplerznej. Występowało ono w 4 parafiach co stanowiło 12,9 % bractw a archidiakonacie. 3 bractwa istniały w dekanacie urzędowskim i jedno w opatowskim. Bractwa to powstały w XIII wieku i swój rozwój zawdzięczały zakonowi karmelitów. Członkowie bractwa zobowiązani byli w drugą i trzecią niedzielę miesiąca uczestniczyć w nabożeństwie, połączonym z procesją. Winni nadto w każdą sobotę uczestniczyć we Mszy św. wotywniej ku czci Matki Bożej Szkaplerznej. Wszyscy członkowie bractwa przyjmowali od uprawnionego kapłana szkaplerz i winni go stale nosić. Zobowiązani byli także do odmawiania odpowiednich modlitw. Członkowie tej konfraterni mocniej, niż w innych bractwach praktykowali posty<sup>36</sup>.

W archidiakonacie zawichojskim istniały także dwa bractwa Pocieszenia Najświętszej Marii Panny. Funkcjonowały one w Gierczycach i Radomyślu. Pełna nazwa tej konfraterni brzmiała: Bractwo Pocieszenia NMP i Paska Rzemienego św. Augustyna (niekiedy dodawano jeszcze i św. Moniki). Propagowali je i opiekowali się nim augustianie eremici. W Polsce było znane w I połowie XVIII wieku<sup>37</sup>. Członkowie bractwa nosili pas rzemienny poświęcony przez promotora bractwa, winni odmawiać codziennie 13 razy modlitwy: Ojcze nasz, Zdrowaś Maria i wierzę w Boga, dodając na końcu „Salve Regina”. Bractwo urządzało także procesje<sup>38</sup>.

W aktach wizytacyjnych mowa jest także o dwu bractwach literackich funkcjonujących w archidiakonacie zawichojskim. Bractwa te uważane były za maryjne, gdyż do ich nazwy dodawano, iż są pod patronatem Najświętszej Marii Panny<sup>39</sup>. Funkcjonowały one od XIV wieku przy ważniejszych kościołach. Przyjmowano do nich kobiety i mężczyźni umiających czytać. Do obowiązków członków tych konfraterni należał śpiew w czasie nabożeństw, ale także zobowiązani oni byli prowadzić działalność oświatową i charytatywną<sup>40</sup>. Konfraternie te istniały one w miastach: Tarłowie i Urzędowie. Obie miały swoich promotorów prebendariuszy i majątek. Wizytator nie był jednak zadowolony z działalności bractwa literackiego w Tarłowie, skoro zaznaczył, że jego działalność ogranicza się jedynie do chóralnego śpiewu w czasie uroczystych Mszy św.

W jednej parafii – Góry Wysokie – funkcjonowało bractwo Siedmiu Boleści Najświętszej Marii Panny. Bractwa te powstawały już w XII wieku. Na ziemiach polskich rozwijały się w XVIII wieku, miały one charakter kultowo-charytatywny, przyczyniały się do rozwoju czci Matki Bożej Bolesnej<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> O obowiązki członków tego bractwa zob. tamże, s. 185-188.

<sup>37</sup> J. Flağa, *Rodzaje...*, s. 572.

<sup>38</sup> Zob. M. Kozera, *Bractwo Matki Bożej Pocieszenia w Obrazowie*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 101 (2008), nr 7-8, s. 184-185.

<sup>39</sup> J. Flağa, *Rodzaje...*, s. 571.

<sup>40</sup> Zob. P. Gach, *Literackie bractwa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 1176-1177. O obowiązkach tej konfraterni szerzej pisze J. Flağa, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 189-193.

<sup>41</sup> Por. K. Kuźmak, *Bolesna Matka Boża. III. Bractwa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 760-761.

Podsumowując należy stwierdzić, że konfraternie maryjne należały do najczęściej występujących w archidiakonacie zawichojskim. Rozmieszczenie terytorialne tych bractw nie było jednak jednakowe. Na 19 istniejących bractw maryjnych aż 13 funkcjonowało w dekanacie urzędowskim. Biorąc pod uwagę ilość parafii, w dekanacie tym w 65% procentach parafii istniało bractwo maryjne. W dekanacie opatowskim były 4 bractwa, czyli istniały one w 40% parafii. Najgorzej przedstawiała się sytuacja w dekanacie zawichojskim. Tam funkcjonowały jedynie dwie konfraternie maryjne, czyli istniały one w 15,4% parafii. Najczęściej występującymi bractwami maryjnymi były różańcowe, stanowiące 52,6% wśród tych konfraterni. Na drugim miejscu było bractwo szkaplerzne stanowiące 21,1% konfraterni maryjnych. Bractwo literackie i bractwo pocieszenia NMP stanowiły po 10,1%, a jedna konfraternia Siedmiu Boleści Najświętszej Marii Panny stanowiła 5,3% konfraterni maryjnych w archidiakonacie zawichojskim<sup>42</sup>.

Oprócz bractw maryjnych w archidiakonacie często występowały konfraternie poświęcone świętym. Było ich 12, czyli 38,7% wszystkich bractw w archidiakonacie<sup>43</sup>. Z tych najliczniej reprezentowana była konfraternia św. Anny. Bractw tych było 10 parafiach, czyli 32,3% ogólnej ich liczby<sup>44</sup>. W dekanacie zawichojskim funkcjonowały 4 takie bractwa i po 3 w pozostałych dekanatach. Pierwsze te bractwa powstały we Włoszech w XIV wieku. W Polsce rozwinęły się w wieku XVI. Opiekę nimi przejęli bernardyni. Członkowie mieli obowiązek obrony doktryny katolickiej przeciwko innowiercom, zarówno poprzez studium nauki Kościoła, jak i środkami nadprzyrodzonymi. Nadto nakładano obowiązek zwalczania wad o charakterze społecznym, zwłaszcza pijaństwa<sup>45</sup>.

Dwa pozostałe bractwa poświęcone świętym, to św. Jana Nepomucena w Czyżowie i bractwo św. Józefa w Jankowicach. Obie te parafie znajdowały się w dekanacie zawichojskim. Kult św. Jana Nepomucena rozwinął się w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku, po kanonizacji roku 1729<sup>46</sup>.

Bractwa św. Józefa powstały w XIV wieku. W Polsce rozwijały się w wiekach XVII i XVIII. Patronat nad nimi sprawowali głównie karmelici. Propagowały one kult św. Józefa i ascezę karmelitańską. Prowadziły także działalność charytatywną<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> W skali Polski proporcja ta wyglądała następująco: bractwa różańcowe stanowiły 61% konfraterni maryjnych, szkaplerzne 16,5%, literackie 8% i pozostałe łącznie 15%. Zob. S. Litak, dz. cyt., s. 239.

<sup>43</sup> W skali kraju bractw tych było 23%. Por. S. Litak, dz., cyt., s. 239.

<sup>44</sup> W całej diecezji krakowskiej bractwo św. Anny stanowiło jedynie 17,5% wszystkich bractw. Zob. J. Flaga, *Rodzaje...*, s. 575-576. Bractwo to zajmowało niemal w całej Polsce drugie miejsce po bractwach różańcowym. Zob. J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 105.

<sup>45</sup> K. Kuźmak, *Anna św. III Bractwa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 625-626.

<sup>46</sup> J. Flaga, *Rodzaje...*, s. 580.

<sup>47</sup> K. Kuźmak, *Józef Oblubieniec. III Bractwa i stowarzyszenia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 127-131.

Trzecia grupę stanowiły bractwa poświęcone osobom Boskim i boskim tajemnicom. W archidiakonacie zawichojskim istniało takie bractwo poświęcone Trójcy Świętej w miejscowości Trójca obok Zawichostu. Prawdopodobnie związane było z wezwaniem kościoła i nazwą tej miejscowości. Konfraternie Najświętszej Trójcy znane były w Polsce już w XVI wieku. Rozwój tych bractw nastąpił w wieku XVII i XVIII. Kościół zachęcał do kultu Trójcy Świętej, w tym do odmawiania koronki o Przenajświętszej Trójcy, gdyż dogmat ten atakowany był przez arian, a później podważany przez deistów<sup>48</sup>. W dekanacie zawichojskim w Przybysławicach istniało bractwo Przemienienia Pańskiego. Zdaniem J. Flagi bractwa takie miały „wyłącznie lokalny charakter” i zakładano je z racji uroczystego obchodzenia święta ku czci tej tajemnicy w danej parafii<sup>49</sup>. Bractwa Imienia Jezus łączono niekiedy z innymi konfraterniami<sup>50</sup>. Przykład takiego łączenia był we wsi Potok i w Urzędowie, gdzie bractwo nosiło nazwę Bractwo Różańcowe Imienia Jezus i Najświętszej Marii Panny.

Na terenie archidiakonatu zawichojskiego funkcjonowały także dwie konfraternie Aniołów Stróżów. Były one w Batorzu w dekanacie urzędowskim i Lasocinie w dekanacie zawichojskim. Pierwsze takie konfraternie założono w Polsce w XVII wieku. Propagowali je paulini. Członkom bractwa zalecano, szerzenie kultu aniołów, codzienny udział we Mszy św., przyjmowanie raz w miesiącu Komunii św., nauczanie prawd wiary, godzenie zwaśnionych, opiekę nad pielgrzymami<sup>51</sup>.

Z powyższego zestawienia wynika, że na 43 parafie w archidiakonacie zawichojskim bractwa istniały, w 26 (60,4%). Jest to więcej, niż w średnia w całej diecezji krakowskiej w tamtym czasie<sup>52</sup>. Różnie rozkładały się te dane w poszczególnych dekanatach. W dekanacie zawichojskim liczącym 13 parafii, konfraternie istniały w 10 parafiach, co stanowi 76,9%. W dekanacie opatowskim spośród 10 parafii bractwa odnotowano jedynie, w 4, co stanowi zaledwie 40%. W dekanacie urzędowskim na 20 parafii bractwa istniały w 12 czyli w 60% parafii. Ponadto w całym archidiakonacie w 4 parafiach bractwa były w trakcie powstawania, lub istniały, lecz jeszcze nie były zatwierdzone. W jednej parafii bractwo było w stadium zaniku. W 12 parafiach, co stanowi 28% bractw nie było, w tym trzy z nich to parafie miejskie, pozostałe były parafiami wiejskimi. W omawianej jednostce terytorialnej istniało 10 rodzajów bractw<sup>53</sup>, z czego w samym dekanacie zawichojskim było 8 rodzajów.

Dane zawarte w aktach wizytacji świadczą także o rozwoju konfraterni w tamtych czasach, skoro powstawały one w czterech parafiach, czyli w 9,3 %. W zdecydowanej ilości parafii istniała tylko jedna konfraternia. Jedynie w czterech para-

<sup>48</sup> J. Flaga, *Rodzaje...*, s. 583.

<sup>49</sup> Tenże, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej...*, s. 123.

<sup>50</sup> Tenże, *Rodzaje...*, s. 587.

<sup>51</sup> H. Czerwień, *Anioł stróż. III. Bractwa w: Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 616-617.

<sup>52</sup> Według obliczeń J. Flagi w diecezji krakowskiej bractwa istniały w 53,7% parafii. Zob. J. Flaga, *Rodzaje...*, s. 567.

<sup>53</sup> W całej Rzeczypospolitej funkcjonowało 80 typów bractw. Por. S. Litak, dz. cyt., s. 238.

fiach (9,3%) istniało ich więcej. W dekanacie opatowskim dwa bractwa istniały w Ćmielowie. W zawichojskim tyleż samo było w Tarłowie. W urzędowskim dwa bractwa były w Radomyślu i trzy w Urzędowie. Były to wyłącznie parafie miejskie. Rozwojem konfraterni zainteresowana była władza kościelna. W aktach wizytacji przeprowadzonej z polecenia biskupa Załuskiego znajdujemy w dekretach powizytacyjnych w sześciu parafiach, co stanowi 14% wszystkich parafii, zalecenia, by bractwa, wprowadzić, ożywić je, lub uregulować ich status prawny. W wypadku parafii Wojciechowice niewypełnienie zalecenia w ściśle określonym czasie zagrożone zostało nawet karą ekskomunikacji. Nie wszystkie konfraternie miały bowiem uporządkowany stan prawny. Jasną sytuację prawną bractw posiadały 24 bractwa, co stanowi 68,6%. W przypadku 5 bractw (16,1%) dokumenty spłonęły, lub nie zachowały się. Bractwa miały prebendarza jako swojego promotora jedynie w siedmiu parafiach (22,6%): Ćmielowie i Urzędowie po dwa bractwa, a także w Kraśniku, Goraju i Modliborzycach. Pozostałymi bractwami kierowali proboszczowie, lub promotor nie jest wymieniony.

Różnie przedstawiał się stan majątkowy konfraterni w archidiaconacie zawichojskim. Stałe fundacje posiadało jedynie 21 konfraterni (67,7%). Inne dotowane były przez rektora kościoła lub fundatorów, lub, jak w wypadku dwu bractw z Urzędowa, miały jedynie niewielkie legaty, które wizytator nie uznał za fundacje. Siedem konfraterni czyli 22,5% dysponowało innym majątkiem. Jedynie w pięciu przypadkach wizytator wspomina o działalności bractw w zakresie liturgii. Reasumując należy stwierdzić, że konfraternie funkcjonowały w archidiaconacie zawichojskim lepiej, niż średnio w diecezji krakowskiej i w skali całego kraju i tym samym odgrywały dużą rolę w życiu religijnym i społecznym w ostatnich latach okresu staropolskiego.

### **S t r e s z c z e n i e**

Archidiaconat zawichojski w XVIII wieku stanowił część diecezji krakowskiej. W jego skład wchodziły dekanaty opatowski, urzędowski i zawichojski. Na terenie tym istniały bractwa religijne. Było ich więcej niż wynosiła średnia w całej diecezji krakowskiej i powstawały nowe. Najliczniejszymi były bractwa maryjne, a wśród nich bractwo różańcowe. Z bractw poświęconych świętym na pierwsze miejsce wysuwa się bractwo św. Anny. Konfraternie te odrywały ważną rolę w życiu religijnym i społecznym tamtych czasów.

### **Religious fraternities of the archdeaconry of Zawichost in the 18<sup>th</sup> century**

### **S u m m a r y**

In the 18<sup>th</sup> century the archdeaconry of Zawichost constituted a part of the diocese of Kraków. It was made up of the deaconries of Opatów, Urzędów, and Zawichost. In this area there were a few religious confraternities in existence. They were more numerous than the average for the whole diocese of Kraków indicated. Most of them were Marian confraternities, including the Confraternity of the Holy Rosary. When it comes to the fraternities devoted to saints the Confraternity of St. Anne rises to prominence. The above mentioned fraternities played a significant role in the religious and social life of that time.

## **BISKUP KAJETAN SOŁTYK I JEGO AKTYWNOŚĆ W SPRAWIE DYSYDENCKIEJ W 1766-1767 ROKU W ŚWIETLE KORESPONDENCJI DYPLOMATÓW PAPIESKICH**

### **1. Kwestia dysydencka w polityce carycy Katarzyny II wobec Rzeczypospolitej**

Objęcie tronu rosyjskiego przez Katarzynę II w lipcu 1762 roku oznaczało zasadniczy zwrot sytuacji w położeniu międzynarodowym Rzeczypospolitej, zagrażający jej suwerenności. Śmierć w styczniu 1762 r. wrogiej Prusom carycy Elżbiety spowodowała zmianę orientacji zagranicznej polityki Rosji: współpracę na arenie międzynarodowej z Prusami oraz zerwanie istniejącego kilkadziesiąt lat „systemu dworów cesarskich” – antytureckiego sojuszu Austrii i Rosji, podtrzymującego na arenie międzynarodowej unię polsko-saską. Konsekwencją tej zmiany, jaka dokonała się po śmierci carycy Elżbiety, było rozciągnięcie rosyjskiej kurateli nad Kurlandią – usunięcie przez cara Piotra III królewicza Karola Wettyna z tronu kurlandzkiego, a decyzję tę podtrzymała niedługo później Katarzyna II<sup>1</sup>.

Zmiana, jaka dokonała się wówczas na arenie międzynarodowej oznaczała klęskę zabiegów króla Augusta III Sasa o zyskanie przychylności Petersburga w kwestii utrzymania Kurlandii oraz polskiego tronu. Jeszcze przed śmiercią stary król świadom był klęski swoich zabiegów, a jego poczucie porażki musiało być na tyle silne, iż zdaniem nuncjusza Antonio Eugenio Viscontiego utrata Kurlandii była jednym z powodów niedomagań monarchy<sup>2</sup>.

Obejmując tron po zamordowanym mężu Katarzyna II dokonała zasadniczej reorientacji rosyjskiej polityki zagranicznej względem Rzeczypospolitej. Przekreśliła też porozumienie carycy Elżbiety z Augustem III i przystąpiła do podporządkowania sobie Polski. W realizacji swojej polityki opierała się w kraju na wrogiej dworowi „Familii” Czartoryskich. Starzy książęta prac do władzy wszelkimi środkami, w pierw chcieli zorganizować przy pomocy carycy zamach stanu, a gdy ta odmówi-

---

<sup>1</sup> W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767-1773*, Opole 2006, s. 99-100.

<sup>2</sup> Archivio Segreto Vaticano (dalej cyt. ASV), Segreteria di Stato (dalej cyt. SS) Polonia 275, f. 31r, nuncjusz w Polsce, arcybiskup Antonio Eugenio Visconti do kardynała sekretarza stanu Luigi Marii Torrigianiego, Varsavia 2 II 1763.

ła, uzasadniając stanem zdrowia Augusta III Sasa perspektywę rychłej zmiany na tronie polskim, poczekali na śmierć króla by we współpracy z Katarzyną II sięgnąć po koronę<sup>3</sup>.

Przebieg elekcji, jak również wydarzenia które ją poprzedzały w okresie interregnum pokazały, jak naiwne były wyobrażenia Czartoryskich o sojuszu z „Semi-ramidą Północy”, która w intencji książąt miała dopomóc w realizacji ich planów. To „Familia” Czartoryskich miała być narzędziem w polityce Katarzyny II wobec Rzeczypospolitej a nie odwrotnie. Zresztą dla trzeźwego obserwatora ówczesnej sceny politycznej jasnym było, że potężna władczyni imperium rosyjskiego nie będzie liczyła się z Czartoryskimi, o ile zajdzie taka potrzeba. Tak też się stało i na tronie wbrew rachubom Czartoryskich liczących na koronę dla księcia Augusta zasiadł Stanisław Poniatowski.

O tym, jakie powody zdecydowały o tak bezprecedensowym wyniesieniu bardzo świeżej daty magnata, napisała sama Katarzyna II do wiernie sekundującego jej w polityce wobec Rzeczypospolitej króla pruskiego Fryderyka II „...*Proponuje waszej Wysokości takiego z Piastów, który będzie bardziej niż inni nam zobowiązany za to, co dla niego uczynimy. Jeśli wasza Wysokość wyrazi zgodę, proponuję stolnika litewskiego Stanisława Poniatowskiego, a to z następujących powodów. Ze wszystkich pretendentów do korony on ma najmniejsze możliwości jej otrzymania, tak, więc w następstwie będzie miał zobowiązania w stosunku do tych, z rąk, których ją otrzyma*”<sup>4</sup>.

Po wprowadzeniu przy pomocy rosyjskich bagnatów na tron Stanisława Augusta Poniatowskiego caryca konsekwentnie realizując swoje zamiary wobec Rzeczypospolitej przystąpiła do wykonania kolejnego planu, jakim było stworzenie w Rzeczypospolitej oddanego jej stronnictwa. Katarzyna II nie dowierzała w pełni ani królowi, ani Czartoryskim i dlatego już w okresie bezkrólewia postanowiła utworzyć z polskich innowierców ugrupowanie będące wiernym wykonawcą jej planów. Po to jednak, aby to nowe narzędzie rosyjskiej polityki wobec Polski było sprawne, wystąpiła ona z bezprecedensowym w ówczesnej Europie żądaniem przyznania mniejszościom wyznaniowym prawa zasiadania w sejmie.

Intencje carycy Katarzyny II w przeddzień rozstrzygnięcia kwestii dysydenckiej wyluszczył ambasadorowi Nikolajowi Repinowi Nikita Panin pisząc: „*kładę przede wszystkim, jako niewzruszoną zasadę, będącą, jak z początku samego, tak i obecnie na przyszłość mającą nieodzownym kierownikiem wszystkich naszych zamiarów i celów to, że sprawa dyssydentów nie ma być zupełnie – pretekstem do rozkrzewiania w Polsce naszej wiary i protestanckich wierzeń, lecz jedynie – dźwignią, gwoli pozyskaniu sobie, z pomocą naszych jednowierców i protestantów, silnego i przyjaznego stronnictwa, z prawem uczestniczenia we wszystkich polskich sprawach, nie już w imię wyjednywanej obecnie ze strony Rzplitej ręką Jej Imperatorskiej Mości, za całość jej konstytucji i formy jej wolnego rządu, lecz w imię zapewniającej się na korzyść naszą, na wieczne czasy – opieki nad tymiż upraw-*

<sup>3</sup> W. Konopczyński, *Historia Polski*, t. 2, Warszawa 1986, s. 164-180.

<sup>4</sup> W. A. Serczyk, *Katarzyna II*, Wrocław [i in.] 1989, s. 154.

nionymi, jako słabszej w rządzie polskim części, która bezpieczeństwo swoje będzie odtąd na tejże naszej opiece gruntować”<sup>5</sup>.

## II. Stolica Apostolska wobec planów Katarzyny II

Dla Rzymu realizacja planów carycy odnośnie Rzeczypospolitej oznaczała nie tylko ograniczenie suwerenności Polski, lecz także statusu Kościoła katolickiego, a to dla Stolicy Apostolskiej było nie do przyjęcia<sup>6</sup>. Z tego też względu papież Klemens XIII zdecydowany był użyć wszelkich środków aby pokrzyżować zamiary Katarzyny II. Podejmując na arenie międzynarodowej starania o utrzymanie statusu Kościoła katolickiego i suwerenności Polski Klemens XIII miał jednak ograniczone możliwości a międzynarodowa sytuacja Stolicy Apostolskiej była bardzo trudna. Przełom 1767/1768 roku to czas zbliżającej się kulminacji trwających kilkadziesiąt lat sporów pomiędzy papieżstwem a monarchiami burbońskimi w sprawie zakonu jezuitów.

Aby wymusić na Stolicy Apostolskiej jego rozwiązanie Burboni nie zawahają się przed zbrojnym zajęciem enklaw papieskich: Avignonu, hrabstwa Venaissin oraz Pontecorvo. Z tych też względów wzajemne relacje Rzymu z Francją, której stanowisko było kluczowe wobec sprawy polskiej były bardzo napięte i utrudniały prowadzenie rokowań. Klemens XIII liczył natomiast na to, że sprzyjał mu będzie układ sił na kontynencie, w tym zwłaszcza rywalizacja starych katolickich potęg: Francji i Cesarstwa tworzących wraz z Hiszpanią i Saksonią tzw. „koncert południowy” a „koncertem północnym” którego rdzeń stanowiły Rosją z Prusami i Anglią<sup>7</sup>.

Jakkolwiek papież Klemens XIII dwukrotnie w 1767 r. usiłował zaangażować w obronę status quo w Europie Środkowo-Wschodniej katolickie potęgi, to jednak wysiłki te zakończyły się ostatecznie fiaskiem. Decydujące tutaj było stanowisko Paryża, a Francja nie zamierzała angażować się czynnie w sprawy polskie. Postawa Francji przesądzała zaś o stanowisku Cesarstwa i Hiszpanii, której władca, Karol III ze względu na pamięć po ukochanej żonie Marii Amalii, córce Augusta III był żywo zainteresowany i kwestiami polskimi i dynastycznymi Wettynów. O ile jednak Paryż nie wystąpił czynnie na arenie międzynarodowej w sprawach polskich, o tyle wspierał przeciwników Stanisława Augusta w Rzeczypospolitej, a niedługo później, już po wybuchu konfederacji barskiej skłoni Turcję do wypowiedzenia Rosji wojny<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> A. Kraushar, *Książę Repnin i Polska, W pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764-1768)*, t. 1, Warszawa 1900, s. 275-276.

<sup>6</sup> W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej...*, s. 127.

<sup>7</sup> Tamże, s. 46-54.

<sup>8</sup> ASV. SS Spagna 428A, f. 87r-88v, brewe Klemensa XIII skierowane do Paryża, Wiednia i Madrytu.

Podobnie sytuacja przedstawiała się w Polsce. Jakkolwiek zabiegi dyplomatyczne Klemensa XIII leżały w sposób oczywisty w interesie Rzeczypospolitej, nie mógł liczyć na poparcie dworu królewskiego, gdyż uzależniony od swojej rosyjskiej protektorki król Stanisław August Poniatowski współpracował z carskim ambasadorem Nikołajem Repninem i wspierał jego żądania usunięcia z Warszawy niewygodnego, bo zdecydowanie obstającego przy żądaniach Rzymu nuncjusza Angelo Marii Duriniego. Niezrażony postawą dworu królewskiego papież każdorazowo przy okazji obrad sejmowych monitował króla i sejmujące stany o nieuleganie naciskom rosyjskim w kwestii dysydenckiej jednak na współpracę króla Stanisława Augusta w tej kwestii nie mógł liczyć<sup>9</sup>. Papież w kwestii równouprawnienia dysydentów, a tym samym zagrożenia suwerenności Rzeczypospolitej monitował także prymasa, jak również biskupów polskich, lecz i tutaj możliwości jego były mocno ograniczone.

Prymas Gabriel Podoski był narzuconym przez Repnina za zgodą królewską rosyjskim figurantem, gorliwie wysługującym się swoim protektorem<sup>10</sup>. Podobnie rzecz przedstawiała się z większością biskupów mianowanych przez króla, często zawdzięczających swoje nominacje także wszechwładnemu ambasadrowi carycy Katarzyny II. W tej kwestii opinie nuncjusza Antonio Eugenio Viscontiego, jak i Angelo Marii Duriniego brzmiały identycznie: z 25 biskupów zatroskanymi sprawami Kościoła i przykładowo wypełniającymi swoje obowiązki było pięciu: arcybiskup łaciński lwowski Wacław Sierakowski, biskup krakowski Kajetan Sołtyk, biskup łucki Antoni Wołowicz, biskup kijowski Józef Andrzej Załuski oraz biskup żmudzki Jan Dominik Łopaciński<sup>11</sup>.

Z powyższych względów możliwości Stolicy Apostolskiej wpływania na bieg spraw w Rzeczypospolitej były mocno ograniczone. Nuncjusz Angelo Maria Durini wkrótce po przyjeździe do Warszawy, trafił na apogeum sporów w kwestii dysydenckiej i od razu naraziwszy się i Repninowi i, co za tym idzie, królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu dla dworu królewskiego i ambasady rosyjskiej był *persona non grata*. Przy ograniczonych możliwościach wpływania na bieg spraw papieskiego wysłannika w Warszawie, Rzym wiązał nadzieje z kluczową w Europie Środkowo-Wschodniej nuncjaturą w Wiedniu którą w 1767 roku objął opuszczający placówkę warszawską arcybiskup Antonio Eugenio Visconti, a wynikało to ze znaczenia politycznego Wiednia i cesarzowej Marii Teresy. Był więc nuncjusz w Wiedniu znakomicie zorientowany w polskiej problematyce

---

<sup>9</sup> ASV, SS, Polonia 238, f. 97v-98r, brewe Klemensa XIII do prymasa Gabriela Podoskiego na zbliżający się sejm, Roma 1 XI 1767; ASV, SS, Polonia 280, f. 235r-2378v, breve Klemensa XIII na zbliżający się sejm do króla Stanisława Augusta, senatorów i posłów, Roma 12 IX 1667; ASV, SS Polonia 281, f. 16r-17v, bulle papieża Klemensa XIII do króla Stanisława Augusta, prymasa Gabriela Podoskiego i biskupów na zbliżający się sejm, Roma 13 II 1768.

<sup>10</sup> W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej...*, s. 107-110.

<sup>11</sup> ASV, SS, Polonia 278, f. 236v, nuncjusz Antonio Eugenio Visconti do kardynała Torrigianiego, Varsavia 24 IX 1767.



i sprawując swoją misję w stolicy Cesarstwa nie tylko z uwagą śledził rozwój wypadków w Rzeczypospolitej, lecz również utrzymywał kontakt z arcybiskupem Durinim w stolicy Polski, a także dbał także o podtrzymywanie swoich kontaktów i znajomości z Polakami zadzierżgniętych jeszcze w Warszawie. A że Wiedeń odwiedzało bardzo wielu Polaków, czy Litwinów z różnych zresztą obozów politycznych, arcybiskup Visconti informacje o rozwoju wypadków w Polsce miał z pierwszej ręki<sup>12</sup>.

Dramatyczny rozwój wypadków rozgrywających się w Rzeczypospolitej przyciągał uwagę Europy, a w tym także z oczywistych względów papieskich dyplomatów rezydujących na dworach europejskich, w tym zwłaszcza w Paryżu, Madrycie, Brukseli oraz Kolonii, którzy problematykę polską poruszali często w swoich depeszach dostarczając niejednokrotnie bardzo interesujących informacji. O znaczeniu rozgrywających się wydarzeń (o czym współcześnie historycy niejednokrotnie zapominają) niezwykle trafnie pisał Fryderyk II Wielki do swojego posła w Petersburgu Friedricha Victora von Solms-Sonnenvelde: „Największym z moich ustępstw dla dworu rosyjskiego jest to, które czynię obecnie, w sprawie dysydenatów polskich. Uznasz Pan, że nikt przecie nie zapatruje się na tę sprawę jako na sprawę religii, z wyjątkiem może – kilku biskupów polskich. Cała zresztą Europa widzi jawnie i uznaje, że Imperatorowa Rosyjska pragnie doprowadzić Polskę do stanowiska Kurlandii i rządzić królem w taki sposób, by nie mógł kroku uczynić bez jej zezwolenia. To właśnie budzi taki niepokój i zazdrość w Cesarzowej – królowej [Marii Teresie] i dlatego właśnie zamierza ona temu przeciwdziałać ile można”<sup>13</sup>.

### III. Biskup Kajetan Sołtyk jako przywódca opozycji antyrosyjskiej

Mając ograniczone możliwości na arenie międzynarodowej i w kraju, gdzie papiescy dyplomaci nie mogli liczyć zarówno na dwór królewski, jak i wielu dostojników państwowych, z tym większą uwagą traktowano tych biskupów, którzy aktywnie współdziałali z Rzymem w celu niedopuszczenia do narzucenia Rzeczypospolitej carskich projektów i to zarówno na płaszczyźnie religijnej, jak i politycznej. Wśród wspomnianych powyżej kilku biskupów zelantów i szerzej, opozycjonistów wrogo nastawionych do prorosyjskiego stronnictwa w Polsce, na plan pierwszy wysunął się biskup krakowski Kajetan Sołtyk. Bezkompromisowy wróg Czartoryskich i obozu „Familii” w czasach Augusta III Sasa należał do stronników dworskich, a w okresie bezkrólestwa po zgonie króla Augusta III Sasa był zdeklarowanym przeciwnikiem „Familii” Czartoryskich jak i carskiego kandydata do tronu. Już od czasu bezkrólestwa Sołtyk bardzo aktywnie starał się przeciwdziałać

<sup>12</sup> W. Kęder, *Rola nuncjatury wiedeńskiej w kształtowaniu polityki Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie pierwszego rozbioru*, w: *Veritati serviens. Księga pamiątkowa ojcu profesorowi Januszowi Zbudniewkowi*, red. Jan Dziegielewski [i in.], Warszawa 2009, s. 119-130.

<sup>13</sup> A. Kraushar, *Książę Replin i Polska...*, t. 1, s. 258.

planom Katarzyny II i tym samym Czartoryskich, a jego nieprzejednana postawa wobec rosyjskich nacisków zwiększyła się w związku ze sprawą dysydencką.

Ta postawa wpływowego biskupa krakowskiego doceniona została przez nuncjusza Viscontiego, który konsultował się w okresie bezkrólewia i późniejszym z Sołtykiem, zwłaszcza w okresie obrad sejmu, w sprawach mających na celu torpedowanie inicjatyw stronnictwa rosyjskiego i dyplomatów rosyjskich. Nuncjusz też na podstawie informacji napływających z Rzymu informował biskupa o sytuacji międzynarodowej oraz postawie dworów katolickich wobec kryzysu polskiego<sup>14</sup>. Biskup krakowski natomiast aktywnie, przez kilka lat, aż do czasu swojego uwięzienia przez Repnina usiłował przeciwdziałać planom ambasady rosyjskiej oraz dworu królewskiego zarówno w Warszawie, w senacie, jak i w swojej diecezji w Krakowie. W okresach przedsejmowych Kajetan Sołtyk wydawał w diecezji listy pasterskie, w których protestował przeciwko przyznawaniu praw politycznych innowiercom. Konsultował się również z arcybiskupem Sierakowskim i innymi biskupami w sprawie paraliżowania aktywności frakcji prorosyjskiej, jak również szukania sojuszników w sporach z królem Stanisławem Augustem forsującym w kwestii dysydenckiej życzenia jego protektorki, Katarzyny II<sup>15</sup>.

Jeszcze bardziej aktywność Sołtyka widoczna była w parlamencie. Książę-biskup krakowski, senator, jeden z bardziej wpływowych dygnitarzy w królestwie, wobec kwestii dysydenckiej forsowanej przez Katarzynę II zajął nieprzejednaną postawę nie bojąc się, w czym należał do wyjątków, gróźb ambasadora Repnina i jego adherentów. Sołtyk przemawiał na sejmach, na których podnoszono kwestię dysydencką protestując przeciwko przyznaniu praw innowiercom, a jego mowy odbijały się głośnym echem w Rzeczypospolitej. Aktywnie działał też na innych polach, m. in. wtedy, gdy zgłaszał w tej sprawie własny kontrprojekt na propozycje w kwestii innowierców wysuwane (a raczej wymuszane) przez posłów państw innowierczych: Rosji, Anglii, czy też Szwecji<sup>16</sup>.

Jest sprawą oczywistą, że tak aktywna działalność publiczna biskupa krakowskiego musiała wywołać reakcję ambasadora rosyjskiego Nikołaja Repnina i to tym bardziej, że słynął on nie tylko z niepohamowanego charakteru, lecz także z tego,

---

<sup>14</sup> ASV, SS Polonia 388, sine folio [dalej cyt. s.f.], nuncjusz Visconti do biskupa Kajetana Sołtyka, Varsavia, 13 V 1764; s.f. nuncjusz Visconti do biskupa Kajetana Sołtyka, Varsavia, 23 V 1764; ASV, SS Polonia 280, f. 172r-173v, Kajetan Sołtyk do nuncjusza Viscontiego, Borzęcin 26 VI 1767.

<sup>15</sup> ASV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Varsavia (dalej cyt. Varsavia) 13, f. 123r-124v, nuncjusz Visconti do kardynała Torrigianiego, Varsavia 20 VI 1764.

<sup>16</sup> ASV, SS Polonia 278, f. 272r-273v, nuncjusz Visconti do kardynała Torrigianiego, Varsavia 15 X 1766, f. 314r-321v, nuncjusz Visconti do kardynała Torrigianiego, Varsavia 26 XI 1766, f. 324r-331v, nuncjusz Visconti do kardynała Torrigianiego, Varsavia 3 XII 1766; ASV, SS Polonia 280, f. 241r-242v; Mowa J.O. Xcia JMci Kajetana Sołtyka Biskupa Krakowskiego Xiążęcia Siewierskiego na Seymie Ordynaryjnym Warszawskim miana dnia 6. Novembris 1766 [Varsavia, b.r.]; Mowa J.O. Xcia JMci Kajetana Sołtyka Biskupa Krakowskiego Xiążęcia Siewierskiego na Seymie Ordynaryjnym Warszawskim miana dnia 11. Miesiąca Października R.P. 1766 [Varsavia, b.r.].

iż nie liczył się ani z suwerenną (w teorii) Rzeczypospolitą, ani z obowiązującym w Polsce prawem, nie wspominając o uprawnieniach dyplomaty. Podobnie jak Repnin reagował na postępowanie biskupa krakowskiego król Stanisław August, jak i stronnictwo dworskie. Reakcja wszechwładnego ambasadora na krnąbrnego biskupa była bardzo charakterystyczna dla Repnina. W 1766 roku, kiedy konflikt narosły wokół sprawy dysydenckiej zmierzał ku swojej kulminacji,

Repnin w lipcu tego roku skłonił dobrego znajomego Sołtyka, również saskiego ongiś stronnika, Teodora Wessla do napisania do biskupa listu, aby przysłał kogoś zaufanego do Warszawy. W stolicy zjawił się pijar Ćwiertniewski i w rozmowie z biskupim wysłannikiem Repnin dał Sołtykowi do wyboru: albo łaskę Katarzyny II dla biskupa i jego rodziny, albo represje jakie na nich spadną w wypadku odmowy. Wzburzony jawnym szantażem Sołtyk protestował u kanclerza Młodziejowskiego, a później u króla, lecz w obu tych wypadkach otrzymał wymijająca i w istocie niepoważną odpowiedź wystawiającą jak najgorsze świadectwo zarówno kanclerzowi, jak i królowi<sup>17</sup>.

Gdy utarte drogi zawiodyły Repnina, carski ambasador nie rezygnował z próby utemperowania wojowniczego hierarchy próbując skłonić go do zmiany stanowiska w trakcie bezpośredniego spotkania z Sołtykiem, w obecności zresztą prymasa Podoskiego. Repnin wówczas ponowił obietnicę carskich faworów, co miało skłonić biskupa do zmiany stanowiska i uwzględnienia życzeń imperatorowej, które dla wielu rodaków Sołtyka były rozkazem.

Gdy jednak biskup krakowski okazywał się nieczuły na te carskie fawory, reagując gniewem Repnin rzucał pod jego adresem groźby – włącznie z groźbą wywózki opozycjonistów na Sybir, szybko wprowadzane w życie<sup>18</sup>. Zanim jednak

<sup>17</sup> W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej...*, s. 117-118.

<sup>18</sup> ASV, SS Polonia 280, f. 198r-199v, nuncjusz w Warszawie Angelo Maria Durini do kardynała Torrigianego, Varsavia 7 IX 1767; ASV, SS Polonia 280, f. 200r, nuncjusz w Warszawie Angelo Maria Durini do kardynała Torrigianego, Varsavia 9 IX 1767: „Le 8. du Septembre 1767. Monsignor le Primat étant chargé du prince Repnin ambassadeur de Sa Majesté Impériale des toutes les Russies d’avertir le prince Evêque de Cracovie, lui a tenu ce discours. Je suis fâché dit il, je me suis fortement excuse de cette comission, mais le prince Repnin m’a beaucoup prié de m’em charger, je demande par avance mes très humbles excuses à Vostra Altezza que je lui dirai des choses par trop agréables. Le prince Repnin proteste, qu’il ne voudroit pas venir aux extremités avec vous, quoiqu’il ne peut pas avouer, qu’il soit ami de Vostra Altezza par toutes ses oppositions, et les volontés don’t vous avez voulu le nuir à sac our l’année passée, pour tant il a un foible pour vous, et il ne voudroit pas vous fair du mal, si non force. Ils vous prit beaucoup de ne pas vous oppose aux Dissidens, aux volontés de Sua Maestà Imperiale qui le sprotège, de ne pas animer là-dessus le monde, de ne pas avoir des harangues dans le sénat, comme la diète passée, car il a les actions et les discours pareills pour séditieux; autrement il sera obligé de vous mettre en arrêt, comme il a fait avec le comte Czacki, avec cette difference, que M. Czacki ne pouvant pas faire beaucoup contrecarrer, elle restera long tems en arrêt, et qu’à la diète prochaine il ne permettra pas à V. A. d’entrer au sénat. Il ajouta encore que vous pourriez dire, que si le prince Repnin osera de prendre une resolution si violente contre vous, il ira

rozprawa z biskupem Sołtykiem oparła się o wywózkę do Rosji, Repnin usiłował zmiekczyć biskupa bardziej tradycyjnymi środkami perswazji. W pierwszym rzędzie należało do nich wprowadzenie do dóbr opornego hierarchy wojsk rosyjskich, które dewastowały jego majątki. Zaprezentowana poniżej depesza nuncjusza Duriniego do kardynała sekretarza stanu Luigi Marii Torrigianiego z września 1767 roku ukazuje skalę „perswazji” zastosowaną przez butnego ambasadora, reprezentującego „opiekuńczą” carycę Katarzynę II w sprawie zmiekczenia stanowiska upartego biskupa. Zdewastowana siedziba biskupa w Iłży, zrabowane dobra Bodzentyń, splądrowany pałac biskupi w Kielcach, dewastacje majątków połączone z wybieraniem kontrybucji w pieniądzu, oraz naturze ukazują praktykę polityczną owego czasu, odbywająca się przy milczącej aprobacie dworu królewskiego i Stanisława Augusta Poniatowskiego<sup>19</sup>.

Bardzo znamienity był fakt, iż wobec bezprawnych, wręcz terrorystycznych działań carskiego ambasadora zarówno król Stanisław August Poniatowski, jak i Czartoryscy, którym przypadła pionierska rola zaproszenia wojsk rosyjskich do Polski, zachowywali całkowitą bierność. Ta bierność nie wynikała tylko z niemocy monarchy posadzonego na tronie przy pomocy rosyjskich bagnatów, lecz także z wrogiego stosunku króla i Czartoryskich wobec tych wszystkich, którzy sprzeciwiali się polityce królewskiej podporządkowującej interesy Rzeczypospolitej Rosji. Stąd też trudno się dziwić, iż prorosyjskie stronnictwo dworskie, które następcą

---

en Sibérie. Il avoue que cela pourroit arriver aisement, mais que vous n’y gagnerez beaucoup, y étant aussi en sa compagnie. Sur cela Monsignor l’Evêque a répondu qu’il ne peut pas donner, ni donnera jamais d’autre resolution, si non que dans l’affaire de la Religion par son caractère, sa vocation, et son savoir des loix et des traits, ce qu’ils défendent aux Dissidens, ne changera jamais ses sentimens, ni ses discours, ni ses harangues dans la diète prochaine, et toute sa vie il les gardera au prix non seulement de ces menances, mais meme de l’effet de ces meances; et quoique son zèle pour la Religion est de plus ardent et inébranlable, mais s’il le vouloit meme un peu calmer, il demande au prince Repnin, si lui le permettrois l’honneur et la décence d’être muet aux interrogations et de bouche et par des letters à une qunatitié des patriots zélés, qui journallemnet s’adressent à lui”.

<sup>19</sup> ASV, SS Polonia 280, f. 245r-246r: “1.o. Nei beni di Ilza [Iłża] dove è un fortalizzio hanno sequestrato tutto il palazzo nobiliato, circa sessanta cannoni con munizioni, tutti i grani, bestiami, cavalli, danari che si trovarono dal notaro. 2.o. Nei beni di Berzencin[Borzęcin] la medesima cosa, colla cantina aggiunta dei vini differenti. 3.o. Nei beni di Kielce più considerabili che gli altri, dove è la residenza ordinaria del principe vescovo, un gran palazzo nobiliato con tutta la grandezza e la commodità, hanno sequestrato tutto generalmente, e il palazzo, e i cavalli da 150, il tesoro coi danari, archivio e tutto. 4.o. Hanno sequestrato tutte le forge coi ferri. ma il male il più considerabile è, che hanno preso tutti i bovi e i cavalli, di maniera che non potrà continuarsi il lavoro, il ehe cagionerà al principe vescovo del danno l’anno da 20000. ungheri. oltre di ciò sarà obligato doi mantenere tutti gli ufficiali ed arteggiani, acciochè non se ne vadino via, il che costerà l’anno almeno 500. ungheri. 5.o. Prendono tutti i grani, di maniera che non si seminerà, e poi non si raccoglierà..”.

arcybiskupa Viscontiego na placówce warszawskiej, nuncjusz Angelo Maria Durini określi pogardliwym mianem *partito russo-stanislaita* bardzo nieprzychylnym wzrokiem spoglądać będzie przede wszystkim na biskupa Sołtyka, który wyrósł w tym czasie na przywódcę opozycji.

Głównym oponentem krakowskiego biskupa niemal od pierwszych dni swojego urzędowania w Rzeczypospolitej był Nikołaj Repnin. Z biegiem czasu jego awersja do Kajetana Sołtyka rosła, a słynnym w stolicy wybuchom gniewu carskiego ambasadora towarzyszyło, jak wspomniano powyżej szereg działań represyjnych wymierzonych na razie w majątki biskupa krakowskiego. O tych atakach gniewu i groźbach wypowiedzianych pod adresem Sołtyka niejednokrotnie informował Rzym nuncjusz Visconti oraz Durini, a wszyscy świadkowie tych ekscesów mieli świadomość, że nie są to słowa rzucane na wiatr<sup>20</sup>.

Podobnie wrogi stosunek do biskupa krakowskiego cechował króla Stanisława Augusta. Niewątpliwie biskup Sołtyk musiał narazić się monarsze podczas obrad sejmowych od początku jego panowania, a niechęć tą wzmogły bardzo aktywne wystąpienia biskupa w trakcie obrad sejmowych w 1766 i 1767 roku. Król znajdował się wówczas w trudnej sytuacji, z jednej strony naciskany coraz brutalniej przez carycę Katarzynę II i wykonawcę jej woli w Rzeczypospolitej, czyli Repnina, a z drugiej przez coraz szerszą opozycję wobec poczynań Rosji i króla w kraju.

Wbrew pozorom roli tej opozycji nie należało lekceważyć, gdyż pomimo terroru wprowadzonego przez Repnina mającego do dyspozycji w Rzeczypospolitej carską armię, społeczność szlachecka reagowała na bezprawie szerzące się w kraju coraz większym oburzeniem, a jej stanowisko podsycali wystąpienia takich ludzi jak biskup Sołtyk, który zresztą w tym czasie był wzorem dla oponentów. Gdy w końcu 1766 roku zniecierpliwiona ciągnąca się od kilku lat sprawą równouprawnienia innowierców Katarzyna II w ультymatywnej formie zażądała od króla i Repnina załatwienia tej kwestii, przerażony był nie tylko monarcha, lecz także ambasador carycy świadom tego faktu, iż wykonać jej wolę może tylko brutalnie narzucający Rzeczypospolitej ten dyktat. W swoim liście do kierującego polityką zagraniczną Rosji Nikity Panina, którym był zresztą spokrewniony, tak pisał: „*Rozkazy nadesłane mi w sprawie dysydenckiej są straszne. Włosy stają mi dębem, gdy o tem myślę, nie mając prawie żadnej nadziei wykonania, bez użycia siły woli Imperatorowej co do obywatelskich praw dysydentów*”<sup>21</sup>. Jakkolwiek nadesłane instrukcje w ультymatywnej formie nakazy przevorsowanie sprawy dysydenckiej w sejmie, to świadoma sytuacji caryca swoje żądania wzmocniła groźbą rzucenia przeciwko polskim malkontentom czterdziestotysięcznej tysięcznej armii rosyjskiej<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae Gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, t. IV, pars [dalej cyt. p.] 2, *Ad Innocentio PP XII usque ad Pium PP VI, 1696-1775*, Romae 1864, s. 223. Depesza nuncjusza A. M. Duriniego do Rzymu z dnia 9 IX 1767.

<sup>21</sup> A. Kraushar, *Książę Repnin a Polska...*, t. 1, s. 142-143.

<sup>22</sup> ASV, SS Polonia 278, f. 258r-258v, Visconti do Torrigianiego, Varsavia 24 IX 1766.

O skali wrogości, jaką Stanisław August Poniatowski czuł do krakowskiego biskupa świadczy fragment rozmowy króla z kilkoma biskupami pod koniec września 1767 roku, kiedy to Stanisław August biskupa Kajetana Sołtyka określił mianem swojego największego wroga i zarzucił mu chęć zdetronizowania monarchy! Należy wyraźnie stwierdzić, iż trudno byłoby postawić biskupowi cięższy zarzut<sup>23</sup>. Obecny przy tej rozmowie biskup kujawski Antoni Ostrowski usiłował zaprzeczać i w związku z tym wywiązała się interesująca wymiana zdań, gdzie król wróżył biskupowi wygnanie na Syberię, powtarzając jak echo groźby Repnina: «*Ricordatevi delle minacce fatte dall'ambasciator di Moscovia al vescovo di Cracovia di mandarlo in Siberia*»<sup>24</sup>. Replikował na to biskup przemyski Andrzej Młodziejowski, że lepiej na Syberii z wiarą, niż w Polsce bez niej, lecz w uszach królewskich ta argumentacja z pewnością musiała wypaść niezbyt przekonująco.

Bardzo dokładne sprawozdanie z powyższej wymiany zdań, jakie zamieścił w swojej depeszy nuncjusz Durini z dosłownym cytowaniem słów królewskich świadczy o tym, że otrzymał on informację o tej rozmowie z pierwszej ręki, najprawdopodobniej od biskupa kujawskiego Ostrowskiego. Królewskie słowa stanowiące wyraźną groźbę pod adresem biskupa krakowskiego wskazywały, iż zupełnie realnym jest zagrożenie jego osoby, a zarazem świadczyły o tym, że w przypadku targnięcia się carskiego ambasadora na osobę biskupa krakowskiego, monarcha będzie bezczynny.

Arcybiskup Durini świadom był niebezpieczeństw, na jakie narażony był biskup krakowski i to tym bardziej, że również pod jego adresem Repnin niejednokrotnie rzucał podobne groźby, jakkolwiek nie odważył się nigdy powtórzyć ich w obecności nuncjusza. Musiał mieć natomiast pewność, że dotrą one do uszu zainteresowanego. Nuncjusz Durini jednak w trakcie kilkuletniego pobytu w Rzeczypospolitej nie przeląkł się groźb carskiego ambasadora nawet sam w krytycznych momentach, takich jak np. groźba likwidacji nuncjatury papieskiej w początku 1768 roku pokazał, że potrafi zagrać *va banque* nie troszcząc się o własne bezpieczeństwo i przeciwstawić wszechwładnemu ambasadorowi.

#### **IV. Księżę sybirski – uwięzienie i zesłanie biskupa Kajetana Sołtyka z towarzyszami**

Groźby carskiego ambasadora kierowane pod adresem biskupa Kajetana Sołtyka spełnione zostały w październiku 1767 roku. Na sejmie radomskim, który w zamiarach dotychczasowych oponentów miał doprowadzić do detronizacji zniechęconego monarchy, a w intencji Repnina załatwić sprawę dysydencką, powstała silna opozycja przeciwko carskiemu ambasadorowi. Tworzyli ją wywiezieni w pole malkontenci. Rozwścieczony Repnin zdecydował się złamać opór posłów zastraszając ich, przez porwanie i wywiezienie do Rosji najbardziej aktyw-

---

<sup>23</sup> A. Theiner, dz. cyt., s. 224-225, depesza nuncjusza Duriniego do Rzymu, Varsavia 30 IX 1677.

<sup>24</sup> Ibidem.

nych przeciwników, a wśród nich przede wszystkich biskupa krakowskiego. Jak pisał o tym zdarzeniu Władysław Konopczyński „Teraz dopiero Kajetan Sołtyk przypomniał sobie obowiązki pasterskie i z całym rozmachem swej niepohamowanej natury rzucił się do obrony prerogatyw katolicyzmu. Wnet prześcignął w tym i zaćmił samego nuncjusza [Anioła] Duriniego i wszystkich kolegów-biskupów, nawet tak bogobojnych jak Sierakowski, arcybiskup lwowski lub Józef Jędrzej Załuski nie mówiąc już o prałatach wątpliwej wiary, takich jak podkanclerzy [Andrzej] Młodziejowski, biskup poznański a szpieg rosyjski w radzie ministrów, jak udający gorliwca paniczyk [Ignacy] Massalski, lub zwłaszcza jak ów Podoski, wyniesiony wołą Repnina na krzesło prymacjalne (17 lipca). Rzeczy zmierzały ku tragedii: ambasador aresztował agitatorów katolickich: Szczęsnego Czackiego (22 sierpnia) i Franciszka Kożuchowskiego (we wrześniu) potem przez usta Podoskiego i innych groził Sołtykowi, że go zrobi z księcia siewierskiego księciem sybirskim. Ale biskup miał już tylko jeden drogowskaz przed oczyma – obronę Kościoła; jakby postanowił jednym wielkim cierpieniem okupić grzechy żywota, żywym słowem i piórem budził ducha oporu w narodzie, rzucając w ozięble serca nieugaszzone zarzewie swojej ognistej duszy”<sup>25</sup>.

Arcybiskup Durini wiadomość o uwięzieniu biskupa dostał w dramatycznych okolicznościach – po północy 14 października 1767 roku przyniósł ją do nuncjatury apostolskiej paż biskupa Sołtyka<sup>26</sup>. Do obszernej depeszy opisującej przebieg wypadków nuncjusz dołączył deklarację Repnina w sprawie uwięzienia dygnitarzy państwowych, jak również list biskupa Sołtyka przygotowany przez niego wcze-

<sup>25</sup> W. Konopczyński, dz. cyt., s. 186.

<sup>26</sup> ASV, SS Polonia 280, f. 261r-262v, nuncjusz Durini do kardynała Torrigianiego, Varsavia 14 X 1767: „Dopo avere jer sera deve preparato il dispaccio, poco dopo mezza note venne in furia a svegliarmi un paggio del vescovo di Cracovia per avvisarmi l’arresto del suo padrone eseguito dale truppe Moscovite in casa del conte Mnisciech granmaresciallo della corte, uno dei principal confederati, senza permettergli nè un servitor, nè una pelliccia. Sbalzai dal letto e mandai in giro per sapere, dove fosse stato condotto, e se erano stati arrestati altri. Dopo le due ebbi riscontro, essere stati similmente arrestati vescovo di Kiovia, il palatino di Cracovia col figlio nunzio, e condotti tutti di là dalla Vistola nel campo Russo. Fatto appena giorno mi son portato dall’arcivescovo di Leopoli, doce sono capitati i vescovi di Luceoria, di Chelma, di Culma e di Plosco. Non occorre che io descriva a V. E. lo sbigottimento di tutti noi fluttuanti sul partito da prendersi. Si è risultato di andare dal primate. Due partiti, disse egli, propongono: l’uno dei portarci in corpo dal principe Reppin, e pergarlo a rilasciarli; l’altro di domandare udienza al re coll’unione dei senatori, e di un nunzio di ciaschedun palatinato. Il primo fu rigettato, come indegno del corpo dei vescovi, tanto più che si esporebbe infallibilmente ad un rifiuto: fu accettato il second, ed il primate ha ditto, che il Re accordando l’udienza si anderà questa sera. Varsavia è stretta di tutti i lati dale truppe Russe, che non permettono ad alcune di uscire; una staffetta spedita da non sò chi è stata rimandata indietro, sicchè mi vien tolta ogni speranza di fare io stesso una espedizione, come avrei fatto per rendere V. E. più prestamente intesa di quanto occorre. Si crede pure, che non lascerà partire nè tampoco, l’ordinario, che dovrebbe partire oggi...”

śniej, na wypadek aresztowania<sup>27</sup>. Wiadomość o tym bezprzykładnym akcie terroru politycznego odbiła się szerokim echem w Europie i znalazła swój wyraz w przesyłanych do Rzymu relacjach dyplomatów papieskich akredytowanych na różnych dworach. W swoich depešach nuncjusz w Paryżu, Bernardino Giraud, nuncjusz z Kolonii, Giovanni Battista Caprara Montecuccoli, nuncjusz Visconti w Wiedniu podkreślali fakt aresztowania biskupa oraz wysokich dygnitarzy, starając się zdobyć informacje o losach uwięzionych. Wiadomo było, że początkowo zostali oni przetransportowani do rosyjskiego obozu wojskowego pod Warszawą, a później wywiezieni ku granicy rosyjskiej<sup>28</sup>.

Podobnie sytuacja wyglądała na miejscu, w Warszawie. Ogromnemu zainteresowaniu losem porwanych przez Repnina dygnitarzy towarzyszy tu ogromna niepewność wynikająca z braku informacji na ich temat. Z biegiem czasu informacje bardziej się konkretyzowały i wskazywały na wywiezienie aresztowanych przywódców opozycji do Smoleńska. Inne z kolei informacje mówiły, iż biskup Sołtyk uwięziony został w twierdzy szlisserskiej, co z pewnością relacjom tym dodawało dramatyzmu<sup>29</sup>. Wieść o aresztowaniu biskupa Sołtyka wielkie wrażenie wywarła w Rzymie. Papież Klemens XIII starając się uwolnić bohaterskiego biskupa zdecydował się prosić o interwencję w jego sprawie władców Francji, Hiszpanii

---

<sup>27</sup> ASV, SS Polonia 280, f. 270r-271r, nuncjusz Durini do kardynała Torrigianiego, Varsavia 14 X 1767: „Déclaration de l’Ambassadeur extraordinaire et plénipotentiaire de Sa Majesté Impériale de toutes les Russies aux Etats confédérés réunis de la Couronne de Pologne et du Grand Duché de Lithuanie. Les troupes de Sa Majesté Impériale ma Souveraine amies et alliées de la République confédérée, ont arrêté l’évêque de Cracovie, l’évêque de Kyovie, le palatin de Cracovie, et le staroste Doliński pour avoir manqué par leur conduite à la dignité de Sa Majesté Impériale, attaquant la pureté de ses intentions salutaires, désintéressés et amicales pour la République. L’illustre confédération générale réunie de la Couronne et de Lithuanie étant sous la protection de Sa majesté Imperialé, le aoussi bn lui en fait part avec des assurances positives et solemnelles de la continuation de cette haute protection, et de l’assistance de soutien de Sa Majesté Imperialé à la confédération générale réunie pour la conservation des loix et des libertés Polonoises, avec le rédressement de tous les abus qui se sont glissés dans le gouvernement, contraires aux lois cardinales du pays. Sa Majesté Imperialé ne veut que le bien-être de la République, et ne discontinuera pas de lui accorder ses secours pour atteindre à ce but sans aucun intérêt, ni salaire, n’en voulant point d’autre que la sûreté, le bonheur et la liberté de la nation Polonoise, comme cela est déjà clairement exprimé dans les déclarations de Sa Majesté Imperiale, qui garantissent à la Republique ses possessions actuelles, ainsi que ses loix, sa forme de gouvernement et le prérogatives d’un chacun... Nicolas Prince Repnin.

<sup>28</sup> ASV, SS Francia 742, f. 22r, nuncjusz w Paryżu, arcybiskup Bernardino Giraud do kardynała Luigi Marii Torrigianiego, Parigi 11 XI 1767; ASV Archivio della Nunziatura Apostolica in Colonia (dalej cyt. Colonia) 176, f. 45v, nuncjusz w Kolonii, arcybiskup Giovanni Battista Caprara do kardynała Luigi Marii Torrigianiego, Colonia 24 I 1768.

<sup>29</sup> ASV, SS Polonia 281, f. 1r-6v, nuncjusz Durini do kardynała Torrigianiego, Vrasavia 6 I 1768; ASV, Colonia, f. 45v, nuncjusz caprara do kardynała Torrigianiego, Colonia 24 I 1768, f. 64r, nuncjusz caprara do kardynała Torrigianiego, Colonia 7 II 1768, f. 132r-132v, nuncjusz Caprara do kardynała Torrigianiego, Colonia 24 III 1768.



jak również Austrii – w tym wypadku cesarzową Marię Teresę. Oburzony tym aktem terroru kardynał Torrigiani obszernie informował nuncjusza o reakcjach na tę sprawę w Rzymie, jak również o tym, że bardzo zainteresowany losem uwięzionego biskupa i jego towarzyszy papież Klemens XIII liczy na skuteczność nacisków dyplomatycznych i to rzeczywiście o wielkim ciężarze, skoro angażował w sprawę uwolnienia porwanych przez Repnina dygnitarzy władców najpotężniejszych państw europejskich<sup>30</sup>.

Jest sprawą niezmiernie charakterystyczną, że do swoich starań o uwolnienie więźniów papież nie włączył króla Stanisława Poniatowskiego. Klemens XIII nie miał zaufania do króla, a dotychczasowy bieg spraw od chwili gdy Poniatowski wstąpił na tron wskazywał na to, jak bardzo król uzależniony jest od swojej rosyjskiej protektorki. Do tego depeşe, które we wcześniejszym okresie napłynęły do papieskiego Sekretariatu Stanu wskazywały, że na dobrą wolę monarchy w tej sprawie raczej liczyć nie można. Miał ponoć interweniować w sprawie uwięzionych przedstawiciel Stanisława Augusta w Petersburgu Psarski, lecz skoro nie pomogła Sołtykowi i towarzyszom akcja dyplomatyczna papieża na przełomie 1767 i 1768 roku, to tym bardziej trudno było liczyć na dyplomatów króla<sup>31</sup>.

O ile próby uwolnienia biskupa Sołtyka i jego towarzyszy na przełomie 1767 i 1768 roku zakończyły się niepowodzeniem, to Stolica Apostolska w następnych latach sprawy uwięzionego biskupa i jego towarzyszy nie spuszczała z oka. W ciągu tego czasu, aż do 1773 roku papiescy dyplomaci nie tylko w Warszawie, czy Wiedniu, lecz także w innych stolicach przekazywali do Rzymu wszelkie informacje, jakie zdobyli na temat więźniów, a po upadku konfederacji barskiej Klemens XIV rozpoczął natychmiast starania o uwolnienie więźniów, na co tym razem tryumfująca Rosja wyraziła zgodę.

---

<sup>30</sup> W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej...*, s. 118-120.

<sup>31</sup> ASV SS Varsavia 13, f. 263r: Note pour M.r Psarski Resident de S.M. le Roy et de la Republique de Pologne. La necessité de l'arrêt de L'Evêque de Cracovie et de trios autres sujets de la republique a été trop bien établie pour que le Ministère Imperial ne juge pas superflu de la discuter de nouveau. Il ne répondra donc au promemoria que M.r le resident vient encore de presenter pour leur elargissement, qu'en lui observant qu'il est absolument impossible dans la circonstance presente que la Cour de Russie y donne les mains. Il vient d'éclater de nouveaux troubles en Pologne, qui ne sont que le fruit de cet esprit de sedition, et de fanatisme inspire et fomenté par l'Evêque de Cracovie et ses adhérents. Trop de patience, et des managemens trop serepuleux ont empêché, qu'on ne se precautionnat assez contre leurs desseins, la prudence reclame d'autant plus fortement pour qu'on les envoie point pour empecher l'execution que leurs partisans viennet d'entreprendre le Ministère Imperial assure que l'Imperatrice ne se refusera pas à l'équité, et à la voix de l'humanité désque l'objet de ses soins desinteressés, qui est le retablissement de l'ordre, et de la tranquillité dans la Republique sera effectué. Fait à St. Petersbourg 25. Avril 1768.

## Streszczenie

Gdy na przełomie 1766 i 1767 roku konflikt związany ze sprawą przyznania praw politycznych innowiercom sięgnął zenitu, na przywódcę opozycji antykrólewskiej i antyrepninowskiej wyrósł biskup krakowski Kajetan Sołtyk. W swoich publicznych wystąpieniach, listach pasterskich, mowach sejmowych, projektach konstytucji, Sołtyk zdecydowanie występował przeciwko ingerencji carycy Katarzyny II w sprawy wewnętrzne Rzeczypospolitej i protestował przeciwko przyznawaniu praw innowiercom. Swoją aktywnością biskup naraził się zarówno ambasadorowi carycy Katarzyny II Nikołajowi Repninowi, jak i królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu. Nienawidzący Sołtyka król traktował go jako swojego największego wroga i oskarżał o chęć zdetronizowania monarchy.

Wrogo usposobiony był również do Sołtyka Nikołaj Repnin, lecz próbował, tak jak to czynił z innymi opozycjonistami, na przemian obietnicami carskich faworów, na przemian groźbami skłonić Sołtyka do współpracy. Gdy biskup zdecydowanie odrzucił carskie fawory, Repnin gnębił biskupa rujnując jego dobra. Gdy jednak i te formy represji nie poskutkowały, a na sejmie radomskim 1767/68 roku malkontenci zorientowawszy się w zamiarach carskiego ambasadora usiłowali stawić opór, dla sterroryzowania sejmu Repnin porwał przywódców opozycji z biskupem Sołtykiem na czele i wywiózł do Rosji. Przez długi czas Stolica Apostolska bezskutecznie zabiegała o uwolnienie Sołtyka i towarzyszy, co ostatecznie udało się w 1773 roku po upadku konfederacji barskiej.

### **Bishop Kajetan Sołtyk and his activity in the case of dissenters in the years 1766-1767 in the light of the correspondence of papal diplomats**

#### Summary

At the end of the year 1766 and beginning of 1767, when the conflict connected with the granting of political rights to the infidels was at its peak, bishop of Kraków, Kajetan Sołtyk rose to become the leader of anti-royal and anti-Repnin opposition. In his public appearances, pastoral epistles, parliamentary speeches, and projects of the constitution, Sołtyk was fervently opposed to the intervention of the Empress Catherine II into the internal affairs of the Polish Republic and protested against the granting of political rights to the dissenters. His activities had him fall into disfavour of both the ambassador to the Empress Catherine II, Nikolai Vasilyevich Repnin, and the king, Stanisław August Poniatowski. As the king despised Sołtyk, he treated him as his arch-enemy and accused him of the intention to dethrone the monarch.

Nikolai Repnin was not favourably disposed towards Sołtyk, either, but he tried to persuade him, as he had done before with other oppositionists, promising tsar's favours, and threatening him by turns. When the bishop turned down tsar's favours decidedly, Repnin oppressed Sołtyk by destroying his properties. When those forms of repression also turned out to be ineffective, and at the Sejm of Radom in 1767/68 the malcontents tried to put up resistance, having realized what the intentions of the tsar's ambassador had been, to terrorize the sejm, Repnin decided to kidnap the leaders of the opposition, with bishop Sołtyk at the lead, and drove them into Russia. For a long time the Holy See was trying to free Sołtyk and his companions, but to no avail. In the end they managed to do so in 1773 after the fall of the Bar Confederation.

## GOTYCKA RZEŻBA CHRYSYTA UKRZYŻOWANEGO W KATEDRZE NARODZENIA NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W SANDOMIERZU\*

Średniowieczna rzeźba w Polsce jest jedną z lepiej zbadanych dziedzin sztuki, ale pomimo to wciąż istnieją obiekty o wysokiej klasie artystycznej, które do chwili obecnej nie doczekały się naukowego opracowania. Należy do nich gotycka rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego z początku XV w.<sup>1</sup> (il. 1) w sandomierskiej katedrze (dawnej kolegiacie)<sup>2</sup>. Informacje dotyczące m. in. jej usytuowania na przestrzeni kilku stuleci czy datowania, można znaleźć w wielu publikacjach<sup>3</sup>, natomiast zagadnienie warsztatu, w którym powstała, nie było do tej pory przedmiotem badań. Być może krucyfiks wraz z rzeźbami Matki Bożej i św. Jana Ewangelisty tworzył grupę Ukrzyżowania na łuku tęczowym<sup>4</sup>, z której zachowała się figura

---

\* Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej: *Rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego z XV wieku w katedrze sandomierskiej p. w. Narodzenia Najświętszej Marii Panny na tle późnogotyckiej rzeźby małopolskiej*, napisanej pod kierunkiem Prof. dr hab. Jadwigi Kuczyńskiej w Instytucie Historii Sztuki KUL w 2010 r. Składam serdeczne podziękowania Pani Promotor Prof. dr hab. Jadwidze Kuczyńskiej, Pani dr Joannie Szczęsnej i Pani dr Małgorzacie Kierczuk-Macieszko z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie oraz Panu mgr. inż. Wojciechowi Korycińskiemu i Panu Krzysztofowi Kijewskiemu za cenne wskazówki przy pisaniu pracy magisterskiej, a ówczesnemu Proboszczowi katedry Ks. Bogdanowi Piekutowi za udostępnienie obiektu.

<sup>1</sup> Ks. Stanisław Makarewicz datuje rzeźbę Chrystusa Ukrzyżowanego w katedrze w Sandomierzu na pocz. XV w. Zob. ks. S. Makarewicz, *Bazylika katedralna w Sandomierzu. Przewodnik*, Sandomierz 1976, s. 34. Natomiast J.E. Dutkiewicz umieścił czas powstania rzeźby po połowie XV w. Zob. J.E. Dutkiewicz, *Małopolska rzeźba średniowieczna 1300-1450*, Kraków 1949, s. 18, przyp. 1.

<sup>2</sup> W 1818 roku sandomierska kolegiata bullą Piusa VII została podniesiona do rangi katedry. Zob. ks. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1189-1926; tudzież Sesje Kapituły Sandomierskiej od 1587 do 1866*, Radom 1928, s. 11.

<sup>3</sup> Ks. Stanisław Makarewicz wspominał także, że sandomierski Chrystus należy do grupy krucyfiksów mistycznych. Jako analogie ikonograficzne wskazał krucyfiksy w Szamotułach, Świeciu, Chełmży i Brzegu. Zob. S. Makarewicz, dz. cyt., s. 34.

<sup>4</sup> Ks. Stanisław Makarewicz podał, że „krucyfiks znajdował się na tzw. tęczu, wraz z figurami Matki Boskiej i św. Jana, tworząc GRUPĘ PASYJNĄ, oddzielającą nawet od prezbiterium”. Zob. tamże.

Marii<sup>5</sup> (il. 2), znajdująca się obecnie w kruście północnej katedry, aczkolwiek, jak nadmieniała Urszula Stępień: „W źródłach nie ma wzmianki o istnieniu asystujących krucyfiksovi figur Matki Boskiej i św. Jana Ewangelisty”<sup>6</sup>. Moim zdaniem cechy stylistyczne wykluczają przynależność Matki Bożej do grupy. Rzeźba Marii jest późniejsza (ok. poł. XV w.)<sup>7</sup>, brak jej perfekcji wykonania, które dostrzega się w rzeźbie Chrystusa Ukrzyżowanego.

Urszula Stępień w artykule o krucyfiksie sandomierskim, odniosła się do wzmiankowanego w 1448 roku przez Jana Długosza krzyża, wiszącego w „środku” ówczesnej kolegiaty, który został uszkodzony po uderzeniu w świątynię pioruna<sup>8</sup>. Podkreśliła jednak, że: „Wzmianka ta nie pozwala na pełną identyfikację z obecnie istniejącym w katedrze zabytkiem.”<sup>9</sup>

Z roku 1664 pochodzi informacja o planowanej fundacji łuku triumfalnego „z Krzyżem Pana Jezusowym” przez księdza kanonika Sebastiana Kokwińskiego<sup>10</sup>. Cztery lata później krucyfixs został wspomniany, jako znajdujący się już na łuku triumfalnym<sup>11</sup>. W 1768 r. postanowiono umieścić go w ołtarzu Najświętszego Sakramentu, „by lud rozumiał że w Komunii tu jest ten sam Zbawiciel”<sup>12</sup>. Planu tego jednak nie zrealizowano. W roku 1772 krucyfixs zamierzano przenieść do ołtarza głównego<sup>13</sup>. Natomiast w 1774 r. stwierdzono jednak, że „Krzyż o którym tylekroć była dawniej mowa z tęczy nie nadaje się wysokością i szerokością do wielkiego ołtarza, więc starą tęczę zmienić na nową, żelazną lub pięknej formy lub też dodać do krzyża anioła (geniusza) krzyż podtrzymującego tęczę usunąć”<sup>14</sup>. W 1775 r. belka tęczowa („tęcza”) została zdjęta. Dokonał tego „Franc”, za co otrzymał duka-

<sup>5</sup> Tamże, s. 34, 74.

<sup>6</sup> U. Stępień, *Gotycki krucyfixs z sandomierskiej katedry*, „Studia Sandomierskie” 16 (2009), z. 1-2, s. 274.

<sup>7</sup> Ks. Stanisław Makarewicz nadmienił, że rzeźba Matki Bożej jest datowana na pocz. XV w. Zob. S. Makarewicz, dz. cyt., s. 74.

<sup>8</sup> „Tegoż samego dnia, w Poniedziałek, kiedy król Kazimierz z Krakowa na Ruś wyruszył, w Sandomierzu uderzył piorun w kościół N. Maryi, i zrzuciwszy szczyt środkowy dachu aż po gzymsy, przebił sklepienie i wpadł do kościoła, gdzie najpierw Krzyż Męki Zbawiciela, w środku kościoła wiszący, na drobne kawałki potrzaskał, i lewą rękę aż po łokieć utracił; nadto żelazo, którem Krzyż był podparty, przetrąciwszy, z muru kościelnego kilka ciosów wysadził”. Zob. J. Długosz, *Jana Długosza Kanonika Krakowskiego Dziejów Polskich ksiąg dwanaście*, przekł. K. Mecherzyński, t. 5, ks. 12, Kraków 1870, s. 48.

<sup>9</sup> U. Stępień, dz. cyt., s. 273.

<sup>10</sup> Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu, Archiwum Kapituły Kolegiackiej w Sandomierzu, sygn. 914, ks. J. Wiśniewski, *Skrót i tłumaczenie ksiąg acta actorum capituli Sandomiriensis od roku 1581 do 1744 i 1744-1818-1866*, s. 69. Zob. informację o źródle: F. Kiryk, *Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII-XX wieku*, Sandomierz, s. 364. Ze źródła korzystała w swym artykule także Urszula Stępień. Zob. U. Stępień, dz. cyt., s. 273-274.

<sup>11</sup> J. Wiśniewski, *Skrót i tłumaczenie...*, s. 74.

<sup>12</sup> Tamże, s. 142.

<sup>13</sup> Tamże, s. 143.

<sup>14</sup> Tamże, s. 144.

ta<sup>15</sup>. Prawdopodobnie wtedy krucyfiks został zamocowany w arkadzie tęczowej na metalowych łańcuchach<sup>16</sup>, a nie jak wcześniej zamierzano w ołtarzu głównym. Do krzyża dołączono obłoki i dwa rzeźbione anioły<sup>17</sup>, które wykonał Maciej Polejowski<sup>18</sup>. W 1934 r., podczas odnawiania fresków w prezbiterium świątyni za czasów biskupa Włodzimierza Jasińskiego, krucyfiks został umieszczony na pierwszym (od prezbiterium) filarze po stronie południowej, a anioły przekazano do Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu, gdzie znajdują się do dnia dzisiejszego<sup>19</sup>. W 2006 r. na polecenie ówczesnego biskupa sandomierskiego Andrzeja Dziegi, pod nadzorem ks. Bogdana Piekuta – proboszcza katedry, Tadeusz Bednarz i Bogusław Dziuba z Tarnobrzega wykonali drewnianą oprawę ze złożoną ramą, stanowiącą tło dla krucyfiksu<sup>20</sup>. Umieszczona poniżej gablota z wotami świadczy o kulcie figury Chrystusa Ukrzyżowanego<sup>21</sup>.

Nierówny poziom wykonania poszczególnych części pozwala domniemywać, że rzeźbę Chrystusa Ukrzyżowanego wykonało co najmniej dwóch rzemieślników<sup>22</sup>. Twarz, ręce i nogi być może są dziełem biegłego w swoim fachu, choć nieznanego z imienia, rzemieślnika, prawdopodobnie mistrza<sup>23</sup> warsztatu, na co wskazuje znakomity poziom artystyczny rzeźby. Natomiast opracowanie torsu, dłoni i stóp przypuszczalnie zostało powierzono czeladnikowi (lub czeladnikom), czego dowodem jest niższy poziom wykonania, widoczny w partiach żeber, a w dłoniach i stopach brak paznokci. Być może rzeźba nie pochodzi z jednego okresu: głowę, ręce i klatkę piersiową wykonano pod koniec XIV w., co wykazują cechy wspólne z rzeźbami z 2 poł. XIV w., np. z figurą Chrystusa z 2. poł. XIV w. w kościele św.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 145. Zob. również: U. Stępień, dz. cyt., s. 275.

<sup>16</sup> U. Stępień, dz. cyt., s. 275.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Maciej Polejowski (zm. po 1794) był rzeźbiarzem lwowskim, który pracował w drewnie i kamieniu. Kształcił się u Pinsla i Antoniego Osińskiego. Jego rzeźby znajdują się m.in. w kościele we Lwowie i Włodawie. Zob. K. Kalinowski, *Polejowski Maciej, w: Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem*, red. K. Kalinowski, Poznań 1993, s. II. 84.

<sup>19</sup> U. Stępień, dz. cyt., s. 275-276.

<sup>20</sup> Informacja w posiadaniu autorki.

<sup>21</sup> Kultowi rzeźby Chrystusa Ukrzyżowanego w katedrze sandomierskiej poświęciłam osobny artykuł. Zob. K. Pająk, *Kult gotyckiej rzeźby Chrystusa Ukrzyżowanego w katedrze Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Sandomierzu*, w: *Ars omnia vincit. Studia z dziejów sztuki i kultury artystycznej*, red. A. Bender, M. Kierczuk-Macieszko, Lublin 2012, s. 187-192.

<sup>22</sup> Cechą grupy rzeźb późnogotyckich w Małopolsce ze sceny Ukrzyżowania jest to, że nie była ona „w pełni jednolita” i trudno w jej przypadku mówić o pracy jednego rzemieślnika. Podkreśla się istotną rolę warsztatu. Zob. A.M. Olszewski, *O kilku grupach późnogotyckiej rzeźby małopolskiej*, w: *Późny gotyk. Studia nad sztuką przelomu średniowiecza i czasów nowych. Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Wrocław 1962*, Warszawa 1965, s. 282.

<sup>23</sup> T. Dobrzeńcki, dz. cyt., s. 25.

Anny w Krzyszkowicach<sup>24</sup>. Natomiast świetnie opracowane nogi powstały prawdopodobnie na pocz. XV w., o czym świadczy ich podobieństwo m. in. z nogami rzeźb Chrystusa Ukrzyżowanego z pocz. XV w. w kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Golubiu-Dobrzyniu<sup>25</sup> (il. 5) i z 1 ćw. XV w. w klasztorze Ojców Cystersów w Szczyrzycu<sup>26</sup> (il. 6).

Rzeźba Ukrzyżowanego w katedrze sandomierskiej wykazuje liczne analogie z rzeźbą małopolską z 2. poł. XIV i 1. poł. XV w., zarówno w układzie ciała, jak i w jego poszczególnych elementach budowy oraz uformowaniu *perizonium*<sup>\*\*</sup>. Pewne podobieństwa układu i opracowania ciała zauważyć można m. in. we wspomnianym krucyfiksie w Krzyszkowicach, krucyfiksie z pocz. XV w. w kolegiacie opatowskiej św. Marcina z Tours<sup>27</sup> (il. 7) i krucyfiksie w Szczyrzycu<sup>28</sup> (il. 6). Dostrzega się też podobieństwa z pomorską rzeźbą tego okresu, np. w krucyfiksie z pocz. XV w. w konkatedrze Świętej Trójcy w Chełmży<sup>29</sup> (il. 8) i w krucyfiksie w Golubiu-Dobrzyniu (il. 5). Istnieją też przykłady rzeźby śląskiej, w których można odnaleźć cechy wspólne z sandomierskim krucyfiksem, m. in. w krucyfiksie z 2. poł. XIV w. z kościoła św. Barbary we Wrocławiu<sup>30</sup>, obecnie w Muzeum Narodowym w Warszawie i krucyfiksie z ok. 1420 r. z kościoła Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Złotorzy<sup>31</sup>, obecnie w Muzeum Narodowym we Wrocławiu.

Miejsce przechowywania rzeźby skłania do przypuszczeń, że została ona wykonana najpewniej w warsztacie małopolskim, czynnym na pocz. XV w. Wskazuje na

<sup>24</sup> J.E. Dutkiewicz, dz. cyt., s. 142. Zob. również: *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, red. J.Z. Łoziński, t. 1, *Województwo krakowskie*, red. J. Szablowski, z. 9, *Powiat myślenicki*, Warszawa 1951, s. 11.

<sup>25</sup> *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, red. J. Z. Łoziński, t. 11, *Województwo bydgoskie*, T. Chanowski, M. Kornecki, z. 6, *Powiat golubsko-dobrzyński*, Warszawa 1973, s. 29. Zob. również: Z. Nawrocki, A. Warszycki, *Zabytki architektury i sztuki*, w: *Dzieje Golubia-Dobrzynia i okolic*, red. K. Chruściński, Toruń 1979, s. 199; P. Tuliszewski, *Kościół klasycystyczny p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Golubiu-Dobrzyniu*, Toruń 2000, s. 19.

<sup>26</sup> J.E. Dutkiewicz, dz. cyt., s. 120.

\* Dokładną analizę formalno-porównawczą umieściłam w pracy magisterskiej.

<sup>27</sup> *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, red. J.Z. Łoziński, t. 3, *Województwo kieleckie*, red. J.Z. Łoziński, B. Wolff, z. 7, *Powiat opatowski*, Warszawa 1959, s. 45.

<sup>28</sup> J.E. Dutkiewicz, dz. cyt., s. 120.

<sup>29</sup> *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, red. J.Z. Łoziński, t. 11, *Województwo bydgoskie*, red. T. Chrzanowski, M. Kornecki, z. 16, *Powiat toruński*, Warszawa 1972, s. 16. Zob. również: T. Dobrzeniecki, dz. cyt., s. 29. Ks. Stanisław Makarewicz również wymienił krucyfiks w Chełmży. Zob. przypis 3.

<sup>30</sup> H. Braun, E. Wiese, *Schlesische Malerei und Plastik des Mittelalters Kritischer Katalog der Ausstellung in Breslau 1926*, Leipzig 1929, s. 18; T. Dobrzeniecki, dz. cyt., s. 27.

<sup>31</sup> Tamże, s. 32; B. Guldán-Klamecka, *Rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego*, w: *Sztuka na Śląsku XII-XIV w. Katalog zbiorów*, red. B. Guldán-Klamecka, Wrocław 2003, s. 112-114, poz. kat. 32.

to zarówno materiał – drewno lipowe, charakterystyczne dla tego obszaru<sup>32</sup>, jak i podobieństwo do małopolskich rzeźb Chrystusa Ukrzyżowanego, dla których typowe były m.in. „ręce naprężone ku górze” czy głowa przechylona na prawą stronę<sup>33</sup>. Niemniej jednak warsztatowi, który wykonał sandomierski krucyfiks nieobce były wpływy sztuki pomorskiej i śląskiej. Być może mistrz warsztatu pochodził z któregoś z tych obszarów. Biorąc pod uwagę wysoką rangę miasta Sandomierza w XIV i XV w.<sup>34</sup>, jak i pozycję kościoła, do którego krucyfiks był przeznaczony, można przypuszczać, że ów warsztat cieszył się pod koniec XIV i na pocz. XV w. znaczną renomą. Przy obecnym stanie badań nie sposób określić czy rzeźbę wykonano na miejscu – być może w Sandomierzu, czy też sprowadzono ją z Krakowa. Niniejszy artykuł bardziej sygnalizuje problem warsztatu, w którym powstała rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego w Sandomierzu, niż go wyjaśnia. Aby poznać tajemnicę sandomierskiego krucyfiks, należy przeprowadzić jego szczegółowe badania konserwatorskie i kontynuować kwerendę źródłową.

### Streszczenie

Tematem artykułu jest rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego z pocz. XV w. w katedrze sandomierskiej, wykonana z drewna lipowego i polichromowana. Warsztat, w którym powstała nie był do tej pory przedmiotem badań.

Do 1775 r. krucyfiks znajdował się na łuku tęczowym, a następnie został zamocowany na metalowych łańcuchach w arkadzie tęczowej. W 1934 roku przeniesiono go na pierwszy (od prezbiterium) filar, po stronie południowej katedry.

Rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego w katedrze sandomierskiej wykazuje przede wszystkim analogie z krucyfiksami z obszaru Małopolski z 2. poł. XIV w. i 1. poł. XV w., a także z Pomorza i Śląska z tego okresu. Przypuszczalnie została ona wykonana w warsztacie małopolskim. Jednakże przy obecnym stanie badań miejsce warsztatu pozostaje nadal nieokreślone.

### The Gothic sculpture of Christ Crucified in the Cathedral of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in Sandomierz

#### Summary

The subject of this article is the crucified Christ sculpture from the beginning of the fifteenth century in the Sandomierz Cathedral, made of linden wood and polychrome. The workshop in which the sculpture was created, hasn't been studied yet. The crucifix was on

---

<sup>32</sup> Józef Edward Dutkiewicz podaje, że na obszarze Małopolski powszechne było zastosowanie drewna miękkiego, jak lipa i olcha, natomiast użycie drewna twardego, jak dąb i orzech, jest niespotykane. Zob. J.E. Dutkiewicz, dz. cyt., s. 13.

<sup>33</sup> Cechy krucyfiksów małopolskich wskazał Józef Edward Dutkiewicz. Zob. tamże, s. 49.

<sup>34</sup> O świętności Sandomierza pisał m.in. ks. Melchior Buliński. Zob. ks. M. Buliński, *Monografia miasta Sandomierza*, Warszawa 1879, (reprint Sandomierz 1999), s. 15-16.

the arch to 1775 and after that it was attached to a metal chain in an arcade rainbow. In 1934, it was moved to the first pillar (the nearest to the choir) on the south side of the cathedral. The crucified Christ sculpture in the Sandomierz Cathedral primarily shows analogies to crucifixes from the Malopolska from the second half of the fourteenth century and the first half of the fifteenth century, likewise from Pomerania and Silesia from the same period. Assumedly, it was made in the Malopolska-workshop. However, in the current state of research the workshop area is still unidentified.



## ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKO-NAUKOWA KS. MARCINA ZIÓŁKOWSKIEGO (1914-1976)

Każda diecezja ma w swojej historii wyróżniające się osoby. W diecezji sandomierskiej do grona takich osób z pewnością należy zaliczyć ks. Marcina Ziółkowskiego, kapłana diecezji łuckiej na Wołyniu, który całe swoje kapłańskie życie mieszkał i pracował w Sandomierzu. Jego osoba „powoli odchodzi w zapomnienie. Pozostaje jeszcze jedynie w pamięci starszych kapłanów, którzy razem z nim współpracowali w głoszeniu Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie”<sup>1</sup>. Dlatego też w niniejszym artykule zostanie przybliżona jego postać.

Archiwalia, które posłużyły do napisania niniejszego artykułu, znajdują się w Ośrodku Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne w Lublinie<sup>2</sup>, Archiwum Generalnym Zgromadzenia Sióstr Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus w Podkowie Leśnej<sup>3</sup> i Archiwum Diecezji Sandomierskiej<sup>4</sup>. Ponadto wykorzystano też księgi metrykalne parafii Kopcie w diecezji sandomierskiej. Pozostałe informacje zaczerpnięto głównie z prasy i literatury przedmiotu. Pierwsza część artykułu obejmuje okres dzieciństwa, młodości oraz formację kapłańską M. Ziółkowskiego. Druga część zawiera informacje o jego posłudze kapłańskiej. Trzecia część zawiera charakterystykę M. Ziółkowskiego, a czwarta opisuje jego chorobę i śmierć.

### 1. Droga do kapłaństwa

#### a) Środowisko rodzinne i początek nauki

Marcin Ziółkowski urodził się 10 XI 1914 r. w wiosce Kopcie, znajdującej się w województwie lwowskim, powiecie kolbuszowskim. Ochrzczony został dwa dni

---

<sup>1</sup> L. Biłas, *Eschatologia w ujęciu Księdza Marcina Ziółkowskiego*, Lublin 1999, mps w Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, sygn. 50626.

<sup>2</sup> Znajdują się tam szcztąkowe materiały po polskiej diecezji łuckiej. W aktach kleryków seminarium diecezjalnego zachowały się dokumenty M. Ziółkowskiego, gdzie wspomniano również o jego pobycie u jezuitów.

<sup>3</sup> Znajduje się tam archiwum ks. Stanisława Kobyleckiego, wikariusza kapitulnego diecezji łuckiej. Akta dotyczące M. Ziółkowskiego obejmują okres jego studiów w seminarium duchownym w Sandomierzu.

<sup>4</sup> Znajdują się tam akta personalne ks. M. Ziółkowskiego oraz część jego akt z czasów studiów w Sandomierzu.

później w rodzinnej parafii w Dzikowcu, która należała do diecezji przemyskiej. Jego rodzicami byli Franciszek Ziółkowski (1876-1949) oraz Julianna z Kopciów Ziółkowska (1879-1945)<sup>5</sup>. Cała rodzina mieszkała w Kopciach w domu pod numerem 7. Rodzicami chrzestnymi małego Marcina zostali Jan Tęcza i Katarzyna Tęcza, żona Andrzeja<sup>6</sup>. Przyjście na świat w wigilię wspomnienia św. Marcina z Tours z pewnością przesądziło o tym, że chłopiec otrzymał go za patrona. Marcin miał liczne rodzeństwo – był szóstym z dziesięciorga dzieci, lecz troje z nich zmarło w wieku niemowlęcym (dwóch starszych braci i młodsza siostra)<sup>7</sup>. Najmłodszym z jego rodzeństwa był urodzony w 1925 r. Michał, który w przyszłości został kapłanem i był administratorem parafii Wrzawy w latach 1968-1984, znajdującej się wówczas w diecezji przemyskiej<sup>8</sup>.

W 1921 r., mając 7 lat, rozpoczął naukę w szkole powszechnej w rodzinnej wiosce<sup>9</sup>. Wychowanie religijne zaszczepili w młodym Marcinie rodzice, jak również ówczesny dzikowiecki proboszcz, ks. Wojciech Parysz. Prowadził on w szkole powszechnej katechezę, na którą dwa razy w tygodniu przywozili go miejscowi gospodarze<sup>10</sup>. Następnie od 1927 r. uczęszczał do gimnazjum klasycznego w Kolbuszowej. Zajęcia z katechezy prowadził tam ks. Wojciech Słonina<sup>11</sup>. W dniu

<sup>5</sup> W akcie chrztu ks. Marcina imię matki zapisano jako „Julia”. W ślad za tym wpisywano tak we wszystkich jego dokumentach. Ale w metryce chrztu jego matki, imię zapisano jako „Julianna”. Archiwum Parafii Kopcie (dalej cyt. APK), *Liber baptisatorum* (dalej cyt. LB) 1853-1889, akt nr 27 z 1879 r., s. 84.

<sup>6</sup> APK, LB 1890-1961, akt nr 18 z 1944 r., s. 92.

<sup>7</sup> Tamże, akt nr 31 z 1903 r., s. 56; akt nr 4 z 1906 r., s. 64; akt nr 4 z 1908 r., s. 72; akt nr 23 z 1910 r., s. 79; akt nr 1 z 1913 r., s. 87; akt nr 9 z 1917 r., s. 98; akt nr 12 z 1920 r., s. 104; akt nr 10 z 1923 r., s. 111; akt nr 3 z 1925 r., s. 117.

<sup>8</sup> Archiwum Archidiecezji Przemyskiej, Tabele służbowe księży, *Ks. Michał Ziółkowski (1925-1986)*.

<sup>9</sup> M. Sudoł, *Historia Szkoły Podstawowej w Kopciach w latach 1908-2000*, Rzeszów 2006, s. 80, mps w posiadaniu autora artykułu; Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych (dalej cyt. ABMK), Archiwum Diecezji Łuckiej (dalej cyt. ADŁ), Wyższe Seminarium Duchowne w Łucku (dalej cyt. WSDŁ), Mf 4687 (mikrofilm), Akta osobowe alumnów (1923-1939), Ziółkowski Marcin, s. 7.

<sup>10</sup> M. Sudoł, dz. cyt., s. 37. Ks. Wojciech Parysz był proboszczem w Dzikowcu w latach 1919-1929, a następnie w latach 1929-1948 w Raniżowie. Od 1925 r. był również dziekanem głogowskim. To on napisał opinię dla Marcina, ubiegającego się o przyjęcie do seminarium duchownego. Por. W. Mroczka, *Dzieje parafii Dzikowiec w latach 1577-1945*, Dzikowiec 2011, s. 94; L. Rosół, *Początki dziejów parafii Raniżów i jej filii Spie (XIV-XIX w.)*, Raniżów 2012, s. 117.

<sup>11</sup> Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus w Podkowie Leśnej (dalej cyt. AGCST), sygn. APSZ, Diecezja Łucka (dalej cyt. DŁ), Pismo Kurii Diecezjalnej w Tarnowie do rektoratu seminarium duchownego w Sandomierzu z 24 XI 1941. Błędnie tam podano, że Marcin Ziółkowski naukę w gimnazjum rozpoczął w 1929 r.; *Wojciech Słonina (1888-1981)*, w: M. Piórek, *Dzieje szkolnictwa parafialnego, ludowego i podstawowego w powiecie kolbuszowskim (XVI-XX w.)*, Kolbuszowa 2008, s. 280-281.

27 VI 1931 r. ukończył czwartą klasę, z ogólnym wynikiem bardzo dobrym<sup>12</sup>. Przyczyną przerwania nauki była chęć wstąpienia do zakonu jezuitów. W jezuickiej bazylice starowiejskiej otrzymał sakrament bierzmowania, którego udzielił mu bp Anatol Nowak dnia 31 VII 1931 r.<sup>13</sup>

### a) Pobyt u jezuitów i nauka w Rzymie

Do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego Prowincji Małopolskiej Marcin Ziółkowski został przyjęty 4 VIII 1931 r. w Starej Wsi<sup>14</sup>. Jak sam przyznał, do zakonu wstąpił „za namową”, jednak trudno ustalić, kto był inspiratorem tej decyzji<sup>15</sup>. W zakonie rozpoczął naukę w kolegium jezuickim w Pińsku. Było to gimnazjum neoklasyczne, o uprawnieniach szkoły państwowej<sup>16</sup>. Tam dostrzeżono aspiracje naukowe Marcina, bowiem sam wspominał, że od 1935 r. „oddał się pracy pisarskiej na mniejszą skalę”<sup>17</sup>. W Krakowie zostały wydane napisane przez niego *Godzinki o Przenajświętszym Sakramencie*, *Podręcznik do adoracji Najświętszego Sakramentu* oraz *Droga Krzyżowa* na użytek młodzieży z Krucjaty Eucharystycznej. Dwie ostatnie pozycje powstały na życzenie krajowego Dyrektora Krucjaty Eucharystycznej<sup>18</sup>. Pińskie gimnazjum ukończył dnia 25 V 1937 r. i uzyskał państwowe świadectwo dojrzałości<sup>19</sup>. Przeniósł się do Krakowa, by tam rozpocząć studia filozoficzne<sup>20</sup>. Niedługo potem, dnia 21 X 1937 r. złożył dymisję z zakonu jezuitów i tym samym przerwał studia<sup>21</sup>. Powód rezygnacji był złożony. Sam przyznał, że „musiał (...) wystąpić z powodu niedomagań fizycznych”<sup>22</sup>. Z kolei pro-

---

<sup>12</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 9, 11-14; W. Wójcik, *Ks. Marcin Ziółkowski (1914-1976)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (dalej cyt. KDS) 69 (1976), z. 7-8, s. 186. Por. przypis 28.

Nauka w gimnazjum w Kolbuszowej trwała wówczas 8 lat. Zatem M. Ziółkowski przerwał naukę w tej szkole. Por. J. Lenart, Z. Lenart, *Iuventus semper Fidelis. 100 lat Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego im. Janka Bytnara w Kolbuszowej*, Kolbuszowa 2012, s. 20.

<sup>13</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 35.

<sup>14</sup> *Ziółkowski Marcin*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, red. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 793; *Stara Wieś*, w: tamże, s. 641-642.

<sup>15</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 7.

<sup>16</sup> *Pińsk, kolegium 1919-1939*, w: *Encyklopedia wiedzy...*, s. 510. W szkole tej M. Ziółkowski uzupełniał przerwany kurs gimnazjalny.

<sup>17</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 7.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Życiorys M. Ziółkowskiego z 31 X 1943; Archiwum Diecezji Sandomierskiej (dalej cyt. ADS), Akta ks. Marcina Ziółkowskiego (1945-1976) (dalej cyt. MZ), Zaświadczenie Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu o ukończeniu gimnazjum w Pińsku z 15 X 1945.

<sup>20</sup> Por. *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, w: *Encyklopedia wiedzy...*, s. 767-770.

<sup>21</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 27; *Ziółkowski Marcin*, w: *Encyklopedia wiedzy...*, s. 793.

<sup>22</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 1-2.

wincjał małopolskich jezuitów, o. Władysław Lohn, napisał: „Zdolny nieprzeciętnie, zdradzał wielki zapał do głębszych i zagranicznych studiów, który to zapał, nie dając się ująć w ryzy zakonnej reguły, był przyczyną jego dymisji”<sup>23</sup>. Można przypuszczać, że Marcin Ziółkowski chciał się dalej kształcić poza granicami kraju, lecz napotkał na sprzeciw ze strony swoich przełożonych zakonnych. By zrealizować ten zamiar, musiał wystąpić z zakonu. Poza tym zachorował, co przyspieszyło jego decyzję o odejściu.

Po opuszczeniu zakonu jezuitów, jesienią 1937 r. wyjechał do Rzymu<sup>24</sup>. Prywatnie kontynuował tam naukę „filozofii ścisłej”. Opłacający przez cały czas jego naukę „brat z Ameryki” (najstarszy brat Jan, ur. 1903 r.<sup>25</sup>, data śmierci nieustalona) chciał, by Marcin podjął studia nauk politycznych na Sorbonie w Paryżu. Jest to jeden z dowodów jego wielkich zdolności naukowych. Jednak w nim samym nie wygasło powołanie do kapłaństwa, dlatego postanowił wstąpić do seminarium duchownego<sup>26</sup>.

### c) Studia seminaryjne

Dnia 8 V 1938 r. Marcin Ziółkowski wystosował pismo do ordynariusza diecezji łuckiej, bpa Adolfa Piotra Szelążka, w którym wyraził chęć wstąpienia do tamtejszego seminarium duchownego. Poinformował go o swoim pobycie w zakonie jezuitów i o studiach w Rzymie oraz o odczuwaniu powołania do kapłaństwa. Wspomniał także o przebytej chorobie, ale zaznaczył, że był już zdrowy. Zawarł także klauzulę, która dzisiaj może nieco szokować: „Ośmielałem się prosić uprzejmie Waszą Ekscelencję o rychłą odpowiedź, gdyż do 31 maja br. mam dać moją odpowiedź bratu w Ameryce”<sup>27</sup>. Ostatecznie do seminarium w Łucku został przyjęty 19 VIII 1938 r.<sup>28</sup>. Po otrzymaniu pozytywnej decyzji wysłał od Łucka pismo, w którym dziękował za przyjęcie i dołączył druk zobowiązania o regularnym wnoszeniu opłat<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Tamże, s. 29.

<sup>24</sup> Tamże, s. 7.

<sup>25</sup> APK, LB 1890-1961, akt nr 31 z 1903 r., s. 56.

<sup>26</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 1-2.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 5. Na podaniu o przyjęcie do seminarium z 30 VII 1938 dopisano odręcznie „Przyjęty warunkowo (...) 19 VIII [19]38”. Jako załączniki do tego podania wysłał własnoręcznie napisany życiorys, odpis aktu urodzenia z dnia 29 VIII 1927 (wydany zapewne dla wymogów formalnych przy rekrutacji do kolbuszowskiego gimnazjum), dwa ostatnie świadectwa z gimnazjum w Kolbuszowej (z klasy trzeciej z roku szkolnego 1929/30 i z klasy czwartej z roku szkolnego 1930/31), oraz opinię dziekana głogowskiego z dnia 27 VI 1938. Tamże, s. 5, 7, 9, 11-15. Brał pod uwagę ewentualność odmowy przyjęcia do seminarium, ponieważ na życiorysie dopisał: „W razie nieprzyjęcia proszę najpokorniej o zwrot również opinii od X Dziekana”. Opinię lekarską o dobrym stanie zdrowia dostał dnia 28 VII. Tamże, s. 17, 21.

<sup>29</sup> Zobowiązanie podpisał on i jego ojciec. Z pisma tego można dowiedzieć się, że opłata za pobyt w seminarium wynosiła 230 zł rocznie. Kwota była rozłożona na dwie raty,

W seminarium w Łucku rozpoczął formację przygotowującą do kapłaństwa wraz ze studiami filozoficzno-teologicznymi. Oceny, które otrzymał na I roku studiów, przedstawiają się następująco:

**Tabela 1. Stopnie otrzymane przez alumna Marcina Ziółkowskiego na I roku seminarium duchownego w Łucku w roku akademickim 1938/1939**

Przedmiot	Imię i nazwisko wykładowcy	Ocena			
		I półrocze	II półrocze	egzamin	ogólny
Apologetyka	Ks. Stanisław Kobyłecki	4	4	-	4
Historia Kościoła	ks. Tymoteusz Szyszkiewicz	4	5	-	5
Liturgia	ks. Kazimierz Woźnicki	4	4	-	4
Kosmologia	ks. Mieczysław Karpiński	3	4	-	4
Ontologia	ks. Bronisław Drzepecki	4	5	-	5
Introdukcja	ks. Jerzy Wirszyłło	5	5	-	5
Teodycea	ks. Mieczysław Karpiński	4	4	-	4
Język grecki	ks. Jerzy Wirszyłło	-	-	-	-
Język łaciński	ks. Tymoteusz Szyszkiewicz	5	5	-	5
Język francuski	ks. Jerzy Wirszyłło	5	5	-	5
Język hebrajski	ks. Jerzy Wirszyłło	3	4	-	4
Logika	ks. Mieczysław Karpiński	4	5	-	5
Pilność		5	5	-	5
Sprawowanie		5	5	-	5
<b>Średnia ocen</b>		4,23	4,62	-	4,43

Źródło: ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4230, Księga stopni (1927-1939), s. 146-147; ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4226, Księga studiów (1937-1939), s. 63 (nazwa przedmiotu tam podana: *Pismo Św.* i dalej *Wstęp ogólny do Pisma Św.*), 64 (nazwa przedmiotu tam podana: *Theologia fundamentalis seu apologetica*), 76, 80, 82-83, 84-85, 91 (nie podano tam nauki języka francuskiego w roku akademickim 1938/1939, ale oceny z niego wystawione widnieją w *Księdze stopni*; w roku akademickim 1936/1937 przedmiotu tego nauczał ks. Jerzy Wirszyłło, s. 33, więc można przyjąć, że było tak również dwa lata później), 92; M. Dębowska, *Kościół katolicki na Wołyniu w warunkach okupacji 1939-1945*, Rzeszów 2008, przypisy 428-429, 431-432, s. 217; tamże, przypisy 436-437, s. 218.

Z podanego zestawienia widać wyraźnie, że kleryk Marcin Ziółkowski był dobrym studentem. Otrzymał tylko dwie oceny dostateczne, z kosmologii i języka

---

gdzie 130 zł płacił kleryk zaraz po przybyciu na rozpoczęcie roku akademickiego, a 100 zł w styczniu. Ponadto każdy kleryk musiał zakupić we własnym zakresie ubranie, książki i „inne potrzeby osobiste”. Tamże, s. 31, 37.

hebrajskiego, ale tylko w I półroczu. Poza tym otrzymywał same oceny dobre i bardzo dobre. Nie uczęszczał na zajęcia z języka greckiego, co można wytłumaczyć wcześniejszą nauką w gimnazjum klasycznym. Jednocześnie jednak uczęszczał na zajęcia z języka łacińskiego, ponieważ kurs gimnazjalny był tutaj niewystarczający. Zapewne też ze względu na dobre wyniki w nauce, uzyskał zwolnienie z egzaminów, kiedy zachorował<sup>30</sup>. Kleryk Marcin Ziółkowski był najlepszym studentem na roku, ponieważ miał najwyższą średnią ocen. Niektórzy z jego kolegów kursowych uczyli się historii filozofii (wykładał ją ks. Mieczysław Karpiński<sup>31</sup>) oraz śpiewu<sup>32</sup>. Promocje na II rok miały miejsce 14 VI 1939 r. Tylko kleryk Andrzej Jankowski nie uzyskał jej z powodu złego stanu zdrowia<sup>33</sup>.

Okres formacji do kapłaństwa Marcina Ziółkowskiego przypadł na trudne czasy II wojny światowej. W czerwcu 1939 r. wszyscy alumni wyjechali na wakacje z nadzieją powrotu na kolejny rok studiów. Dnia 1 września łuckie seminarium było już przygotowane na powrót alumnów: gmach był posprzątanym, piwnice napełnione węglem na opał, a spiżarnia była pełna zapasów. Wszyscy wykładowcy zjechali też do Łucka. Rok akademicki miał się rozpocząć w drugiej dekadzie września, a uroczystą inaugurację zaplanowano prawdopodobnie na 18 września. Jednak bombardowanie Łucka przez hitlerowców spowodowało ucieczkę miejscowej ludności na wschód. Tak też zrobili m.in. bp Adolf Szelązek i rektor seminarium ks. Antoni Jagłowski. Kiedy 17 września Armia Czerwona zaczęła zajmować wschodnie tereny II Rzeczypospolitej i gdy okupacja radziecka stała się faktem, uciekinierzy zaczęli wracać do Łucka. W takiej sytuacji panowało kompletne zamieszanie w kwestii działalności seminarium.

Na początku października odbyła się narada u bpa Szelążka i prawdopodobnie tam zdecydowano o tym, że zajęcia seminaryjne nie zostaną wznowione. Wkrótce potem Armia Czerwona zajęła seminaryjne budynki, co i tak uniemożliwiłoby prowadzenie zajęć. Wielu kleryków łuckich, w tym także Marcin Ziółkowski, pochodziło z innych diecezji. Klerycy, którzy zdążyli już przybyć do seminarium po wybuchu wojny, nie mogąc się doczekać decyzji władz, sami wracali do domów lub szukali innego miejsca do nauki<sup>34</sup>. Przyjmowali ich do swoich seminariów ordynariusze innych diecezji. Tam kończyli naukę i otrzymywali święcenia kapłańskie. Jako wyraz solidarności z bpem Szelążkiem, zostawali wyświęceni *ad titulum dioecesis luceoriensis*. Oznaczało to, że w przyszłości mieli pracować w diecezji łuckiej, choć wykształcenie zdobyli poza nią<sup>35</sup>. Kleryk Marcin prawdopodobnie nie

<sup>30</sup> W *Księdze stopni* wpisano: „Zwolniony z powodu choroby z egzam[inów]”.

<sup>31</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4226, *Księga studiów (1937-1939)*, s. 86-87; M. Dębowska, dz. cyt., przypis 428, s. 217.

<sup>32</sup> Nie ustalono nazwiska nauczyciela, ponieważ nie ma takiego przedmiotu wpisanego w *Księgę studiów*.

<sup>33</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4230, *Księga stopni*, s. 147.

<sup>34</sup> M. Dębowska, dz. cyt., s. 215-219.

<sup>35</sup> Tamże, s. 221. Tak było również w przypadku kleryka Ziółkowskiego. Okładka jego akt personalnych, znajdujących się w Archiwum Diecezjalnym w Sandomierzu, zatytułowana jest *Ks. Marcin Ziółkowski, kapłan diecezji łuckiej*.

dotarł do Łucka przed rozpoczęciem wojny. Świadczą o tym jego dokumenty personalne, które pozostały w Łucku<sup>36</sup>.

W zaistniałej sytuacji kleryk Marcin powrócił do domu i zamieszkał u rodziców w Kopciach, chociaż większość czasu spędzał na plebanii w Dzikowcu<sup>37</sup>. Znalazł się w podobnej sytuacji, jak wielu innych kleryków. W archidiecezji krakowskiej abp Adam Stefan Sapieha przyjmował do krakowskiego seminarium alumnów pochodzących spoza Generalnego Gubernatorstwa. Dla tych kleryków postanowił w 1940 r. utworzyć seminarium międzydiecezjalne. Jednak nie doszło do tego, pomimo zgłoszenia się 24 kandydatów. Część z nich abp Sapieha przyjął do krakowskiego seminarium duchownego, inni studiowali prywatnie, zdając co pewien czas egzaminy przed profesorami krakowskimi<sup>38</sup>. Wiadomość o mającym powstać seminarium międzydiecezjalnym w Krakowie dotarła do kleryka Marcina. W dniu 3 VIII 1940 r. złożył on podanie w Kurii Krakowskiej z prośbą o przyjęcie do planowanego seminarium. Był zatem w gronie wspomnianych 24 kandydatów. Do złożonego podania dołączył ponownie zebrane dokumenty: opinię ks. dziekana, opinię ks. proboszcza i odpis metryki chrztu. Otrzymał odpowiedź odmowną, z wyjaśnieniem, iż takie seminarium nie istnieje<sup>39</sup>. Następnie chciał studiować w seminarium w Sandomierzu. Decyzję swoją argumentował w ten sposób: „mam rodziców koło Majdanu kolbuszowskiego, a więc niedaleko Sandomierza, co ze względów finansowych dla mnie będzie korzystne”. Jednak nie było tam wolnych miejsc, dlatego pozostał w Krakowie, gdzie zamieszkał przy karmelitańskiej parafii Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny przy ul. Karmelickiej 19<sup>40</sup>. Z całą pewnością można stwierdzić, że uczył się sam i zdawał egzaminy przed profesorami se-

---

<sup>36</sup> Razem z nim, na I roku studiowali jeszcze Michał Damasiewicz, Edmund Wojcieszczuk, Włodzimierz Gołkiewicz i Andrzej Jankowski. O dwóch pierwszych nie ma dalszych informacji. Włodzimierz Gołkiewicz pochodził z Maciejowa na Wołyniu. W dniu 18 X 1939 r. zabrał swoje dokumenty z łuckiego seminarium, a następnie w IV 1940 r. opuścił diecezję i przedostał się do Generalnego Gubernatorstwa. Tam został aresztowany przez Niemców i wywieziony na roboty do wsi Langenreinsdorf, niedaleko Zwickau w Saksonii. W połowie grudnia uciekł stamtąd, a następnie we IX 1941 r. przyjęto go do seminarium duchownego w Sandomierzu na kurs II. Tam otrzymał wszystkie święcenia niższe oraz subdiakonatu i diakonatu z rąk bpa Jana Kantego Loraka. Naukę skończył 14 IX 1945 r., a 22 IX otrzymał święcenia kapłańskie w Lublinie z rąk bpa Mariana Leona Fulmana. Andrzej Jankowski po wyzdrowieniu kontynuował naukę w przemyskim seminarium duchownym. Tam otrzymał święcenia kapłańskie w 1945 r. M. Dębowska, dz. cyt., s. 221-222.

<sup>37</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Opinia administratora, ks. Jana Puzi, o kl. M. Ziółkowskim z 27 VII 1940.

<sup>38</sup> B. Przybyszewski, *Adam Stefan Sapieha Pasterz Dobry – Książę Niezłomny*, Łańcut 2002, s. 197.

<sup>39</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Opinia ks. dziekana Wojciecha Parysza, opinia ks. administratora Jana Puzi, odpis metryki chrztu, wszystkie z 27 VII 1940; pismo Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie do autora artykułu z 1 III 2013.

<sup>40</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Pismo M. Ziółkowskiego do rektora seminarium w Sandomierzu z 18 XI 1940.

minarium krakowskiego, ponieważ ten okres zaliczono mu jako kurs II seminarium duchownego<sup>41</sup>. Pobyt w Krakowie traktował jako „czasowy”, dlatego w dniu 18 XI 1940 r. napisał ponownie do rektora seminarium w Sandomierzu z prośbą o przyjęcie go na rok akademicki 1941/42<sup>42</sup>.

W nowym miejscu znalazł się znacznie wcześniej, bowiem już od 15 I 1941 r. studiował w sandomierskim seminarium na kursie III, jako kleryk diecezji łuckiej<sup>43</sup>. Utrzymywał kontakt ze swoją diecezją, ale wskutek działań wojennych bezpośrednia komunikacja z Wołyniem była bardzo utrudniona. Dlatego też w dniu 30 IX 1941 r., będąc wówczas na kursie IV, napisał z Sandomierza do Kurii Metropolitalnej we Lwowie, by ta w jego imieniu wysłała pismo do bpa Szelażka<sup>44</sup>. Potrzebował bowiem od swojego ordynariusza *dimissorii*, potrzebnych do uzyskania tonsury i *ordines minores*. Pozwolenie to musiał posiadać już na początku listopada, jednak bp Szelażek wystawił je dopiero 17 XII 1941 r. Zgoda ordynariusza była jednorazowa i obejmowała wszystkie święcenia niższe i wyższe<sup>45</sup>. Oprócz tego, Kuria w Łucku wysłała pod tą samą datą pismo do biskupa Lorka, prosząc o udzielenie wszystkich święceń. Pismo to wpłynęło do Sandomierza 31 XII 1941 r., a więc dwa tygodnie po wystawieniu<sup>46</sup>. Dodać należy, że Stolica Apostolska zezwoliła w 1942 r. biskupom z Generalnego Gubernatorstwa święcić „obcych” kleryków bez potrzebnych dymisoriów, właśnie z powodu utrudnionej komunikacji<sup>47</sup>. Zanim zaświadczenie doszło do Sandomierza, kleryk Marcin zamierzał wrócić do seminarium duchownego w Łucku (w rzeczywistości jednak nadal pozostawało ono zamknięte). W dniu 11 XII 1941 r. poprosił o wystawienie *litteras testimoniales* za okres pobytu w Sandomierzu, które otrzymał dzień później<sup>48</sup>. Chęć powrotu spowodowana była zapewne wybuchem wojny niemiecko-radzieckiej

<sup>41</sup> ADS, MZ, Dyplom magistra teologii z 2 VI 1948; AGCST, APSZ, DŁ, Życiorys M. Ziółkowskiego z 31 X 1943; W. Wójcik, art. cyt., s. 186.

<sup>42</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Pismo M. Ziółkowskiego do rektora seminarium w Sandomierzu z 18 XI 1940.

<sup>43</sup> ADS, *Litteras dimissoriales et testimoniales 1941-1949* (dalej cyt. LD), Zaświadczenie pobytu w seminarium duchownym w Sandomierzu z 12 XII 1941; W. Wójcik, art. cyt., s. 186; M. Dębowska, dz. cyt., s. 221. Por. W. Wójcik, *Księża wysiedleni w latach 1939-1945 przebywający na terenie diecezji sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie” 6 (1990-1996), s. 567-576.

<sup>44</sup> ABMK, ADŁ, Kuria Diecezjalna w Łucku (dalej cyt. KDŁ), Mf 4706, Kształcenie alumnów Seminarium Duchownego w Łucku (1940-1944), s. 13-14.

<sup>45</sup> Bp Szelażek udzielił klerykowi M. Ziółkowskiemu „*litteras dimissoriales*, abyś mógł przyjąć święcenia włącznie do kapłaństwa, z rąk Jego Eksceleńcji Najdostojniejszego Księdza Biskupa Jana Lorka, Arcypasterza Diecezji Sandomierskiej”. Jednocześnie udzielił też swojemu alumnowi *litteras testimoniales*, że podczas pobytu w Łucku nie popadł w żadne kary kościelne, będące przeszkodą do otrzymania sakramentu kapłaństwa. Tamże, s. 25.

<sup>46</sup> Tamże, s. 27; ADS, Święcenia alumnów obcych diecezji i zakonników 1937-1951 (dalej cyt. ŚO), Pismo bpa A. Szelażka do bpa J. Lorka z 17 XII 1941.

<sup>47</sup> B. Przybyszewski, dz. cyt., s. 197.

<sup>48</sup> ADS, LD, Pismo kleryka M. Ziółkowskiego do bpa J. Lorka z 11 XII 1941; tamże, Zaświadczenie pobytu w seminarium duchownym w Sandomierzu z 12 XII 1941.



w 1941 r.<sup>49</sup>. Kleryk Marcin opierał się na błędnym przekonaniu, że zmiana władzy na Wołyniu pociągnie za sobą odtworzenie struktur diecezjalnych. Tak się jednak nie stało, dlatego pozostał nadal w seminarium duchownym w Sandomierzu<sup>50</sup>. Tam otrzymał też wszystkie święcenia, które przedstawia następująca tabela:

**Tabela 2. Święcenia niższe i wyższe,  
otrzymane przez kleryka Marcina Ziółkowskiego**

<b>Data</b>	<b>Nazwa święceń</b>
27 lutego 1942	Pierwsza tonsura
28 lutego 1942	Ostiarjat i lektorat
14 maja 1942	Egzorcystat i akolitat
21 listopada 1943	Subdiakoniat
18 grudnia 1943	Diakoniat
13 lutego 1944	Prezbiterat

Źródło: ADS, ŚO, Zaświadczenie otrzymania pierwszej tonsury z 27 II 1942; tamże, Zaświadczenie otrzymania święceń ostiariatu i lektoratu z 28 II 1942; tamże, Zaświadczenie otrzymania święceń egzorcystatu i akolitatu z 14 V 1942; tamże, Zaświadczenie otrzymania święcenia subdiakonatu z 21 XI 1943; tamże, Zaświadczenie otrzymania święcenia diakonatu z 18 XII 1943; tamże, Zaświadczenie otrzymania święcenia prezbiteratu z 13 II 1944.

Wszystkich święceń udzielił mu bp Jan Kanty Lorek w kaplicy seminaryjnej w Sandomierzu. Z podanego zestawienia wynika, że tonsurę oraz święcenia niższe (ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat) otrzymał pod koniec kursu IV. Święcenia wyższe (subdiakoniat, diakonat i prezbiterat) otrzymał natomiast na kursie VI.

Kleryk Marcin Ziółkowski studiując w Sandomierzu odwiedzał rodzinne strony. Pierwszy raz podczas wakacji 1942 r. Drugi raz przyjechał na święta Narodzenia Pańskiego i przebywał w domu od 15 XII 1942 r. do 14 II 1943 r. Kolejny raz przyjechał na wakacje i przebywał w domu od 10 VII do 15 VIII 1943 r.<sup>51</sup>. Podczas tych wizyt pomagał administratorowi w Dzikowcu, którym był ks. Jan Puzio<sup>52</sup>.

Przed święczeniami wyższymi zostały ogłoszone odpowiednie zapowiedzi. Miały one miejsce w niedzielę 10 X 1943 r. w kościele parafialnym pw. św. Józefa w Sandomierzu<sup>53</sup>. Skoro zapowiedzi kleryka Marcina były tam ogłoszone, ozna-

<sup>49</sup> M. Dębowska, dz. cyt., s. 54.

<sup>50</sup> ADS, MZ, Świadectwo ukończenia Seminarium Duchownego w Sandomierzu z 12 IV 1948.

<sup>51</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Świadectwo moralności z 30 VIII 1942; tamże, Świadectwo moralności z 14 II 1943; tamże, Świadectwo moralności z 15 VIII 1943.

<sup>52</sup> Ks. Jan Puzio był administratorem parafii Dzikowiec w latach 1940-1945. Por. W. Mroczka, dz. cyt., s. 95-96.

<sup>53</sup> ADS, Akta alumnów seminarium duchownego diecezji sandomierskiej 1930-1948, Pismo ks. W. Młodożeńca do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 15 X 1943 oraz wykaz alumnów, których ono dotyczy.

cza to, że był on traktowany jako tamtejszy parafianin, a zatem tam mieszkający<sup>54</sup>. Te same zapowiedzi wygłoszone były również w jego rodzinnej parafii w Dzikowcu w dniu 17 X 1943 r.<sup>55</sup>. Świecenia kapłańskie otrzymał dnia 13 II 1944 r. z rąk biskupa sandomierskiego, Jana Kantego Loraka<sup>56</sup>. Okres formacji kapłańskiej kleryka Marcina przedstawia następująca tabela:

**Tabela 3. Czas i miejsce studiów seminaryjnych kleryka Marcina Ziółkowskiego**

Rok studiów	Rok akademicki	Miejsce
Kurs I	1938/1939	Łuck
Kurs II	X 1940 – I 1941	Kraków
Kurs III	15 I – VI 1941	Sandomierz
Kurs IV	1941/1942	Sandomierz
Kurs V	1942/1943	Sandomierz
Kurs VI	1943/1944	Sandomierz

Źródło: ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin; AGCST, sygn. APSZ, DŁ, Pismo M. Ziółkowskiego do rektora seminarium w Sandomierzu z 18 XI 1940; ADS, MZ, Dyplom magistra teologii z 2 VI 1948; tamże, LD, Zaświadczenie pobytu w seminarium duchownym w Sandomierzu z 12 XII 1941.

Marcin Ziółkowski kurs seminaryjny odbywał zatem w trzech miejscach: Łucku, Krakowie i Sandomierzu. Spowodowane to było toczącymi się działaniami wojennymi. Najdłużej studiował w Sandomierzu – 3 lata, najkrócej zaś w Krakowie – 3 miesiące.

Kwerenda nie wykazała szczegółowych ocen i postępów w nauce kleryka Marcina Ziółkowskiego. Pewnych wiadomości na ten temat dostarcza świadectwo ukończenia seminarium duchownego w Sandomierzu. W dniu 6 II 1944 r. Marcin Ziółkowski ukończył seminarium duchowne z ogólnym wynikiem bardzo dobrym. Złożył ustne absolutorium, na którym otrzymał 5 ocen bardzo dobrych (z Teologii dogmatycznej, Teologii pasterskiej, Prawa kanonicznego, Wymowy kościelnej i Historii Kościoła) i 2 dobre (z Pisma Świętego i Teologii moralnej)<sup>57</sup>. Otrzymał również dyplom magisterski, wystawiony w dniu 2 VI 1948 r. w Krakowie. Na mocy uchwały Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego z dnia 31 V 1948 r., w poczet studiów uniwersyteckich zaliczono mu kurs seminaryjny. Ponadto przedstawił pracę magisterską pt. *Dogmat widzenia uszczęśliwiającego*

<sup>54</sup> Zapewne w poreformackim klasztorze pw. św. Wojciecha, który przylegał do kościoła św. Józefa. ABMK, ADŁ, Notes z adresami osób duchownych i świeckich 1946-1949 (dalej cyt. NA), s. 47.

<sup>55</sup> AGCST, APSZ, DŁ, List ks. J. Puzi do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 29 X 1943.

<sup>56</sup> W. Wójcik, art. cyt., s. 186; M. Dębowska, dz. cyt., s. 221.

<sup>57</sup> ADS, MZ, Świadectwo ukończenia Seminarium Duchownego w Sandomierzu z 12 IV 1948.

w *światle eschatologii katolickiej*, za którą otrzymał ocenę dostateczną. Jego dysertacja powstała jednak wcześniej, bowiem drukiem wyszła już w 1946 r.<sup>58</sup>. Na dyplomie uzyskał 5 ocen bardzo dobrych (z Historii Kościoła katolickiego, Teologii fundamentalnej, Teologii dogmatycznej, Prawa kanonicznego oraz Teologii pastoralnej z liturgiką i homiletyką) i 5 dobrych (z Filozofii chrześcijańskiej i historii filozofii, Nauk biblijnych Nowego Zakonu, Nauk biblijnych Starego Zakonu, Teologii moralnej ogólnej i szczegółowej oraz Pedagogiki, katechetyki i metodyki). Otrzymał wówczas tytuł magistra teologii<sup>59</sup>.

Warto jeszcze wspomnieć o działalności edukacyjnej kleroika Marcina podczas II wojny światowej. Brał on udział w tajnym nauczaniu w zakresie szkoły średniej w rodzinnej parafii w Dzikowcu<sup>60</sup>. Oprócz niego nauczali jeszcze ks. Jan Puzio, wikariusz ks. Paweł Komborski, Antoni Kościółek ps. „Grzyb”, Czesław Kata i Wanda Ciepiewska. Nie udało się dokładnie ustalić czasu tej inicjatywy, choć początki tajnego nauczania w Dzikowcu sięgają już grudnia 1939 r.<sup>61</sup>. Kleryk Marcin nauczał zapewne ok. 1941 r., bo w tym czasie ks. Puzio wspomina, że czasem zastępował go w szkole<sup>62</sup>. Jednak nie można wykluczyć, że mógł on także nauczać od jesieni 1939 r. do lata 1940 r., kiedy miał przerwę w studiach seminaryjnych lub podczas wizyt w domu (wakacje 1942 i 1943 r.).

## 2. Kapłaństwo

### a) Posługa duszpasterska

Bezpośrednio po święceniach kapłańskich Marcina Ziółkowskiego, miała miejsce prymicja w jego rodzinnej parafii w Dzikowcu. Podczas tej uroczystości powstała inicjatywa, aby w Kopciach wybudować kościół lub przynajmniej kaplicę mszalną<sup>63</sup>. Zanim neoprezbiter udał się na pierwszą placówkę, pomagał w rodzinnej parafii<sup>64</sup>. Po zakończeniu wojny, Wołyń znalazł się poza granicami Polski, dlatego też ks. Marcin pozostał w diecezji sandomierskiej, jednak formalnie jako kapłan diecezji łuckiej. W dniu 12 III 1945 r. otrzymał nominację na stanowisko wi-

---

<sup>58</sup> M. Ziółkowski, *Dogmat widzenia uszczęśliwiającego w świetle eschatologii katolickiej*, Sandomierz 1946.

<sup>59</sup> ADS, MZ, Dyplom magistra teologii z 2 VI 1948.

<sup>60</sup> M. Piórek, *Szkice do dziejów Dzikowca i okolic*, Kolbuszowa 1995, s. 115; tenże, *Dzieje szkolnictwa...*, s. 130; R. Zapart, *Kościół katolicki i Polskie Państwo Podziemne na Rzeszowszczyźnie (1939-1945)*, Warszawa 2012, s. 146. W pierwszej z tych pozycji, Marcin Ziółkowski określony jest jako „kleryk seminarium duchownego w Przemyślu”, co nie jest zgodne z rzeczywistością.

<sup>61</sup> M. Piórek, *Dzieje szkolnictwa...*, przypis 451, s. 130.

<sup>62</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Badanie za pośrednictwem Księży Proboszczów z 22 XI 1941.

<sup>63</sup> J. Konefał, *Bogu i ludziom bezgranicznie oddany. Życie i posługa duszpasterska księdza Stanisława Sudoła (1895-1981)*, Sandomierz-Dzikowiec 2001, s. 173.

<sup>64</sup> Tamże, s. 135.

kariusza przy parafii pw. św. Józefa w Sandomierzu<sup>65</sup>. Od września 1946 r. został zatrudniony w prywatnym żeńskim Gimnazjum Krawieckim w Sandomierzu, gdzie został prefektem i nauczycielem religii<sup>66</sup>. W związku z tym, z dniem 4 XI 1946 r. przestał pełnić funkcję wikariusza<sup>67</sup>. W tym samym roku zaczął pracować również jako katecheta w Szkole Powszechnej nr 2 w Sandomierzu. Z obu placówek szkolnych uzyskał zwolnienie na własną prośbę w maju 1948 r., bowiem rozpoczął pracę w szkole średniej, prawdopodobnie również w Sandomierzu<sup>68</sup>. Jesienią tego roku ks. Ziółkowski zachorował na gruźlicę płuc i leczył się w Zakopanem<sup>69</sup>. Po powrocie do zdrowia, otrzymał czasową nominację (4 V – 20 VI 1949 r.) do pomocy w parafii pw. św. Wawrzyńca Męczennika w Lipie. Zastąpił on wówczas proboszcza tej placówki, ks. Pawła Rokickiego<sup>70</sup>. Niedługo potem prawdopodobnie został mianowany notariuszem sądu biskupiego w Sandomierzu, bowiem w nominacji wikariuszowskiej z 28 VI 1950 r. nazwany jest „notariuszem Sądu Biskupiego” i podejmując posługę w parafii, został zwolniony z urzędu w Kurii. Nominacja ta kierowała go w dniach 1-7 VII 1950 r. na zastępstwo proboszcza parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Skotnikach Sandomierskich, ks. Wincentego Karwackiego. Jednocześnie uzyskał możliwość binowania Mszy św. w niedziele i święta<sup>71</sup>. W aktach personalnych brak jednak nominacji z tego okresu. Być może nominacja na notariusza była ustna. W maju 1950 r. ponownie został nauczycielem religii w Szkole Podstawowej nr 2 w Sandomierzu<sup>72</sup>. Dnia 30 VIII 1950 r. na własną prośbę dostał misję kanoniczną do nauczania religii w Państwowym Zakładzie w Przetwórstwie i Handlu Ogrodniczym oraz w Liceum Administracyjno-Han-

<sup>65</sup> ADS, MZ, Nominacja wikariuszowska z 12 III 1945; W. Wójcik, art. cyt., s. 186; J. Krasiński, *Ziółkowski Marcin*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. 7, red. L. Grzebień, Warszawa 1983. Jako kleryk i potem wikariusz parafii św. Józefa, mieszkał w klasztorze św. Wojciecha, następnie na ul. Ks. Biskupa Jasińskiego 3/5. ABMK, ADŁ, NA, s. 47.

<sup>66</sup> ADS, MZ, Pismo Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu do Inspektoratu Szkolnego w Sandomierzu z 27 II 1946; tamże, Pismo Inspektoratu Szkolnego w Sandomierzu do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 5 IV 1946; tamże, Pismo ks. M. Ziółkowskiego do kanclerza Kurii z 19 IX 1946; Pismo Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu do ks. M. Ziółkowskiego z 20 IX 1946; tamże, Życiorys ks. M. Ziółkowskiego, [X 1958].

<sup>67</sup> Tamże, Pismo bpa J. K. Lorka do ks. M. Ziółkowskiego z 2 XI 1946; tamże, Nominacja na prefekta i zwolnienie z funkcji wikariusza z 9 XI 1946.

<sup>68</sup> Tamże, Pismo ks. M. Ziółkowskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 7 V 1948.

<sup>69</sup> Tamże, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa J. Lorka z 15 X 1948; tamże, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa Lorka z 14 XI 1948; W. Wójcik, art. cyt., s. 186; J. Krasiński, *Ziółkowski Marcin...*, s. 493.

<sup>70</sup> Tamże, Nominacja wikariuszowska z 4 V 1949.

<sup>71</sup> Tamże, Nominacja wikariuszowska z 28 VI 1950.

<sup>72</sup> Tamże, Pismo Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu do Inspektoratu Szkolnego w Sandomierzu z 24 V 1950.

dowym, obie szkoły były zlokalizowane w Sandomierzu<sup>73</sup>. Również w tym samym roku został prefektem w Technikum Przemysłu Spożywczego. Pracował tam do 1953 r., kiedy Referat ds. Wyznań Powiatowej Rady Narodowej w Sandomierzu i Wydział Oświaty wstrzymali nauczanie religii w 43 szkołach. Wśród katechetów pozbawionych możliwości nauczania, był również ks. Marcin Ziółkowski<sup>74</sup>. Kapłan ten angażował się w przedsięwzięcia państwowe, na które zgodę wyrażał episkopat<sup>75</sup>. W dniu 31 XII 1952 r. dostał nominację na notariusza sądu biskupiego w Sandomierzu<sup>76</sup>. W latach 1956-1958, oprócz pracy w sądzie biskupim, po cofnięciu zakazu katechezy w szkołach, był jednocześnie nauczycielem religii w I LO przy ul. Żeromskiego w Sandomierzu. Od 1961 r., po wyrzuceniu religii ze szkół, uczył w punkcie katechetycznym przy katedrze do 1974 r.<sup>77</sup> Jako notariusz, w wa-

---

<sup>73</sup> Tamże, Pismo ks. M. Ziółkowskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 30 VIII 1950; tamże Pismo Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu do Dyrekcji Państwowego Zakładu w Przetwórstwie i Handlu ogrodniczym w Sandomierzu; tamże, Pismo Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu do Dyrekcji Liceum Administracyjno-Handlowego w Sandomierzu z 30 VIII 1950; W. Wójcik, art. cyt., s. 186.

Według raportów SB, ks. Ziółkowski w tej pierwszej szkole wysyłał listy do księży z tych parafii, gdzie młodzież nie chodziła na lekcje religii i nie uczestniczyła w rekolekcjach. Odpowiadano mu, że uczniowie ci „odstąpili od wiary i są odszczepieńcami od kościoła [sic!] katolickiego”. Bezpieka uznała, że poczynanie ks. Ziółkowskiego było złamaniem dekretu o wolności sumienia i wyznania. W X 1950 r. ks. Ziółkowski również naraził się SB, ponieważ na katechezie w 11 klasie Liceum Spółdzielczego (?) wspominał uczniom o modlitwie za żołnierzy poległych pod Monte Cassino, Tobrukiem i Narwikiem. Jeden z uczniów spytał się, czy można modlić się również za poległych w bitwach pod Lenino i Berlinem, ale ks. Ziółkowski nie odpowiedział na to pytanie. K. Fedorowski, *Inwigilacja aktywności duszpasterskiej księży przez Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu w latach 1944-1956*, w: „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 2, s. 39.

<sup>74</sup> Tamże, s. 28, tabela 4, s. 30; ADS, MZ, Życiorys ks. M. Ziółkowskiego, [X 1958].

<sup>75</sup> Przykładem takiej akcji, w której episkopat nakazał duchowieństwu angażowanie się, był udział w tzw. Narodowej Pożyczce Rozwoju Sił Polski. Ogłoszona została ona w czerwcu 1951 r. i polegała na wypuszczeniu obligacji, które miały być wykupione przez państwo w ciągu 20 lat. Ks. Marcin, mieszkający w Sandomierzu, zadeklarował kwotę 160 zł, tj. 10 dni roboczych, płatną w 9 ratach. K. Fedorowski, *Represje Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Sandomierzu wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1944-1956 – problematyka personalno-organizacyjna*, w: „Studia Sandomierskie” 19 (2012), nr 1, s. 90-91, tabela 19, s. 92.

<sup>76</sup> ADS, MZ, Nominacja na notariusza sądu biskupiego w Sandomierzu z 31 XII 1952; W. Wójcik, art. cyt., s. 186; J. Krasieński, *Ziółkowski Marcin...*, s. 493. W pracy B. Staniszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945-1967. Tom 1. Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006, tabela 7, s. 67, podano, że ks. Ziółkowski był notariuszem od 1951 r. Jak przedstawiono wcześniej, już w 1950 r. tak go tytułowano.

<sup>77</sup> Ks. Marcin Ziółkowski, w: *Collegium Gostomianum. Nauczyciele, uczniowie i ich szkoła w latach 1944-2007*, red. D. Paszkowska, S. Adamczak, R. Bednarz i in., wyd. 2, Sandomierz 2007, s. 69. Błędnie tam podano, że ks. Ziółkowski uczył tutaj od 1952 r., co

kacje zastępował duszpastersko kapłanów na parafiach. Szczególnie zaangażował się w parafii pw. św. Bartłomieja we Wsoli. Zastępował tam proboszcza, ks. Jana Durazińskiego. Pomagał w dniach 8-31 VII 1954 r., posiadając prawo binowania Mszy św. w niedziele i święta. W parafii tej pomagał jeszcze dwukrotnie: 4-31 VII 1957 r. i 24 VI – 20 VII 1961 r.<sup>78</sup>. W dniu 10 VI 1955 r. został mianowany promotorem sprawiedliwości sądu II instancji Archidiecezji Krakowskiej przy Sądzie Biskupim w Sandomierzu, a 31 grudnia został upoważniony przez ordynariusza sandomierskiego do „załatwiania spraw bieżących w Trybunale Biskupim Sandomierskim, zwłaszcza do sporządzania protokołów, robienia odpisów uwierzytelnionych z akt sądowych i upoważniania innych do pełnomocnictw pocztowych tejże instytucji”<sup>79</sup>. Nominacje te świadczą o wysokim zaufaniu, jakim darzył go bp Lorek. W dniu 24 X 1956 r. został spowiednikiem zwyczajnym alumnów sandomierskiego Seminarium Duchownego<sup>80</sup>.

Zachowany materiał źródłowy wskazuje na nieprzejednaną postawę ks. Ziółkowskiego wobec komunistycznych władz. Przykładowo, nie wziął udziału w zebraniu Okręgowej Komisji Księży przy ZBoWiD-zie w dniu 12 XII 1951 r. we Wrocławiu, pomimo otrzymania zaproszenia<sup>81</sup>. Podczas akcji ślubowania księży na wierność PRL, znalazł się w gronie „niedopuszczonych do ślubowania”<sup>82</sup>. Jest to dowodem na to, iż przez komunistów uznawany był za „księdza reakcyjnego”.

W dniu 22 V 1962 r. został czasowo mianowany rektorem kościoła św. Jakuba w Sandomierzu, do momentu powołania stałego duszpasterza dla tej świątyni<sup>83</sup>. W maju 1973 r. ks. Ziółkowski zwrócił się do Kurii Diecezjalnej z prośbą o pozwolenie na wyjazd do brata Jana, zamieszkałego w Toronto w Kanadzie, na co uzyskał zgodę<sup>84</sup>. Z pewnością kapłan otrzymał zaproszenie od brata, który od początku nauki i w ciągu kapłańskiej drogi wspierał go finansowo. W tymże roku Jan Ziółkowski skończył 70 lat i chciał się zapewne widzieć z młodszym bratem. Do zaplanowanej wizyty prawdopodobnie nie doszło, bowiem rok później ks. Marcin

---

nie jest zgodne z rzeczywistością, w świetle artykułu K. Fedorowski, *Inwigilacja...*, tabela 4, s. 30. ADS, MZ, Życiorys ks. M. Ziółkowskiego, [X 1958].

<sup>78</sup> ADS, MZ, Nominacja wikariuszowska z 26 VI 1954; tamże, Nominacja wikariuszowska z 26 VI 1957; tamże, Nominacja wikariuszowska z 16 V 1961.

<sup>79</sup> Tamże, Nominacja na promotora sprawiedliwości z 10 VI 1955; tamże, Nominacja na notariusza sądu biskupiego w Sandomierzu ze specjalnymi uprawnieniami z 31 XII 1955.

<sup>80</sup> Tamże, Nominacja na spowiednika zwyczajnego alumnów WSD w Sandomierzu z 24 X 1956.

<sup>81</sup> B. Staniszek, dz. cyt., przypis 222, s. 210.

<sup>82</sup> Tamże, Aneks 4, s. 562.

<sup>83</sup> ADS, MZ, Nominacja na rektora kościoła pw. św. Jakuba w Sandomierzu z 22 V 1962.

<sup>84</sup> Brat ks. Ziółkowskiego mieszkał przy 149 Shaw Str., Toronto 3,6 nt. ADS, MZ, Pismo ks. M. Ziółkowskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 2 V 1973; tamże, Pismo Wikariusza Generalnego w Sandomierzu do Sekretariatu Prymasa Polski z 7 V 1973; tamże, Pismo Sekretariatu Prymasa Polski do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 12 V 1973.

ponawiał swoją prośbę do Kurii. Ponadto chciał odwiedzić jeszcze innych krewnych w Passaic w stanie Nowy Jork w USA. Prosił o urlop w terminie od 1 VII do 30 IX 1974 r. Tym razem wyjazd doszedł do skutku<sup>85</sup>. Msze św. odprawiał w polskim kościele parafialnym pw. św. Stanisława Kostki w Toronto, gdzie pomagał także w duszpasterstwie. Potem pojechał także do USA, prawdopodobnie na przełomie lipca i sierpnia. Do Polski powrócił w połowie czerwca 1975 r.<sup>86</sup>. Otrzymał nominację na obrońcę węzła małżeńskiego w Sądzie Biskupim oraz zwolnienie z funkcji notariusza (2 IX 1975 r.), a także został rektorem kościoła św. Jakuba (3 IX), zastępując na tym stanowisku ks. prof. Antoniego Skware<sup>87</sup>. Ostatni rok swojego ziemskiego życia rozpoczął ks. Ziółkowski prośbą do bpa Gołębiowskiego o inkardynowanie go do diecezji sandomierskiej. Służył przecież cały czas tej diecezji, a był kapłanem łuckim. Kuria Diecezjalna w Sandomierzu wystosowała odpowiednie pismo w tej sprawie do ks. Stanisława Kobyłeckiego, wikariusza kapitułnego diecezji łuckiej, zamieszkałego w Lublinie<sup>88</sup>. Ten, w odpowiedzi na pismo, udzielił ks. Ziółkowskiemu „ekskardynacji bezwarunkowo i na stałe”. Wówczas bp Gołębiowski wydał dekret przyjmujący ks. Marcina Ziółkowskiego do diecezji sandomierskiej. Nabral on mocy prawnej w dniu 16 II 1976 r., z chwilą złożenia przez ks. Ziółkowskiego przysięgi<sup>89</sup>. Szczególnego wyrazu nabierają słowa przysięgi „przez całe życie swe diecezji tej służyć będę”, bowiem zmarł dwa miesiące

---

<sup>85</sup> ADS, MZ, Pismo ks. M. Ziółkowskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 24 V 1974.

Pierwszy list z Toronto napisał do bpa Gołębiowskiego z okazji zbliżającej się rocznicy jego święceń biskupich (28 lipca). Pisał ponadto, że podróż miał wygodną, z przesiadkami w Pradze i Monteralu.

<sup>86</sup> Początkowo ks. Ziółkowski planował wrócić przed 15 II, ponieważ do tego czasu miał ważną wizę. Tak się jednak nie stało, skoro w marcu napisał kolejny list. Nowa wiza ważna była do 1 VII, a ważność biletu kończyła się 11 VI, dlatego też przed upływem tego terminu planował przyjazd. ADS, MZ, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa P. Gołębiowskiego z 24 VII 1974; tamże, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa P. Gołębiowskiego z 1 XII 1974; tamże, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa P. Gołębiowskiego z 10 III 1975; W. Wójcik, art. cyt., s. 186; J. Krasieński, *Ziółkowski Marcin...*, s. 493.

<sup>87</sup> Tamże, Nominacja na rektora kościoła pw. św. Jakuba w Sandomierzu z 2 IX 1975; tamże, Pismo bpa P. Gołębiowskiego do ks. M. Ziółkowskiego z 3 IX 1975; tamże, Nominacja na obrońcę węzła małżeńskiego w sądzie biskupim w Sandomierzu z 3 IX 1975; *Zmiany wśród duchowieństwa (do 18 X 1975)*, KDS 68 (1975), nr 11, s. 245 i 249; W. Wójcik, art. cyt., s. 186; J. Krasieński, *Ziółkowski Marcin...*, 493.

<sup>88</sup> ADS, MZ, Pismo ks. M. Ziółkowskiego do bpa P. Gołębiowskiego 15 I 1976.

Po śmierci bpa Szelażka, ks. Kobyłecki został wybrany w 1950 r. wikariuszem kapitułnym diecezji łuckiej. M. Dębowska, dz. cyt., przypis 36, s. 88; ADS, MZ, Pismo Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu do ks. S. Kobyłeckiego z 24 I 1976.

<sup>89</sup> ADS, MZ, Pismo ks. S. Kobyłeckiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 27 I 1976; tamże, Dekret inkardynacyjny z 27 I 1976; tamże, Przysięga kapłana inkardynowanego do diecezji z 16 II 1976.

później. Dnia 26 I 1976 r., został mianowany kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej w Sandomierzu<sup>90</sup>.

### b) Działalność na polu naukowym

W życiu kapłańskim Marcina Ziółkowskiego kwestią szczególnie interesującą jest jego działalność pisarska. Publikował on artykuły, a nawet całe traktaty teologiczne, głównie z zakresu eschatologii. O poczytności jego książek niech świadczy list doktora B. Bilskiego z Gowarczowa. Wysłał on do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu zapytanie, czy można kupić książkę ks. Ziółkowskiego *Dogmat widzenia uszczęśliwiającego*, ponieważ w księgarniach skończył się już jej nakład<sup>91</sup>. Ze względu na tę działalność, administrator z Dzikowca, ks. Stanisław Sudoł, nazwał go kiedyś „wybitnym eschatologiem”<sup>92</sup>.

Podsumowanie dorobku naukowego ks. Marcina Ziółkowskiego w dziedzinie eschatologii zostało już dokonane<sup>93</sup>. Omawianie tych zagadnień przekracza ramy niniejszego artykułu, dlatego też autor ograniczył się do przedstawienia podstawowych kwestii z tym związanych. Ks. Ziółkowski na pewno miał predyspozycje naukowe. Świadczą o tym oceny uzyskane na poszczególnych latach studiów, a także otrzymanie tytułu magistra teologii. Już na studiach w seminarium szczególnie upodobał sobie filozofię św. Tomasza z Akwinu<sup>94</sup>. Szczegółowy wykaz jego prac przedstawia następująca tabela:

**Tabela 4. Dorobek pisarski ks. Marcina Ziółkowskiego**

Lp.	Pozycje książkowe	Rok wydania	Liczba stron
1.	Dogmat widzenia uszczęśliwiającego w świetle eschatologii katolickiej	I – 1946 II – 1947	I – 114 II – 117
2.	Tajemnica Przeznaczenia	I – 1950 II – 1951	I – 62 II – 78
3.	Dogmat zmartwychwstania ciała	1951	80
4.	Eschatologia	I – 1958 II – 1962	I – 452 II – 562
5.	Teologia kosmosu	1971	238
6.	Teologia końca świata	1975	138

<sup>90</sup> Tamże, Nominacja na kanonika honorowego kapituły katedralnej w Sandomierzu z 26 I 1976; W. Wójcik, art. cyt., s. 186; *Zmiany wśród duchowieństwa (do dnia 18 X 1976 r.)*, KDS 69 (1976), nr 9-10, s. 210.

<sup>91</sup> ADS, MZ, Pismo dra B. Bilskiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, [przed 14 II 1947].

<sup>92</sup> Archiwum Parafii Dzikowiec, Ks. S. Sudoł, Akt erekcyjny kościoła w Kopciach z 15 IX 1963.

<sup>93</sup> L. Biłtas, dz. cyt. Por. W. Wójcik, art. cyt., s. 188-190 wraz z przypisami, gdzie z dużą dozą krytycyzmu oceniono dorobek pisarski ks. Ziółkowskiego.

<sup>94</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Badanie za pośrednictwem Księży Proboszczów z 22 XI 1941.



<b>Artykuły naukowe</b>			
7.	Widzenie uszczęśliwiające objawieniem i dopełnieniem życia łaski	1952	8
8.	Anglikańskie święcenia (razem z Wacławem Hryniewiczem)	1989	2 kolumny
9.	Anioł Stróż	1989	1 kolumna
10.	Anzelm z Cantenbury	1989	3 kolumny
<b>Maszynopisy</b>			
11.	O szczęściu wiecznym	-	185
12.	Filozofia duszy rozłączonej z ciałem	-	130
13.	Kosmoteoza	-	154
14.	Teologia zmartwychwstania ciał	-	289
15.	Zagadnienia eschatologiczne (praca nie uporządkowana).	-	-
16.	Teologia kosmosu (II wydanie).	-	-

Źródło: L. Biłas, dz. cyt., s. 13; J. Krasieński, *Ziółkowski Marcin...*, s. 494; W. Wójcik, art. cyt., s. 190-191; M. Ziółkowski, *Dogmat widzenia uszczęśliwiającego w świetle eschatologii katolickiej*, Sandomierz 1946, s. 114 i toż, wyd. 2., Sandomierz 1947, s. 117; tenże, *Tajemnica Przeznaczenia*, Sandomierz 1950, s. 62 i toż, wyd. 2., Sandomierz 1951, s. 78; tenże, *Dogmat zmartwychwstania ciał*, Sandomierz 1951, s. 80; tenże, *Eschatologia*, Sandomierz 1958, s. 452 i toż, wyd. 2., Sandomierz 1962, s. 562. W pracy B. Stanaszek, dz. cyt. T 2. *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006, s. 369, jest napisane, że 11 XII 1957 r. władze państwowe zezwoliły na druk książki *Zagadnienia eschatologiczne*, o objętości 15 arkuszy wydawniczych i nakładzie 3 tys. egzemplarzy. Prawdopodobnie nie chodzi jednak o późniejszą, niewydaną książkę, lecz *Eschatologię* wydaną w 1958 r.; M. Ziółkowski, *Teologia kosmosu*, Sandomierz 1971, s. 238; tenże, *Teologia końca świata*, Toronto, Ontario 1975, s. 138; tenże, *Widzenie uszczęśliwiające objawieniem i dopełnieniem życia łaski*, „Głos Karmelu” 21 (1952), nr 7-8, s. 237-244; W. Hryniewicz, M. Ziółkowski, *Anglikańskie święcenia*, w: *Encyklopedia Katolicka* (dalej cyt. EK), t. 1., red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1989, kol. 598-599; M. Ziółkowski, *Anioł stróż. W teologii*, w: EK, t. 1., kol. 61; Tenże, *Anzelm z Cantenbury*, w: EK, t. 1., kol. 733-735.

Ks. Ziółkowski pozostawił po sobie 6 książek<sup>95</sup> i 4 artykuły naukowe (trzy hasła do I tomu *Encyklopedii Katolickiej* i jeden artykuł do czasopisma *Głos Karmelu*). Ponadto m.in. z jego *Eschatologii*, wyd. 1., korzystano przy opracowaniu hasła *Aureola*<sup>96</sup>. W pośmiertnym wspomnieniu, zamieszczonym w *Kronice Diecezji Sandomierskiej*, autor snuł domysł, że zainteresowanie eschatologią przyszło pod wpływem przewlekłej choroby płuc, na którą cierpiał<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Wliczając 3 pozycje, które zostały wydane podczas pobytu u jezuitów (*Godzinki o Przenajświętszym Sakramencie*, *Podręcznik do adoracji Najświętszego Sakramentu i Droga Krzyżowa*), ks. Ziółkowski napisał 9 książek.

<sup>96</sup> H. Fros, *Aureola*, w: EK, t. 1, kol. 1134-1135.

<sup>97</sup> W. Wójcik, art. cyt., przypis 3, s. 191.

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że prace ks. Ziółkowskiego miały charakter popularno-naukowy. Posiadał on bowiem jedynie magisterium z teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jednak popularny charakter pisarstwa sprawia, że jego książki były i są chętnie czytane, ponieważ napisane były językiem prostym i zrozumiałym. W swoich książkach przytaczał literaturę łacińską i francuską, mniej niemiecką i angielską. Czasami jednak cytował on jedynie dzieła starszych autorów. Jednakże jego dorobek przytaczał ks. Wincenty Granat w swoich pracach naukowych, co świadczy o wysokich walorach prac ks. Ziółkowskiego. Książki ks. Marcina były przedmiotem polemik na łamach czasopism katolickich. Recenzent *Teologii kosmosu* zarzucał ks. Ziółkowskiemu niedostateczną wiedzę z dziedziny kosmologii, którą ten przytaczał<sup>98</sup>. Jednak, pomimo głosów krytycznych, zgodzić się trzeba, że dorobek pisarski ks. Ziółkowskiego z zakresu eschatologii „wezmą do ręki nie tylko duchowni, ale i świeccy, jedni i drudzy poszerzą swoją wiedzę w tym zakresie dogmatyki”<sup>99</sup>. Drugie wydania niektórych książek świadczą o dużym zainteresowaniu dziełami tego kapłana. Jak podkreślał badacz jego prac, ks. Ziółkowski wniósł „ogromny wkład” w wyjaśnianie problemów eschatologicznych<sup>100</sup>. Mimo upływu czasu, prace ks. Ziółkowskiego nie straciły na aktualności i warto do nich sięgnąć.

### 3. Rys charakterologiczny

Na podstawie zachowanych dokumentów można wskazać cechy osobowości i charakteru ks. Marcina Ziółkowskiego. Wyłaniają one także obraz pobożności tego kapłana. Uzupełnieniem tych materiałów jest artykuł pośmiertny z *Kroniki Diecezji Sandomierskiej*, który w tym wypadku ma charakter wspomnienia<sup>101</sup>.

Jako 24-letniego kandydata do seminarium duchownego, dziekan głogowski, ks. Wojciech Parysz, scharakteryzował go w następujący sposób: „Jest młodzieńcem grzecznym, skromnym i pracowitym, gorliwie spełniającym praktyki religijne, odznacza się przy tym [sic!] usposobieniem spokojnym i cichym, z wybitnym powołaniem do stanu duchownego”<sup>102</sup>. Innym razem ten sam duchowny stwierdził: „Zawsze sprawował się wzorowo i był dobrym przykładem dla swoich rówieśni-

<sup>98</sup> Tenże, art. cyt., s. 188-189, przypis 11, s. 192; J. Krasiński, *Recenzja książki »Tajemnica przeznaczenia«*, KDS 43 (1950), z. 3, s. 140; J. Krasiński, *Recenzja książki »Eschatologia«*, KDS 52 (1959), z. 10, s. 311-312; M. Heller, *Recenzja książki »Teologia kosmosu«*, „Collectanea Theologica” 42 (1972), f. II, s. 179-181.

<sup>99</sup> J. Krasiński, *Recenzja książki »Eschatologia«*..., s. 312.

<sup>100</sup> L. Biłas, dz. cyt., s. 118.

<sup>101</sup> W. Wójcik, art., cyt., s. 186-192. Biskup Wójcik znał przecież osobiście ks. Ziółkowskiego.

<sup>102</sup> Ks. dziekan Wojciech Parysz znał od dzieciństwa Marcina Ziółkowskiego, co zaznaczył w wystawionej opinii, pisząc: „Pan Marcin Ziółkowski (...) jest mi osobiście znany z najlepszej strony jako mój uczeń i jako mój były parafianin”. ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 15.

ków”<sup>103</sup>. Wyczekując decyzji odnośnie przyjęcia do seminarium w Łucku, przyszedł alumn powierzał tę sprawę wstawiennictwu Maryi. Pisał wówczas: „W Niej jedyną moją nadzieję położyłem i ufam, że nie będę zawiedzion, bo od wieków nie słyszano, by ktokolwiek do Niej się uciekający bez pociechy pozostał”<sup>104</sup>. Po przyjęciu natomiast stwierdził: „Dzięki nieskończone składam Bogu i Matce Naśw[iętszej] za tę łaskę jedną z największych łask, otrzymaną za przemożnym pośrednictwem Dziewicy Niepokalanej!”<sup>105</sup>. W przeprowadzonym w 1941 r. badaniu alumna przed przystąpieniem do święceń, administrator z Dzikowca, ks. Jan Puzio, napisał, że przykładowo spełniał on praktyki religijne, codziennie przystępował do Komunii św. i raz w tygodniu do spowiedzi, oraz że zawsze chodził w sutannie<sup>106</sup>. Kapłan ten, w liście informującym Kurie Diecezjalną w Sandomierzu o wygłoszeniu zapowiedzi przed święceniami wyższymi, napisał: „Rzadko spotyka się kleryków, którzyby posiadali tak dodatnie walory – jak alumn Marcin Ziółkowski. Poważny wiek – ma bowiem 29 lat – wielkie walory moralne i zdolności umysłowe sprawiają, że alumn Ziółkowski poważnie traktuje swoje powołanie do stanu duchownego, a u znajomych Księży i u parafian dzikowieckich cieszy się jak najlepszą opinią”<sup>107</sup>. Po otrzymaniu święceń kapłańskich, podczas choroby, w czasie rekonwalescencji w Zakopanem, napisał do bpa Lorka z okazji zbliżających się jego imienin (20 października). Życzył mu: „Niech Boże Serce, które jest źródłem życia i świętości, zleje na Waszą Ekszelencję przeobfite źródło swych łask i błogosławieństwa, niech będzie źródłem siły i tarczą obronną w tych strasznych czasach”<sup>108</sup>. Natomiast z Toronto napisał do bpa Gołębiowskiego w ten sposób: „Niech Boże Serce darzy Waszą Ekszelencję najhojniej swoimi łaskami, błogosławi w pracy pasterskiej i gorliwej służbie Bożej, a Matka Najświętsza niech – jak dotąd – rozpacza nad Waszą Ekszelencją matczyną opiekę”<sup>109</sup>. A z okazji Świąt Wielkanocnych życzył: „Niech Zmartwychwstały Chrystus darzy zawsze Waszą Ekszelencję najhojniej wszelkimi łaskami, błogosławi w gorliwej pracy apostołskiej, a Niepokalana Wspomożycielka Dziewica niech wciąż otacza matczyną opieką”<sup>110</sup>. Z przytoczonych cytatów wynika, że Marcin Ziółkowski, przed wstąpieniem do seminarium, jak i po święceniach, szczególnie upodobał sobie kult Najświętszego Serca Pana Jezusa i osobę Najświętszej Maryi Panny. Znajomi i przyjaciele ks. Ziółkowskiego wspominali go jako człowieka prawego, szlachetnego, inteligentnego, bystrego i pracowitego, co uwydatniło się w jego działalności wydawniczej. Unikał on konfliktów, co zjednywało mu przyjaciół. Zastępował kolegów duszpasterzy w ich parafiach podczas ich nieobecności, spowiadał wiernych i prowadził rekolekcje. Ukochał Kościół i Ojczyznę. Na wszelkie sprawy

---

<sup>103</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Opinia ks. dziekana Wojciecha Parysza z 27 VII 1940.

<sup>104</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 23-25.

<sup>105</sup> Tamże, s. 31.

<sup>106</sup> AGCST, APSZ, DŁ, Badanie za pośrednictwem Księży Proboszczów z 22 XI 1941.

<sup>107</sup> Tamże, List ks. J. Puzi do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 29 X 1943.

<sup>108</sup> ADS, MZ, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa J. Lorka z 15 X 1948.

<sup>109</sup> Tamże, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa P. Gołębiowskiego z 1 XII 1974.

<sup>110</sup> Tamże, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa P. Gołębiowskiego z 10 III 1975.

życiowe patrzył przez pryzmat wiary<sup>111</sup>. Gdy podczas kuracji w Zakopanem bp Lorek przysłał mu pieniądze (25 tys. zł), oświadczył, że odpracuje je w diecezji<sup>112</sup>. Po powrocie z Kanady był katechetą i rektorem kościoła św. Jakuba, ale nie pobierał za to żadnego honorarium. W budynku tego kościoła rozpoczął naprawę dachu i wymianę rynien. Długo wymawiał się przed przyjęciem kanonii, co jednak w końcu nastąpiło<sup>113</sup>.

#### 4. Choroba i śmierć

Przyczyną śmierci ks. Ziółkowskiego była astma oskrzelowa<sup>114</sup>. Dolegliwość ta najprawdopodobniej trapiła go przez całe życie. Pierwszy raz wspomina o chorobie w maju 1938 r., kiedy stała się ona przyczyną jego rezygnacji z zakonu jezuitów<sup>115</sup>. Choroba wystąpiła zatem w 1937 r., gdy miał 23 lata. Leczył się w Krakowie u znanego wówczas lekarza, dra Chłopickiego<sup>116</sup>. Rok później był już całkowicie zdrowy, co zaświadczył kolbuszowski lekarz, dr Leon Anderman, w dniu 28 VII 1938 r.<sup>117</sup>. W roku akademickim 1938/1939, jako alumn I roku seminarium duchownego w Łucku, ponownie zapadł na chorobę. Uniemożliwiło mu to zdanie egzaminów, jednak został mimo to promowany na kurs drugi<sup>118</sup>. Choroba nie okazała się na tyle poważna, skoro został promowany<sup>119</sup>. Jako kapłan czasami chorował, ale nie korzystał z urlopów. Powtarzał, że w każdej chwili gotowy jest umrzeć. Kolejny nawrót choroby prawdopodobnie miał ostry przebieg, bowiem duchowny wziął urlop zdrowotny i zastosowano mu dodatkową kurację w Zakopanem. Był to rok 1948 i miał wówczas 34 lata. Zachorował na ostrą gruźlicę płuc i zastosowano mu odmě (nacięcia na skórze, mające na celu opróżnienie płuc z nagromadzonego w nich powietrza). W zachowanej korespondencji on sam przypuszczał, że pobyt leczniczy potrwa na pewno do grudnia<sup>120</sup>. Jednak pracę w diece-

<sup>111</sup> W. Wójcik, art. cyt., s. 188.

<sup>112</sup> ADS, MZ, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa J. Lorke z 15 X 1948.

<sup>113</sup> W. Wójcik, art. cyt., s. 187-188, 190.

<sup>114</sup> APK, *Liber mortuorum* (dalej cyt. LM) 1944-2004, akt nr 5 z 1976 r., s. 47.

<sup>115</sup> Napisał wówczas: „(...) byłem już u Jezuitów, skąd musiałem jednak wystąpić z powodu niedomagań fizycznych, z których już dawno wyzdrowiałem”. ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4687, Ziółkowski Marcin, s. 1-2.

<sup>116</sup> „Poddałem się badaniu kilku lekarzy, między innymi wybitnemu dr. Chłopickiemu w Krakowie, więc stwierdził, że jestem zupełnie zdrow i organizm mam odporny”. Tamże, s. 23-25.

<sup>117</sup> „Poświadczam, że badany w dniu dzisiejszym p. Marcin Ziółkowski (...) nie cierpi na żadną chorobę zakaźną, ani też nie zakaźną i nie ma też żadnych wad organicznych, względnie widocznych, skłonności do chorób organicznych”. Tamże, s. 21.

<sup>118</sup> ABMK, ADŁ, WSDŁ, Mf 4230, Księga stopni, s. 146.

<sup>119</sup> Mniej szczęścia miał np. jego kolega kursowy, Andrzej Jankowski, który przez swoją chorobę nie otrzymał promocji. Tamże, s. 147.

<sup>120</sup> ADS, MZ, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa J. Lorke z 14 XI 1948; W. Wójcik, art. cyt., s. 186; J. Krasinski, *Ziółkowski Marcin...*, s. 493.

zji kontynuował dopiero od maja 1949 r. Relacjonując swój pobyt w Toronto, napisał w marcu 1975 r., że miło mu się tam pracowało, „tylko ostatnio trochę się słabo czuję, klimat mi nie sprzyja, bardzo dużo wilgoci w powietrzu i ogromne skoki w temperaturze”<sup>121</sup>. Słowa te świadczą, że zbliżająca się wiosna wpływała niekorzystnie na jego organizm.

Śmierć nastąpiła 18 IV 1976 r., w dzień Zmartwychwstania Pańskiego, kiedy przebywał u swojego brata Michała na plebanii we Wrzawach. Autor pośmiertnego artykułu twierdzi, że zmarł na zawał serca, w związku z przeziębioną grypą<sup>122</sup>. Wydaje się, iż było to prawdą, a wspomniana w księdze metrykalnej astma była chorobą przewlekłą, z którą zmagał się przez całe życie. W dniu 20 kwietnia o godzinie 17, miała miejsce eksportacja we Wrzawach. Dokonał jej bp Walenty Wójcik, biskup pomocniczy diecezji sandomierskiej, który także przewodniczył tam koncelebrowanej Mszy św. i wygłosił przemówienie. W obrzędach wzięli udział kapłani sandomierscy, przemyscy oraz licznie zgromadzeni wierni. Następnego dnia (21 kwietnia), po Mszy św. odprowadzanej przez kolegów zmarłego, przewieziono zwłoki do katedry w Sandomierzu, gdzie Mszy św. koncelebrowanej o godzinie 10 przewodniczył bp Piotr Gołębiowski, administrator apostolski diecezji sandomierskiej, który pożegnał zmarłego. Mowę żałobną podczas Mszy św. wygłosił ks. Antoni Skwara, profesor seminarium duchownego w Sandomierzu. Następnie przewieziono trumnę do Kopci. Tam została odprawiona Msza św. pogrzebowa, z udziałem 42 kapłanów, pod przewodnictwem ks. Adama Sudoła, rodaka z Lipnicy i proboszcza w Sanoku. Mowę żałobną ponownie wygłosił ks. Skwara. Trumnę z ciałem zmarłego odprowadzono wraz z „wielkim tłumem wiernych” na miejscowy cmentarz, gdzie spoczęła w przygotowanym grobie<sup>123</sup>. W dniu 26 XI 1986 r. złożono w tym grobie także ciało jego brata, ks. Michała Ziółkowskiego<sup>124</sup>.

### Streszczenie

W niniejszym artykule przedstawiono sylwetkę księdza Marcina Ziółkowskiego, formalnie kapłana diecezji łuckiej, a pełniącego posługę kapłańską w Sandomierzu. Szczegółowo omówiono jego drogę do kapłaństwa – pobyt w zakonie jezuitów, w seminarium

<sup>121</sup> Tamże, List ks. M. Ziółkowskiego do bpa P. Gołębiowskiego z 10 III 1975.

<sup>122</sup> APK, LM 1944-2004, akt nr 5 z 1976 r., s. 47. Tutaj błędnie podano grudzień jako miesiąc jego urodzenia oraz 22 kwietnia jako dzień pogrzebu; nekrolog ks. Marcina Ziółkowskiego, „Tygodnik Powszechny” 30 (1976), nr 19, s. 7; W. Wójcik, art. cyt., s. 186-187.

<sup>123</sup> APK, LM 1944-2004, akt nr 5 z 1976 r., s. 47; ADS, MZ, Komunikat Kapituły Katedralnej w Sandomierzu o śmierci ks. M. Ziółkowskiego; tamże, Telegram bpa P. Gołębiowskiego o śmierci ks. M. Ziółkowskiego do księży dziekanów, kolegów kursowych zmarłego i ks. S. Kobyleckiego; W. Wójcik, art. cyt., s. 186-187; J. Krasieński, *Ziółkowski Marcin...*, s. 493-494. Ks. Kobylecki nie mógł przyjechać na pogrzeb. ADS, MZ, Telegram ks. S. Kobyleckiego do bpa P. Gołębiowskiego, [po 18 IV 1976].

<sup>124</sup> APK, LM 1944-2004, akt nr 6 z 1986 r., s. 67-68.

w Łucku i wskutek działań wojennych kontynuowanie nauki w seminarium w Krakowie i w Sandomierzu – a także poddano analizie oceny uzyskiwane przez niego w trakcie studiów. Następnie zaprezentowano jego kapłańską posługę. W dalszej części artykułu wspomniano o jego działalności pisarskiej oraz nakreślono jego charakterystykę, wyłaniającą się ze źródeł i wspomnień. Na koniec opisano chorobę, na którą cierpiał przez całe życie i jego śmierć.

### **Life and pastoral-research activity of Fr. Marcin Ziółkowski 1914-1976**

#### **S u m m a r y**

This article presents the figure of Father Martin Ziółkowski, who was formally a priest of the diocese of Łuck (now: Lutsk), but performed his priestly ministry in Sandomierz. His path to the priesthood is discussed in detail – his stay at the Order of the Jesuits, in the seminary in Łuck, and forced by the war continuation of his studies at the seminary in Kraków and Sandomierz; the marks he obtained in the course of his studies are also analysed. In the following part of the article we proceed to the presentation of his priestly ministry. The rest of the article focuses on his activity as a writer and outlines its characteristics, as seen in the sources and memories. At the end of the article the author presents the disease Fr. Ziółkowski suffered from throughout his life and his death.

## **KSIĄDZ LUDWIK HUPKAŁA (1912-1995)**

Celem artykułu jest przedstawienie sylwetki, życia i posługi duszpasterskiej ks. Ludwika Hupkały, znanego z wieloletniej pracy duszpasterskiej w Rudniku nad Sanem. Jak dotąd, żaden z historyków zajmujących się dziejami diecezji przemyskiej, nie podjął się scharakteryzowania sylwetki tego duchownego. Należał on niewątpliwie do najbardziej niepokornych wobec polityki władz PRL względem Kościoła rzymskokatolickiego. Tekst powstał w większości na bazie dokumentów wytworzonych przez władze kościelne i państwowe. Trzeba jednak stwierdzić, że baza źródłowa w badanym przedmiocie jest skąpa. Mimo to udało się ustalić interesujące fakty związane z posługą tego kapłana.

### **Młodość i przebieg posługi kapłańskiej**

Ludwik Hupkała urodził się w dniu 27 VII 1912 r. w Radymnie jako syn Franciszka i Marii z domu Gliwy<sup>1</sup>. W latach 1922-1930 uczęszczał do gimnazjum w Przemyślu, a w latach 1930-1935 odbył studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym obrządku łacińskiego, również w Przemyślu. Tu po ukończeniu studiów został nauczycielem religii w szkołach podstawowych, zawodowych oraz liceach ogólnokształcących<sup>2</sup>. Z rąk bpa Franciszka Bardy w dniu 23 VI 1935 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Pierwsze dwa lata swego kapłańskiego życia pracował jako wikariusz w Jasienicy Rosielnej, skąd został przeniesiony do Przeworska. Tam pracował do końca listopada 1941 r., a następnie czasowo został oddelegowany do Krosna<sup>3</sup>. Był to ciężki okres – Polska znajdowała się pod władzą okupanta hitlerowskiego, praca na parafii była utrudniana, a Kościół prześladowany. Pod koniec października 1941 r. ks. Ludwik Hupkała złożył ważny na 6 lat egzamin konkursowy na proboszcza przed komisją egzaminacyjną w Brzozowie<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Archiwum Państwowe w Rzeszowie (cyt. dalej APR), KP PZPR w Nisku (dalej cyt. KP PZPR w Nisku), Sekretariat, sygn. 175, k. 43-45.

<sup>2</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu (cyt. dalej AAP), Tp. ks. Hupkały, Świadczenie ukończenia studiów teologicznych z dnia 28 VI 1950 r.

<sup>3</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Informacja nr 432/41 z dnia 4 III 1941.

<sup>4</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Informacja nr 178/41 z dnia 29 X 1941.

Posługiwał się biegle językiem łacińskim. W trudnych latach wojny przyszło mu pełnić posługę na stanowisku wikariusza w Mrowli, gdzie od 22 V 1944 r. pełnił rolę administratora parafii. Mimo zakończenia drugiej wojny światowej warunki pracy i posługi duszpasterskiej w tym czasie były uciążliwe. Miało to związek z nasileniem walki z Kościołem rzymskokatolickim przez komunistów, które przybrało na sile na przełomie 1948 i 1949 r. Wówczas ks. Jan Guzy, dziekan dekanatu głogowskiego, pod który administracyjnie podlegała parafia w Mrowli, odznaczył ks. Hupkałę za pracę duszpasterską specjalnym wyróżnieniem<sup>5</sup>. Dnia 9 VII 1951 r. 39-letni ks. Hupkała skończył pracę w parafii Mrowla i od tej chwili na 35 lat związał się z parafią w Rudniku nad Sanem<sup>6</sup>.

**Tabela nr 1**  
**Parafie, w których posługę duszpasterską sprawował ks. Ludwik Hupkała**

Lp.	Pełniona funkcja	Miejscowość	Okres pełnionej funkcji
1	Wikary	Jasienica Rosielna	3 VIII 1935 – 1 VIII 1937
2	Wikary	Przeworsk	1 VIII 1937 – 31 III 1939
3	Administrator	Wola Zarzycka	31 III 1939 – 21 XI 1941
4	Wikary	Mrowla	21 XI 1941 – 22 V 1944
5	Administrator	Mrowla	22 V 1944 – 9 VII 1951
6	Proboszcz	Rudnik nad Sanem	9 VII 1951 – 20 VI 1979
7	Rezydent	Rudnik nad Sanem	20 VI 1979 – 30 VI 1986
8	Emeryt	Korczyn	30 VI 1986 – 11 X 1995

Źródło: AADP, Tp. ks. L. Hupkały, b.p., *Zaświadczenie nr 2009/89*.

Posługa duszpasterska ks. Ludwika Hupkały objęła ogółem 8 parafii, a jej długość na poszczególnych placówkach stopniowo rosła. O ile duchowny w pierwszych latach średnio pracował w danej parafii dwa lata, o tyle po II wojnie światowej służył w nich już znacznie dłużej. Funkcja proboszcza w parafii w Rudniku nad Sanem, z którą związał się na 35 lat, była niejako zwieńczeniem jego pracy duszpasterskiej.

### Warunki pracy w parafii Rudnik nad Sanem

Parafia w Rudniku nad Sanem była siódmą i ostatnią, w której ks. Ludwik Hupkała podjął pracę. Tuż po objęciu obowiązków proboszcza, w 1952 r. miasto liczyło około 4,2 tys. mieszkańców, wchodziło w skład powiatu nizańskiego na terenie

<sup>5</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Informacja Urzędu Dziekańskiego dekanatu głogowskiego dla Kurii Biskupiej w Przemyślu z dnia 29 XI 1950 r.

<sup>6</sup> „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 1995, z. 4, s. 643.



którego znajdowały się 3 miasta i 11 wsi<sup>7</sup>. Parafia przynależała do dekanatu rudnickiego, którego dziekanem w owym czasie był ks. Wincenty Boczar, urzędujący w Nisku<sup>8</sup>. Ogółem do parafii w Rudniku nad Sanem należało w tym czasie około 5,8 tys. wiernych. Należały do niej: miasto Rudnik, gromady Stróża i Kończyce, oraz przysiółki Doliny, Chałupki, Kopki-Dwór, Kępa Rudnicka, a także Kolonia Przędzel. Plebania w Rudniku nad Sanem była zlokalizowana przy ul. Mickiewicza 49. W mieście był tylko jeden kościół, a przy nim budynki gospodarcze, dwa budynki plebanii, wikarówka i dwa budynki, w których zorganizowano przedszkole. Prowadziły je siostry służebniczki dębickie. Życie religijne w Rudniku rozwijało się intensywnie, podobnie jak w całym powiecie nizańskim<sup>9</sup>. W chwili objęcia probostwa przez ks. Hupkałę ogólna frekwencja w nabożeństwach sięgała prawie 90 proc. Ludność należąca do parafii złożona była głównie z robotników i chłopów<sup>10</sup>. W 1954 r. w parafii ochrzczono 141 dzieci, do pierwszej komunii przystąpiło ich 110, a 669 bierzmowano. Przy parafii działało wówczas 29 róż, Bractwo Najświętszego Sakramentu oraz Apostolstwo Modlitwy<sup>11</sup>. Jednak, jak wynikało ze sprawozdania ks. Hupkały z działalności parafii: *Mimo na ogół dobrego życia rodzinnego, praca religijno-moralna w parafii była bardzo trudna*<sup>12</sup>.

W połowie lat pięćdziesiątych w parafii posługę duszpasterską sprawowali księża: Ludwik Hupkała jako administrator<sup>13</sup>, Franciszek Niecałek jako katecheta szkolny, Kazimierz Malinowski jako wikariusz parafialny. Mieszkał tam również jako rezydent ks. Adam Wojnarowski (emeryt). Przy kościele zatrudniano organistę, kościelnego i gospodynię. Ówczesną postawę ks. Ludwika Hupkały i rudnickiej społeczności parafialnej charakteryzuje notatka sporządzona przez kierownika Referatu ds. Wyznań przy Prezydium PRN w Nisku, Stanisława Tchorzelskiego: *Obecny administrator parafii jest w stosunku do katolików ustosunkowany dobrze. Z kolei ludność do księży jest ustosunkowana przychylnie, czego dowodem jest noszenie przez wielu mieszkańców odznak kościelnych w kłapach marynarek*<sup>14</sup>.

Parafia rudnicka określona została przez władze jako zamożna – posiadała ogółem 38,2 ha ziemi, z czego probostwo 26,6 ha, a inni gospodarze dzierżawili około 6,1 ha ziemi. Pozostała część gruntów parafialnych była niewykorzystana. Jednym z pierwszych działań ks. Ludwika Hupkały w Rudniku nad Sanem była pomoc miejscowym rolnikom, co polegało na rozdzielaniu między nimi ziemi parafialnej

---

<sup>7</sup> Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Rzeszowie (dalej cyt. AIPNR), sygn. 04/355, k. 47-51.

<sup>8</sup> *Rocznik diecezji przemyskiej za rok 1952*, Przemyśl 1952, s. 25-30.

<sup>9</sup> APR, KP PZPR w Nisku, Sekretariat, sygn. 175, k. 75-82.

<sup>10</sup> APR, Prezydium WRN w Rzeszowie (dalej cyt. PWRN Rz), Wydział ds. Wyznań, sygn. 21129, k. 76-77.

<sup>11</sup> AAP, TPR, sygn. 224, Sprawozdanie z parafii Rudnik nad Sanem za rok 1954 z dnia 28 XII 1954 r.

<sup>12</sup> AAP, TPR, sygn. 224, Sprawozdanie z parafii Rudnik nad Sanem za rok 1956 z dnia 29 XI 1956 r.

<sup>13</sup> APR, PWRN Rz, Wydział ds. Wyznań, sygn. 21195, k. 34.

<sup>14</sup> APR, PWRN Rz, Wydział ds. Wyznań, sygn. 21129, k. 76-77.

(1951 r.). W tym trudnym okresie kolektywizacji wsi i egzekwowania od rolników należności wobec władz państwowych, ks. Ludwik Hupkała zrzekł się użytkowania gruntów i poczynił starania, aby z użytkowanej ziemi rolnicy spłacali podatek gruntowy do Prezydium MRN w Rudniku. Probostwo rudnickie nie prowadziło wówczas gospodarstwa rolnego. Mimo to, według władz, parafia w wywiązywała się z obowiązkowych dostaw wobec państwa. Tuż przed objęciem w niej probostwa przez ks. Ludwika Hupkałę powstała dobrze prosperująca Spółdzielnia Produkcyjna „Przyjaźń”<sup>15</sup>.

Teren Rudnika nad Sanem i okolic w chwili objęcia posługi duszpasterskiej przez ks. Ludwika Hupkałę zaliczany był przez władze partyjno-państwowe do bardzo aktywnego pod względem działalności antypaństwowej, tak przez miejscową społeczność jak i przez księży. Wielu księży z tego regionu bez krytykowało powstanie PZPR i przejęcie władzy przez obóz komunistów. Do takich należeli: ks. Augustyn Partykiewicz, ks. Józef Adamczyk i ks. Józef Wilk, będący katechetą w pobliskim Jeżowie<sup>16</sup>. Za postawy tego typu, najczęściej z inicjatywy UB wszczynano dochodzenia, rozpracowania mające na celu zdobycie jak najwięcej informacji o duchowieństwie, a także objęcie go różnego rodzaju represjami<sup>17</sup>. Intensywne działania UB w Rudniku nad Sanem i jego okolicach, były efektem rozpowszechnianej tu z dużą częstotliwością „antypaństwowej propagandy” przejawiającej się na ogół w ulotkach, napisach w miejscach publicznych, „profanacjach symboliki państwowej” i innym formom oporu<sup>18</sup>. W 1951 r. w powiecie niżańskim na 31 księży tylko dwóch władze określiły jako niewystępujących w swych kazaniach przeciwko polityce komunistów<sup>19</sup>.

### **Inicjatywy duszpasterskie i ich ograniczanie ze strony władz komunistycznych**

Ks. Ludwik Hupkała podejmował aktywne działania wśród młodzieży, organizował rekolekcje, spotkania i inne formy krzewienia i upowszechniania wiary. Jednym z największych problemów było znalezienie odpowiedniego lokalu, dlatego zabiegał o zorganizowanie świetlicy parafialnej<sup>20</sup>. Władze oceniały, że ks. Ludwik Hupkała głosił krytyczne wobec nich kazania, w których wykazywał, że państwo walczy z Kościołem katolickim (1960 r.)<sup>21</sup>. Nastroje panujące wśród rudnickich księży znakomicie oddaje jedna z informacji KP PZPR w Nisku, w której

<sup>15</sup> Tamże, k. 76-77.

<sup>16</sup> AAP, Tabele informacyjne księży, *Tabela służbowa ks. Józefa Wilka*.

<sup>17</sup> APR, Urząd Wojewódzki w Rzeszowie (dalej cyt. UWR), Wydział Społeczno-Polityczny, sygn. 493, k. 11.

<sup>18</sup> Tamże, k. 67-68.

<sup>19</sup> Tamże, k. 17, 19.

<sup>20</sup> APR, Komitet Wojewódzki PZPR w Rzeszowie (dalej cyt. KW PZPR), Wydział Organizacyjny, sygn. 10024, k. 168-173.

<sup>21</sup> AIPNR, sygn. 049/60, k. 199-205.

napisano: *analizując postępowanie duchowieństwa stwierdza się, że reakcja klerykalna ukryta w kościołach jest w chwili obecnej legalnie istniejącym przeciwnikiem socjalizmu. Reakcja wykorzystując wierzenia religijne chce zaszkodzić socjalistycznemu budownictwu*<sup>22</sup>. W połowie czerwca 1960 r. Prezydium PRN w Nisku wezwało ks. Ludwika Hupkałę oraz kilku pozostałych księży dekanatu rudnickiego na rozmowę. Głównym jej celem miało być pouczenie, aby przestrzegali ustawy o zgromadzeniach publicznych (chodziło o uzgadnianie tras procesji z władzami partyjno-państwowymi). Na Boże Ciało w 1960 r., ks. Hupkała złożył podanie z wyszczególnieniem odbycia trasy procesji i zezwolenie takie otrzymał. Trasa została jednak zmieniona zgodnie z wytycznymi władz, które zazwyczaj nie zgadzały się na przejście procesji przez centrum miasta, zasłaniając się zakłócaniem ruchu ulicznego. Podlegało to ścisłej kontroli<sup>23</sup>.

### **Problemy z nauczaniem religii w szkołach i punktach katechetycznych**

Władze komunistyczne od początku lat pięćdziesiątych usuwały katechetów ze szkół. Na terenie parafii w Rudniku nad Sanem istniały wówczas szkoły: 7-klasowa podstawowa w Rudniku, Liceum Ogólnokształcące, szkoła 5-klasowa w Kończycach, 6-klasowa w Stróży, oraz Szkoła Rzemieślnicza o czterech oddziałach. W Szkole Podstawowej w Rudniku zatrudniony był stały katecheta, który udzielał nauki religii w wymiarze 30 godzin tygodniowo, w szkołach w Kończycach i w Stróży nauka religii odbywało się cotygodniowo w wymiarze 13 godzin. Poza tym księża z Rudnika uczyli religii codziennie w miejscowym kościele. W skali tygodniowej wymiar ten wynosił 12 godzin, a frekwencja młodzieży na religii sięgała około 80–90 proc.<sup>24</sup>

Nasilenie akcji rugowania religii ze szkół nastąpiło w 1958 r.<sup>25</sup> Objawiało się to głównie w tworzeniu komunistycznych ruchów takich jak Towarzystwo Szkół Świeckich i Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli. Akcję przygotowawczą w woj. rzeszowskim rozpoczął Inspektorat Oświaty w myśl wytycznych Komisji Kultury i Oświaty Sejmu PRL<sup>26</sup>. W związku z powyższym zatwierdzono nowych kierowników szkół podstawowych, którzy swoimi postawami nie budzili zastrzeżeń władz. Trudności z nauczaniem religii rozpoczęły się od tej chwili na dobre<sup>27</sup>. Władze wydały wówczas zarządzenia w sprawie przestrzegania zasad świeckości szkoły. Dokument zakazywał angażowania się nauczycieli w praktyki religijne,

<sup>22</sup> APR, KP PZPN, Sekretariat, sygn. 175, k. 75-82.

<sup>23</sup> APR, PWRN Rz, Wydział ds. Wyznań, sygn. 21160, k. 54.

<sup>24</sup> AAP, TPR, sygn. 224, Sprawozdanie z parafii Rudnik nad Sanem za rok 1954 z dnia 28 XII 1954 r.

<sup>25</sup> H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944-1961)*, Białystok 1997, s. 58-59.

<sup>26</sup> APR, KW PZPR, Wydział Organizacyjny, sygn. 10024, k. 88-89, 97-99, 108-109.

<sup>27</sup> APR, Komitet Miejski PZPR w Rzeszowie, Egzekutywa, sygn. 90, k. 166-174.

zabronił modlitw w szkołach, zalecał też, aby ewentualną naukę religii organizować poza budynkiem szkolnym<sup>28</sup>.

Z początkiem roku szkolnego 1958/59 ks. Ludwik Hupkała razem z ks. Adamem Nowakiem, czynił intensywne starania o zgodę na nauczanie religii w Szkole Podstawowej w Stróży<sup>29</sup>, w Szkole Mechanicznej i Szkole Podstawowej w Rudniku. Do Szkoły Podstawowej w Rudniku nad Sanem wpłynęło około 200 oświadczeń rodziców dzieci z prośbą o zezwolenie na nauczanie religii, a na terenie powiatu nizańskiego wysłano ogółem 400 takich oświadczeń<sup>30</sup>. Jednak efekty utrudnień stawianych przez władze były widoczne na terenie całego powiatu<sup>31</sup>. O ile w roku szkolnym 1959/60 nie pozbawiono nauczania religii ani jednego księdza, o tyle w następnym było siedmiu kapłanów, którym władze nie zezwoliły na pracę w szkole<sup>32</sup>.

Po usunięciu katechezy ze szkół, ks. Ludwik Hupkała bardzo intensywnie angażował się w organizowanie religii w punkcie katechetycznym. W 1961 r. podpisał umowę odnośnie prowadzenia punktu katechetycznego, ale tak jak wielu innych księży, wkrótce wycofał ją, zgodnie z zaleceniem biskupów<sup>33</sup>. W lutym 1962 r. nauka religii w powiecie nizańskim odbywała się w 14 kościołach (na 18 w powiecie) i w 3 punktach katechetycznych. Podobnie jak inni księża, ks. Hupkała prowadził nauczanie religii na wikarówce bez zezwolenia władz państwowych, co natychmiast zostało zauważone przez Prezydium PRN oraz KP PZPR w Nisku<sup>34</sup>.

W lutym 1962 r. na plebanii w Rudniku nad Sanem miała miejsce kongregacja dekanalna, na której omawiano sprawy nauczania religii. Na kongregacji tej obecny był TW o pseudonimie „Jedność”, który inwigilował ks. Ludwika Hupkałę. Spośród kilku referatów przedstawionych przez księży, odczyt na temat problemów związanych z organizowaniem nauki religii wygłosił również ks. Ludwik Hupkała. Zachęcał on do rozwijania nauki religii wśród dzieci i młodzieży a także wykorzystywaniu każdej nadarzającej się okazji do rozwoju i krzewienia wiary wśród młodych ludzi. Jak stwierdził w referacie, *przeszkody stawiane przez władze polegały na przesuwaniu religii na inne godziny, urządzaniu w szkołach zebrań z referatami krytykującymi religię i wiarę, jak również wyświetlaniu antyreligijnych filmów*<sup>35</sup>. Tego typu projekcje odbywały się zazwyczaj przy pomocy tzw. „kin obwoźnych”. Władze starały się stosować taktykę „wymijającą”, np. kiedy

---

<sup>28</sup> Dziennik Ustaw Ministerstwa Oświaty 1958, nr 9, poz. 112.

<sup>29</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Pismo do Kurii Biskupiej w Przemyślu w sprawie nauczania religii z dnia 4 IX 1958 r.

<sup>30</sup> APR, KW PZPR, Wydział Organizacyjny, sygn. 10026, k. 70-75, 76-100, 105-125. W Jeżowie koło Rudnika nad Sanem księża zorganizowali w tej sprawie 200-osobową demonstrację.

<sup>31</sup> AIPNR, sygn. 049/60, k. 49-55.

<sup>32</sup> APR, KW PZPR, Egzekutywa, sygn. 208, k. 337.

<sup>33</sup> AIPNR, sygn. 049/284, t. 14, k. 68-72.

<sup>34</sup> AIPNR, sygn. 049/2, k. 103-105.

<sup>35</sup> AIPNR, sygn. 049/274, k. 10-15.

w sierpniu 1962 r., ks. Hupkała przebywał na urlopie wypoczynkowym w Iwoniczu-Zdroju<sup>36</sup>, miejscowe czynniki partyjne zorganizowały wyświetlanie filmu pt. *Matka Joanna od Aniołów*. W Rudniku nad Sanem frekwencją na filmie była znikoma<sup>37</sup>. W związku z wejściem na ekrany wspomnianego filmu, Episkopat wyśtosował do Ministerstwa Kultury protest z żądaniem zdjęcia go z ekranu, a ks. Hupkała apelował podczas religii, aby zrywać afisze informujące o jego wyświetlaniu<sup>38</sup>.

### **Prace remontowe w parafii oraz sprawy finansowo-podatkowe**

Ks. Ludwik Hupkała dbał również o kościół, udało mu się doprowadzić w parafii do kilku remontów. Odnowiono posadzkę, uzupełniono oświetlenie i przeprowadzono doraźną renowację polichromii. Było to sporo jak na czasy, gdy władze państwowe nieustannie limitowały i odmawiały przydział materiałów budowlanych, a przychylnie decyzje odnośnie remontów kościołów otrzymywali z reguły księża zrzeszeni w komunistycznym ruchu „księży postępowych” i popierający swą postawą władze partyjno-państwowe. W takich warunkach ks. Hupkała musiał jako proboszcz liczyć tylko na siebie, względnie na zaangażowanych parafian, którzy w jakiś sposób mogli służyć pomocą przy zdobyciu środków budowlanych na remonty. Starania o budowy i inne prace remontowe z reguły kończyły się niepowodzeniem<sup>39</sup>. W latach 1954-1956 w parafii w Rudniku nad Sanem dokonano kolejnych remontów – odmalowano ołtarze, a także rozpoczęto budowę nowych organów. Już w 1955 r. kościół w Rudniku był całkowicie zelektryfikowany<sup>40</sup>.

W latach pięćdziesiątych władze państwowe konfiskowały „dobra martwej ręki”, czyli posiadłości gruntowe wraz z inwentarzem i budynkami. Jak oszacowano, siostry służebniczki miały w swym posiadaniu na terenie Rudnika 2,1 ha gruntów (w powiecie 16,4 ha), a księża na terenie powiatu mieli do dyspozycji 291,4 ha gruntów<sup>41</sup>. Jednak konfiskata „dóbr martwej ręki” nie objęła parafii w Rudniku nad Sanem<sup>42</sup>. Władze nakładały także na duchowieństwo wysokie podatki, co było podyktowane głównie względami natury politycznej. Konkretnie decyzje zapadały po analizie postawy danego księdza. Ta swoista gra była elementem szerokiego

---

<sup>36</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Pismo L.p.84/62 z dnia 25 VII 1962 r.

<sup>37</sup> AIPNR, sygn. 049/169, k. 44-55.

<sup>38</sup> AIPNR, sygn. 049/284, t. 14, k. 61-62.

<sup>39</sup> Dla przykładu, w 1953 r. ukarani zostali organizatorzy budowy plebani parafii Cholewiana Góra niedaleko Rudnika, której mieszkańcy kilkakrotnie odwoływali się do lokalnych władz o wydanie pozwolenia, wysyłając listę zawierającą pół tysiąca podpisów. Zgodę pod ogromną presją społeczną wydano dopiero w czerwcu 1954 r. S. Nabywaniec, *Parafia Cholewiana Góra 1952-2002*, Rzeszów 2002, s. 35-36.

<sup>40</sup> APR, PWRN Rz, Wydział ds. Wyznań, sygn. 21129, k. 80-81.

<sup>41</sup> APR, KP PZPR w Nisku, Sekretariat, sygn. 175, k. 75-82.

<sup>42</sup> M. Romański, *Władze państwowe a Kościół katolicki w województwie rzeszowskim w latach 1945-1975*, Sandomierz 2010, s. 272-276.

wachlarza represji, jakimi objęto duchowieństwo. Złośliwy stosunek lokalnych władz do ks. Ludwika Hupkały potwierdzał fakt, że spośród ogółu 32 księży w powiecie niżańskim, otrzymał on jeden z najwyższych wymiarów podatkowych (10,3 tys. zł)<sup>43</sup>. Oprócz niego podobną kwotę miał zapłacić tylko ks. Józef Bala-wajder<sup>44</sup>. Władze naciskały również na duchowieństwo w związku z zaległościami obowiązkowych dostaw i regularnie wzywały księży z powiatu niżańskiego na rozmowy w tych sprawach do Prezydium PRN w Nisku<sup>45</sup>. Jak podano w jednym ze sprawozdań, zaległości w podatku dochodowym na terenie tego powiatu były w owym czasie jedne z największych w skali województwa rzeszowskiego<sup>46</sup>.

### Inwigilacja ze strony Służby Bezpieczeństwa

Niemal każda inicjatywa księży była sprawdzana przez SB, a spotkania z młodzieżą odbierane były jak podstępne knowania przeciwko polityce władz państwowych. W 1959 r. baczna obserwacja ks. Ludwika Hupkały przez bezpiekę potwierdziła, że duchowny był jednym z najbardziej „niepokornych” i „reakcyjnych” na tym terenie. W tym czasie jednym z donosicieli SB w Nisku, który inwigilował ks. Hupkałę, był informator o pseudonimie „Jedność”. Obserwacja księdza prowadzona była praktycznie na każdym kroku – w kościele, na plebanii, podczas prywatnych wyjazdów poza teren Rudnika itd. Zebrane materiały starano się wykorzystać w celu skompromitowania duchownego. Intensywne zabiegi ks. Hupkały o zawieranie związków małżeńskich kościelnych wykorzystano, aby go ukarać. Prośby księdza do parafian, którzy zawarli ślub tylko w Urzędzie Stanu Cywilnego, aby uzupełniali go o kościelny, stały się powodem skierowania oskarżenia do prokuratury. Nie udało się jednak sprawy doprowadzić do finału<sup>47</sup>.

Innym utrudnieniem działalności ks. Ludwika Hupkały były doniesienia składane na przedszkole prowadzone przez parafię w Rudniku nad Sanem, w którym udzielały się siostry zakonne, a które to przedszkole było zdaniem władz prowadzone nielegalnie ze względu na rzekomy brak rejestracji i brak jego podporządkowania Zrzeszeniu „Caritas” opanowanemu wówczas przez „bezpiekę”<sup>48</sup>.

W pierwszej połowie dekady lat sześćdziesiątych inwigilacja ks. Hupkały prowadzona była na coraz szerszą skalę. Zwłaszcza, że z biegiem czasu jego działalność uznana była za bezkompromisową. Efektem tego typu działań było wprowa-

---

<sup>43</sup> APR, PWRN Rz, Wydział ds. Wyznań, sygn. 20983, k. 1-6; APR, KP PZPR w Nisku, Sekretariat, sygn. 175, k. 33.

<sup>44</sup> APR, KW PZPR w Rzeszowie, Wydział Propagandy, sygn. 11092, k. 100-113; M. Romański, dz. cyt., s. 252-253.

<sup>45</sup> Archiwum Państwowe w Przemyślu, Prezydium PRN w Nisku, Wydział Spraw Wewnętrznych, sygn. 1934, k. 14-15.

<sup>46</sup> APR, KW PZPR, Wydział Propagandy, sygn. 11092, k. 100-113.

<sup>47</sup> AIPNR, sygn. 04/227, t. 84, k. 81-87.

<sup>48</sup> APR, PWRN Rz, Wydział ds. Wyznań, sygn. 20983, k. 16-17.

dzanie przez niego do miejscowej biblioteki książek, których nie mogło być oficjalnie na stanie, a które można by wypożyczyć. Przez związanych z organami bezpieczeństwa „księży postępowych” rudnicki proboszcz określany był jako „niebezpieczny”, bowiem informował biskupa o ich działalności. Sporządził np. wykaz księży z dekanatów rudnickiego i ulanowskiego, którzy brali udział w zjeździe ruchu „księży postępowych” we Wrocławiu jesienią 1962 r. Efektem angażowania w takie spotkania były z reguły nagany i kary ze strony biskupa przemyskiego. W związku z powyższym władze nieustannie „rzucały kłody” pod nogi ks. Ludwika Hupkały. W 1962 r. za zorganizowanie procesji bez zezwolenia oraz za wykonanie prac budowlanych na plebanii został ukarany grzywną<sup>49</sup>. Po zamianowaniu w 1963 r. ks. Ludwika Hupkały na stanowisko dziekana dekanatu rudnickiego uczestniczył on w procesie sądowym w Nisku, który dotyczył likwidacji przez władze założonej na początku lat trzydziestych „Ochronki im. Państwowego Seminarium Nauczycielskiego” w Rudniku nad Sanem, która prowadzona była przez siostry zakonne. Po wielu interwencjach społeczności Rudnika oraz duchowieństwa, udało się udaremnić jej likwidację i placówka nadal funkcjonowała<sup>50</sup>.

W Rudniku nad Sanem władze często odnotowywały „wrogie akcenty” podczas kazań księży z ambon<sup>51</sup>. SB interesowała się też ich rodziną, znajomymi, a także osobami przyjeżdżającymi na parafię. Oczywiście zwrócono uwagę na krótki pobyt w parafii arcybiskupa krakowskiego ks. Karola Wojtyły (1966 r.), który przejeżdżając przez Rudnik, poprosił ks. Hupkałę o nocleg. Nazajutrz rano arcybiskup odprawił mszę świętą, po czym odjechał do Sandomierza<sup>52</sup>.

Na początku 1968 r. SB na terenie powiatu nizańskiego dysponowała ogółem około 40 proc. TW w środowisku duchowieństwa<sup>53</sup>. W 1969 r. ks. Ludwik Hupkała miał już założoną sprawę operacyjnego rozpracowania w nizańskiej SB, podobnie jak cała parafia w Rudniku nad Sanem<sup>54</sup>. W powiecie nizańskim założono 19 teczek na parafie oraz 38 na poszczególnych księży<sup>55</sup>. Teren nie tylko Rudnika, ale i całego powiatu nizańskiego, władze określiły jako *mocno nasycony duchowieństwem o antypaństwowych poglądach*. Ks. Ludwika Hupkałę określono jako *gorliwego wykonawcę instrukcji biskupa Tokarczuka*<sup>56</sup>.

---

<sup>49</sup> APR, KP PZPR w Nisku, Sekretariat, sygn. 175, k. 75-82; APR, PWRN Rz, Wydział Spraw Wewnętrznych, sygn. 9343, k. 32.

<sup>50</sup> Z. Chmielowiec, *Historia jednego miasta nad Sanem*, Rudnik 1998, s. 251-255.

<sup>51</sup> AIPNR, sygn. 049/62, k. 157-161.

<sup>52</sup> *Tajemnicza wizyta*, „Gość Niedzielny” edycja sandomierska z dnia 30 III 2008 r., s. 6.

<sup>53</sup> AIPNR, sygn. 049/312, B-20, k. 1-20.

<sup>54</sup> Oprócz ks. Hupkały, na terenie powiatu do takich księży należeli: ks. Jan Kula z parafii Stany, ks. Józef Balawejder z parafii Nisko, ks. Władysław Szubarga z parafii Pysznica, ks. Tadeusz Pankiewicz z parafii Zarzecze, ks. Ludwik Bielawski z parafii Jeżowe, wicedziekan dekanatu rudnickiego ks. Mieczysław Tomoń z parafii Nart Nowy, i ks. Edward Fraszkiwicz z parafii Rudnik nad Sanem.

<sup>55</sup> AIPNR, sygn. 049/312, B-20, k. 23-25.

<sup>56</sup> Tamże, k. 16-17.

### Choroba i ostatnie lata życia

Na początku lat siedemdziesiątych ks. Ludwik Hupkała miał poważne problemy zdrowotne związane z postępującym reumatyzmem. Toteż zalecano mu regularne kuracje w Iwoniczu-Zdroju, gdzie przebywał w sierpniu co roku. Podczas jego nieobecności zastępstwo pełnili księża Franciszek Niecałek i Aleksander Zajac<sup>57</sup>. Przez następne lata choroba księdza coraz bardziej się nasilała. Mimo, że w sierpniu 1975 r. mianowany został kanonikiem gremialnym Kapituły Kolegiackiej w Jarosławiu, schorowany ks. Hupkała nie mógł sprostać obowiązkom duszpasterskim, dlatego 14 VII 1979 r. obowiązki wikariusza administratora w parafii w Rudniku nad Sanem objął ks. Edward Franuszkiewicz. Ks. Hupkała był od tej chwili rezydentem, otrzymał mieszkanie i utrzymanie. Mimo złego stanu zdrowia nadal świadczył pomoc duszpasterską, odprawiał msze, spowiadał i głosił kazania. Emeryturę otrzymywał od września 1979 r. z funduszu dekanatu rudnickiego<sup>58</sup>.

W czerwcu 1985 r. podupadły na zdrowiu ks. Ludwik Hupkała odprawił rekollekcje kapłańskie w klasztorze oo. Bernardynów w Leżajsku<sup>59</sup>, a od 1986 r. całkowicie zrezygnował z pracy duszpasterskiej. W 1988 r. zamieszkał w Domu Księży Emerytów w Korczynie, gdzie przebywał do końca życia<sup>60</sup>. Postępująca choroba, zła kondycja fizyczna i ogólny zły stan zdrowia zebrały swoje żniwo i w dniu 11 X 1995 r. w godzinach rannych ks. Ludwik Hupkała zmarł, a wkrótce pochowany został na cmentarzu w Rudniku nad Sanem<sup>61</sup>.

### Streszczenie

Artykuł ma charakter krótkiej biografii i przedstawia sylwetkę księdza Ludwika Hupkały – jednego z najaktywniejszych duszpasterzy, który pełnił swoją posługę w parafii w Rudniku nad Sanem. Ksiądz Ludwik Hupkała był określany przez władze komunistyczne jako jeden z niepokornych, a jego inicjatywy podejmowane w celu krzewienia wiary katolickiej, religijnym wychowaniu dzieci i młodzieży oraz bojkotowaniu przedsięwzięć władz, znalazły pełne uznanie wśród społeczności dekanatu rudnickiego, którego dziekanem był od 1963 roku, oraz innych placówek parafialnych w których pracował.

Tekst powstał na podstawie źródeł archiwalnych znajdujących się w zbiorach Archiwum Archidiecezjalnego w Przemyślu, Archiwum Państwowego w Rzeszowie i Przemyślu oraz Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Rzeszowie.

<sup>57</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Pismo ks. Ludwika Hupkały do Kurii Biskupiej z dnia 28 VII 1971; AAP, Tp. ks. Hupkały, Pismo ks. Ludwika Hupkały do Kurii Biskupiej z dnia 3 IX 1973; AAP, Tp. ks. Hupkały, Pismo ks. Ludwika Hupkały do Kurii Biskupiej z dnia 13 V 1975.

<sup>58</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Informacja Kurii Biskupiej w Przemyślu z dnia 23 VI 1979 r.; AAP, Tp. ks. Hupkały, Pismo Kurii Biskupiej w Przemyślu z dnia 30 VIII 1979 r..

<sup>59</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Zaświadczenie z dnia 20 VI 1985 r.

<sup>60</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Zaświadczenie z dnia 25 I 1988 r.

<sup>61</sup> AAP, Tp. ks. Hupkały, Informacja z dnia 11 X 1995 r.; Z. Chmielowiec, dz. cyt., s. 272.



**Father Ludwik Hupkała 1912-1995****S u m m a r y**

The article has a character of a short biography and presents the profile of father Ludwik Hupkała – one of the most active priests who ministered to a parish in Rudnik on the San River. Father Ludwik Hupkała was defined by the communist authorities as one of the insubordinates. His initiatives taken in order to propagate Catholic faith, religious education of children and youth, and to boycott authority ventures gained full recognition among the community of Rudnik deanery, whose dean he was since 1963, and other parish facilities where he worked.

The text was written on the basis of the archive sources found in the collection of Archdiocesan Archives in Przemyśl, State Archives in Rzeszów and Przemyśl and the Archive of the Institute of National Remembrance, Rzeszów branch.



## KOŚCIÓŁ JAKO PRASAKRAMENT OBECNOŚCI CHRYSYUSA W ŚWIECIE W TEOLOGICZNEJ WIZJI YVESA CONGAR'A

### Wstęp

Żyjąc w Kościele i żyjąc Kościołem, w czasach nam współczesnych wielokrotnie doświadczamy, jak profetyczna wizja posoborowej eklezjologii z jednej strony przyniosła czcigodny zwrot ku obrazom biblijnym oraz teologii ojców, z drugiej, jak w niektórych miejscach została źle zrozumiana i mimo wszystko aplikowana, przynosząc spustoszenie<sup>1</sup>. Jednym z takich teologów, którzy starali się promować autentyczną wizję Kościoła doby posoborowej, był ojciec Yves Congar, który nie tylko należał do grupy konsultorów Komisji Teologicznej przygotowującej wielki Sobór Watykański II, ale i do grona promotorów soborowej myśli z jej ponadczasowym przesłaniem<sup>2</sup>. Ta jego głęboka wizja teologiczna Kościoła wynikała najpierw z trudnych wojennych doświadczeń, gdy namacalnie przekonał się, iż wspólnota zbawienia w Chrystusie jest w wyjątkowy sposób *sacramentum salutis* dla poranionego w dobie powojennego spustoszenia człowieka<sup>3</sup>. Rozumiał to doświadczenie przez swoją drogę żołnierskiej służby w wielu chwilach zagrożenia życia; rozumiał to doświadczenie szczególnie w czasie, gdy trafił do niewoli niemieckiej, a jego życie właściwie było permanentnie zagrożone<sup>4</sup>. Trudny czas paradoksalnie przyczynił się do ukształtowania w jego późniejszym dorobku naukowym śmiałej, dojrzałej i ponadczasowej teologii Kościoła, która – mimo upływu

---

<sup>1</sup> Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne; L'Éclésiologie du Haut Moyen-Age*, Paris 1968, s. 234-345.

<sup>2</sup> A. Skowronek, Yves Congar, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 72-80.

<sup>3</sup> R. Szmydki, *Geneza szkoły Le Saulchoir*, „Rocznik Teologiczny KUL” 37 (1990), z. 2, s. 85-100.

<sup>4</sup> A. Skowronek, dz. cyt., s. 72.

czasu – znajduje swoją recepcję także i w czasach nam współczesnych<sup>5</sup>. „W swoich powojennych publikacjach domagał się odnowy myśli teologicznej, co ściągnęło na niego, podobnie zresztą jak i na innych teologów z kręgu tzw. *nouvelle theologie*, restrykcje natury dyscyplinarnej. By przetrzymać ten okres, zajął się pracą badawczą, najpierw w Jerozolimie (1954, Instytut Biblijny), potem był Rzym (1955), a następnie Cambridge (1956)”<sup>6</sup>. Właśnie w tym czasie został powołany przez Jana XXIII na konsultora soborowej Komisji Teologicznej i przyczynił się do powstania dokumentów Vaticanum II. Y. Congar dołożył wszelkich starań, by przełamano starą teologię Kościoła na rzecz nowego ujęcia, które miało za zadanie wprowadzić w eklezjologię świat biblijnych i patrystycznych obrazów i odniesień, które to pomagają nam po dziś dzień definiować wspólnotę zbawienia, określać jej zadania, cechy charakterystyczne, strukturę oraz teandryczny wymiar<sup>7</sup>. Congar swoją teologią Kościoła wpływał na to, iż sens istnienia Kościoła widziany tylko w jego misji na zewnątrz – *ad intra*, ustąpił miejsca modelom nowym<sup>8</sup>.

Przed Soborem Watykańskim II papież Jan XXIII pisał w encyklice *Mater et magistra*: „Matka i mistrzyni wszystkich narodów, Kościół katolicki po to został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, by wszyscy, którzy w ciągu wieków znajdują się na jego łonie i staną się jego członkami, osiągnęli pełnię doskonałego życia i zbawienia. Tak więc, zadaniem Kościoła świętego jest przede wszystkim prowadzenie dusz do świętości i zapewnienie im uczestnictwa w dobrach niebieskich” (nr 6). W tej przedsoborowej wizji Kościół, lud zbawienia, jawił się jako łódź, która właściwie niesie jedyny ratunek od zguby wiecznej tym, którzy za życia zdążą do niej wsiąść, ale i tym, którzy po drodze ku życiu wiecznemu z niej nie wypadną<sup>9</sup>. Nauczanie soborowe wnosi w tę definicję wyraźną korektę, w myśl której jest Kościół sensem dla całego świata i ma powszechne posłannictwo. Istotą takiego Kościoła jest przedłużanie posłannictwa samego Chrystusa, który w Kościele i przez Kościół niesie światłość ewangelii wszystkim ludziom<sup>10</sup>. „Dlatego jest Kościół w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, a także jedności całego rodzaju ludzkiego. W jego posłannictwie chodzi o to, aby wszyscy ludzie złączeni dziś ściślejszymi więzami społecznymi, kulturalnymi, technicznymi, osiągnęli pełną jedność również z Chrystusem...” (KK, nr 1). A zatem autentycznym sensem wspólnoty Kościoła jest służba

<sup>5</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 268nn.

<sup>6</sup> A. Skowronek, dz. cyt., s. 72.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, tłum. L. Balter, Poznań – Warszawa 1990, s. 13.

<sup>8</sup> A. Melloni, *Yves Congar à Vatican II. Hypotheses et pistes de recherche*, w: *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, red. A. Vauchez, Paris 1999, s. 117-164.

<sup>9</sup> Y. Congar, *Teolog na wygnaniu*, tłum. M. Romanek, Poznań 2008, s. 37nn.

<sup>10</sup> J. P. Possua, *Signification théologique de quelques retours sur le passé dans l'oeuvre d'Yves Congar*, w: *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, red. A. Vauchez, Paris 1999, s. 102.

dziełu zbawienia człowieka, jak podkreślił to bł. Jana Paweł II w swojej programowej encyklice *Redemptor Hominis*<sup>11</sup>.

Dlatego odnowiona posoborowa eklezjologia tak chętnie przypomina, że Kościół jest rzeczywistością złożoną z pierwiastka ludzkiego i boskiego<sup>12</sup>. Bierze swe źródło w odwiecznym Kościele Trójcy Przenajświętszej boskich osób, które zjednoczone w niemającej początku ani końca idealnej i wiecznej miłości, wdzięczności, komunikacji międzysobowej (por. *perichoreza – circumincesso*), stają się boskim źródłem teandrycznej struktury Kościoła<sup>13</sup>. I w tym względzie Y. Congar stawał w szeregu teologów Kościoła, którzy tę złożoną wizję wspólnoty zbawienia promowali czy wręcz urzeczywistniali w świecie<sup>14</sup>. W perspektywie tej wizji nie można ograniczać się w ujmowaniu Kościoła jedynie do jakiegoś jednego modelu czy obrazu. Wszystkie one na swój sposób traktowane łącznie, zdolne są ukazać coś z tej bogatej rzeczywistości, jaką jest dla człowieka i świata Kościół Chrystusowy<sup>15</sup>.

Y. Congar był jednak świadomy, że tak szeroko ujmowana rzeczywistość Kościoła nie może być pozbawiona pewnej określonej metodyki i definicji<sup>16</sup>. Z drugiej strony, jako uczestnik i ojciec Soboru Watykańskiego II zdawał sobie sprawę, że nie wszystko to, co stanowiło inspirującą myśl *Vaticanum II* znalazło ostatecznie swoje miejsce w oficjalnych dokumentach soborowych<sup>17</sup>. Dlatego po zakończeniu soboru mawiał, że epokowe wydarzenie, jakie dopełniło się w dziele Soboru Watykańskiego II było nie punktem dojścia, lecz raczej otwarciem i początkiem wykwitnięcia nowej myśli eklezjologicznej<sup>18</sup>. Stąd traktował wszystko to, co podawał i ujmował zakończony sobór, jako punkty do nowych poszukiwań, dyskusji, źródło teologicznej inspiracji, czy wręcz prowokujące pytania. Słynny stał się w tym względzie pogląd Congara, że prawdziwym niebezpieczeństwem dla myśli soborowej jest przekonanie, iż wszystko zostało już osiągnięte. Gdy tym czasem i świat, i Kościół w świecie codziennie stają się na nowo<sup>19</sup>. W duchu tej teologii Y. Congar uważał, że odnowa Kościoła winna iść przez odnowę eklezjologii. Stąd należy iść przez ciągle żywe źródła Tradycji, szukając sensu i oblicza Kościoła<sup>20</sup>. „Trzeba odnowić u źródeł nie tylko naszą ideę i nasz sposób przedstawiania Kościoła, ale też ideę Boga, Boga Żywego i odpowiadającą jej ideę wiary”<sup>21</sup>. Świa-

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 1979, nr 6.

<sup>12</sup> Y. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, red. B. Bejze, Poznań 1967, s. 23-213.

<sup>13</sup> M. Rusecki, *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1997, s. 103.

<sup>14</sup> J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice 2001, s. 230.

<sup>15</sup> H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 59.

<sup>16</sup> Y. Congar, *Poszukiwanie musi trwać nadal*, „*Więź*” 9 (1966), nr 7-8, s. 106.

<sup>17</sup> L. Bouyer, *Kościół Boży*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977, s. 164-176.

<sup>18</sup> Y. Congar, *Kościół żywy*, „*Novum*” (1974), z. 1, s. 13-15.

<sup>19</sup> W. Szymona, *Yves Congar – teolog w służbie Ludu Bożego*, „*Znak*” 25 (1973), s. 47-61.

<sup>20</sup> Y. Congar, *Dlaczego kocham Kościół?*, „*W drodze*” 1 (1973), s. 13-15.

<sup>21</sup> Y. Congar, *Sobór a przyszłość Kościoła*, „*Więź*” 5 (1962), nr 4, s. 30; por. S. Grzechowiak, *Kościół kim jesteś?*, Gniezno 2002, s. 9.

domy brzemiennej treści utajonych w ikonie soborowej definicji Kościoła, Yves Congar zdawał sobie sprawę, że będący sakramentem braterstwa, jedności, nadziei, wyzwolenia, wspólnoty, zbawienia, Kościół jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK nr 1).

### 1. Kościół, teandryczność w drodze

W tak bogato i różnorodnie ukształtowanej rzeczywistości, jaką jest Kościół, mamy wiele obrazów i modeli, które powtórnie przypominał sobór, powracając swą myślą do źródeł chrześcijańskiej myśli teologicznej. Różnorodność teologii Kościoła nie stanowi o jej słabości, lecz wręcz odwrotnie, o jej ponadczasowym uniwersalizmie. Dlatego pośród różnych ujęć teologia Kościoła dopracowała się wielu ważnych definicji istoty wspólnoty zbawienia, z których każda podkreśla określony walor<sup>22</sup>. Mimo tej wielkiej różnorodności ukazującej szerokie spektrum definiowania Kościoła poczynawszy od wizji protologicznej, instytucjonalnej, przez teandryczną, historiozbawczą, sakramentalną, wspólnototwórczą, kerygmatyczną, charyzmatyczną, liturgiczną, pnemahagijną, eucharystyczną, apologetyczną, mariologiczną, ekumeniczną, czy personalistyczną<sup>23</sup>. Mimo tej ogromnej rozpiętości myśli i ujęć, która przecież ciągle jednak nie wyczerpuje całości teologii Kościoła, jest to ciągle ten sam i jedyny Kościół!

We wszystkich wspomnianych ujęciach zauważyć można napięcie pomiędzy wektorem ludzkim i boskim w jednym Kościele Chrystusa<sup>24</sup>. Dlatego skłonny do dość jasnych walorów teologii wschodniej Congar, jest świadom, że wspólnota Kościoła jawi się jako wspólnota ludzi, pośród których działają boskie energie, włączające nas w odwieczne życie Trójcy Przenajświętszej<sup>25</sup>. To w tym centrum – jądrze wszechświata, wszelkiego stworzenia, widzi Kościół swój protologiczny początek, który otrzymał od Boga widzialną szatę najpierw w tzw. judaizmie, a następnie w otrzymanej od Boga nowej szacie związanej z ówczesnym światem, pośród którego objawił nam Bóg swoje najpiękniejsze oblicze w ikonie boskiego Syna Jezusa Chrystusa<sup>26</sup>. W tym świetle Congar powołuje się na *Prefację na Boże Narodzenie*, której autorstwo jest dziś przypisywane św. Grzegorzowi Wielkiemu, a której słowa oddają tę wielką myśl teologiczną. Czytamy w niej następujące słowa: „Albowiem przez tajemnicę Wcielonego Słowa zajaśniał oczom naszej duszy nowy blask Twojej Światłości, abyśmy poznając Boga w widzialnej postaci zostali

---

<sup>22</sup> Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 51nn, szczególnie: *Różne nurty eklesjalne, ujmujące Kościół*.

<sup>23</sup> Tamże, s. 51nn.

<sup>24</sup> C. Geffré, *Jezus prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek*, „W drodze” 5 (1977), nr 12, s. 37nn.

<sup>25</sup> Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001, s. 141.

<sup>26</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 81.

przezeń porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych<sup>27</sup>. To Chrystus łączy w sobie dwa wektory: boski i ludzki. Mając to w świadomości, wiemy, że Bóg przemawiał do swego ludu od dawna. Czynił to przez umiłowanych: patriarchów, przywódców, prawodawców, kapłanów, proroków, sędziów, królów, i nadal czyni to przez swoich umiłowanych<sup>28</sup>. Pozwala nam to stwierdzić, iż patrząc na historyczny rozwój tego boskiego samoobjawienia się ludowi wybranemu, proces ten dokonuje się nadal od cudownego Wcielenia boskiego Syna i przybiera coraz to szersze kręgi doskonałego udzielania się Boga w Chrystusie ludzkości. Dlatego chętnie przytaczał sekwencję św. Leona, który mawiał „Bóg we własnej naturze niewidzialny, stał się widzialny w naszej”<sup>29</sup>.

Podobnie wypowiedział się św. Ignacy Antiocheński – przytaczany przez Congara – który mawiał: „Niewiedza została rozproszona, dawne królestwo obalone, kiedy Bóg objawił się w postaci człowieka dla nowości życia wiecznego”<sup>30</sup>. Stąd wolno dziś powiedzieć, że biorąc pod uwagę teandryczny wymiar wspólnoty Kościoła, Y. Congar identyfikuje się z ujęciem totalnego objawienia się Boga w osobie Jezusa Chrystusa dla dokonania zbawienia, będącego nieustannie w czynnym stanie aż do dnia chwalebnej Paruzji<sup>31</sup>. W takiej wizji boskie Wcielenie Zbawiciela z Jego chwalebną Paschą dokonało się przez ludzką naturę, ze względu na człowieka, po to, by dać ludzkości odkupienie<sup>32</sup>. Doniosłość tego ujęcia widział Congar w liturgii Bożego Narodzenia. Jego zdaniem właśnie w tej uroczystości Kościół przyjmuje historyczny sakrament Wcielenia, otwierając sobie drogę ku jego ostatecznemu przeznaczeniu w zjednoczeniu z Bogiem, jak sądzi przytaczany przez naszego teologa Eugène Flicoteaux<sup>33</sup>. Liturgia Kościoła podjęła w swym bogactwie hymn anielski proroka Izajasza (*Trishagion*, Iz 6,1-6), do którego dodano już od najwcześniejszych czasów apostołskich wyjęty z *Psalmów* dodatek „błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie” (Ps 118, 26; por. J 12,13). W tym przejmującym hymnie Kościół jest świadom, że Bóg już ostatecznie przyszedł w swoim Synu do ludzkości oraz że przyjdzie raz jeszcze, gdy dopełnią się dzieje zamierzone przez Ojca. Kościół przypominając wizję Izajasza podkreśla też wizję, iż ten wyjątkowy prorok oglądający Jahwe w świątyni, miał już wizję Chrystusa (por. J 12,41). W takim spojrzeniu, od Wcielenia Bożego Syna i Jego chwalebnej Paschy Bóg zamieszkał w ciele uwielbionego Chrystusa, w Kościele, który odnawia swoje oblicze poprzez przyjmowanie najświętszej Eucharystii<sup>34</sup>. Ostatecznie rzeczywisto-

---

<sup>27</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich, Prefacja o Narodzeniu Pańskim nr 3, Chrystus światłością*, Poznań 2009, s. 112\*.

<sup>28</sup> Y. Congar, *Le Mystère du Temple*, Paris 1951, s. 310-342.

<sup>29</sup> Tenże, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 343.

<sup>30</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata...*, s. 343.

<sup>31</sup> Tenże, *Katolicyzm odmłodzony i otwarty. Bilans i perspektywy*, „Kierunki” 11 (1966), nr 6, s. 4nn.

<sup>32</sup> Tenże, *Chrystus w ekonomii zbawienia*, „Znak” 19 (1967), nr 11, s. 1370.

<sup>33</sup> E. Flicoteaux, *La mystère de Noël*, „La Vie Spirituelle” 7 (1922), s. 281-305.

<sup>34</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 347.

ścią doskonałą opisującą nam obecność żywego Boga we wspólnocie Kościoła jest widzenie Go jako tego, „który jest, który był i który przychodzi” (Ap 1,8). Bóg obecny jest w osobie Jezusa Chrystusa, swojego jedyne Syna, który wcieliwszy się w postać człowieka, uczynił z natury ludzkiej narzędzie zbawienia. W „Nim bowiem mieszka cała Pełnia: bóstwo na sposób ciała” (Kol 2,9). Znamiennym jest dla nas fakt, że Wcielenie dokonuje się w historii ludzkiej, którą wybrał Bóg dla dokonania wszystkiego w Chrystusie; dla udzielenia ludzkości owej Pełni, o jakiej wspomina nam *List do Kolosan*. W świetle tej Pełni jawi się Kościół jako instancja, która nieustannie czuwa nad kierunkiem ukazanym nam w Chrystusie. Kościołowi nie chodzi o wyzwolenie człowieka (tu konflikt z pewnymi nurtami teologii wyzwolenia), ale o rzeczywiste zbawienie (uzdrowienie) człowieka. W takim kontekście zbawienie jest ową Pełnią, ku której nieustannie dąży Kościół w Chrystusie, a która nabierze swej ostatecznej głębokości i wyrazistości w powtórny przyjsciu Chrystusa<sup>35</sup>. Jest zbawienie ową Pełnią, której treść przewyższa wszelkie cząstkowe ludzkie wyzwolenia<sup>36</sup>. I jest ono zawsze po stronie przyszłości, po stronie teologicznej futurologii, bowiem autentyczna Pełnia wszystkiego objawi się w przyszłościowym spotkaniu ludzkości z Bogiem Trójcy Świętej<sup>37</sup>. W takim świetle odkupienie dokonujące się przez, w i z Chrystusem w Kościele, jest darem wiecznego przymierza ofiarowanego nam przez Boga w Chrystusie oraz jest przybraniem nas za dzieci Boże (córci i synów Bożych w Chrystusie). Całkowite oddanie się Chrystusa posłusznego woli Ojca aż po śmierć i zmartwychwstanie, sprawiło, że Jezus nie zatrzymał niczego dla siebie, ale oddając bez reszty swojego ducha w ofierze krzyżowej sprawił, że posłany nam przez Ojca Duch Boży ożywił Jego Ciało, którym jest Kościół<sup>38</sup>. W nurcie takiej eklezjologii, odkupienie prowadzi nas ku nadprzyrodzonemu czy wręcz boskiemu przeznaczeniu człowieka, którego Y. Congar nazywa „szczytem i królem” otaczającego nas świata<sup>39</sup>.

Dlatego nasz teolog twierdzi, iż nie można zrozumieć Kościoła przez pryzmat zasad formalnych, instytucjonalnych, socjologicznych, materialnych itp.<sup>40</sup> W takim ujęciu należałoby stwierdzić, że jedność boskiej zasady formalnej oraz ludzkiej zasady materialnej splatają się w teologicznej wizji rzeczywistości bosko-ludzkiej – teandrycznej<sup>41</sup>. Stąd słowo „Kościół” nabiera właściwego i pełnego znaczenia jedynie w perspektywie teandrycznej (bosko-ludzkiej)<sup>42</sup>, gdy widzi się utworzony ze wspólnoty ludzkiej tych, którzy otrzymali od Chrystusa boski dar Wcielenia

---

<sup>35</sup> Tenże, *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 166.

<sup>36</sup> Tamże, s. 166.

<sup>37</sup> L. Bouyer, *Kościół w Tajemnicy Chrystusa w świetle obrad Soboru Watykańskiego II*, w: Tenże, *Kościół Boży. Mistyczne ciało Chrystusa i świątynia Ducha Bożego*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977, s. 164-178.

<sup>38</sup> P. Cormier, *Ta choroba nie zmierza ku śmierci*, „*Communio*” 9 (1989), nr 2, s. 115.

<sup>39</sup> Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 170.

<sup>40</sup> J. Bosch, *A la escucha del cardenal Congar*, Madrid 1994, s. 32-56.

<sup>41</sup> G. Alberigo, *Réforme et unité de l'Église*, w: *Cardinal Yves Congar*, red. A. Vauchez, Paris 1999, s. 9-25.

<sup>42</sup> J. Famerée, *Formation et ecclésiologie du 'premier' Congar*, w: *Cardinal Yves Congar*, red. A. Vauchez, Paris 1999, s. 51-70.



i chwalebne Zmartwychwstania, dający początek nowemu życiu wedle nowej zasady bycia, działania i organizacji – mistyczne Ciało Chrystusa, chwalebne Baranka Paschalnego, którego zbawcze dzieło dało nowy początek stworzenia i ludzkości<sup>43</sup>. Perspektywa ta pozwala nam spojrzeć na całą ludzkość w zupełnie innym wymiarze. Jest nim nowe życie w Chrystusie naszym Bracie i Odkupicielu<sup>44</sup>.

W świetle takiego teandrycznego ujęcia możemy zauważyć, jak *Ecclesia* – wspólnota zbawienia bierze swe boskie pochodzenie już w momencie zaistnienia stwórczego dzieła świata i człowieka<sup>45</sup>. Wolno nam dziś powiedzieć, że preegzystencję teandrycznego Kościoła można widzieć w boskim umyśle i w stworzeniu świata, co potwierdzają nam Hermas, Arystydes, czy św. Justyn<sup>46</sup>. Stąd przyjęło się postrzegać Kościół stworzenia, w którym nadana człowiekowi eklezjalna natura (wspólnotowa), stanowi właściwą preambułę przyszłościowego teandrycznego Kościoła Chrystusowego. Nie dziwi nas zatem fakt, że w objawieniu związek Adama i Ewy (prarodziców) został ustanowiony przez Boga, jako prefigura przyszłego związku Chrystusa z Kościołem. Ich zjednoczenie (comunio), bł. Jan Paweł II nazwał pierwotnym i jedynym sakramentem pra-ekonomii sakramentalnej, pra-ekonomii zbawienia człowieka. Ich jednocząca miłość miała przenosić w kolejne pokolenia ludzi ów sakrament stworzenia nadany przez Stwórcę, aby wszyscy mogli korzystać z owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Boga<sup>47</sup>. Gdy ten prapierwotny sakrament stworzenia naruszył grzech człowieka, pierwotna wspólnota osób straciła swą nadprzyrodzoną moc i przestała być figurą przyszłościowego związku Chrystusa z Kościołem<sup>48</sup>. I właśnie w tym historycznie początkowym jeszcze momencie dziejów historii zbawienia, reakcją Boga na zniszczoną wspólnotę ludzką było zwołanie ludu Bożego, zwołanie pra-Kościola. Teologia nazwała ten pierwotny Kościół nazwą „*Ecclesia ante legem*” – „Kościoła przed prawem”<sup>49</sup>. Kolejną odsłoną prowadzącą nas ku najgłębszej wizji Kościoła jest epoka zapoczątkowana powołaniem patriarchy Abrahama. Ten epokowy moment w dziejach Objawienia się Boga, ukazuje nam Stwórcę jako wewnętrznego, przyjacielskiego rozmówcę, w dyskusji, z którym Patriarcha otwiera się na Jego oddziaływanie, ufa mu bez końca, i postanawia porzucić dotychczasowe swe życie, by pójść ku nieznannej ziemi. Ten czas w świetle eklezjologii nazywany jest czasem „*Ecclesia sub legem*” – „Kościoła pod prawem”<sup>50</sup>. I dopiero najpełniejsza realizacja wszystkich Bożych zapowiedzi w perspektywie ewoluującego Kościoła jest widoczna w chwili Wcielenia i Paschy Chrystusa, od których to wydarzeń rozpoczy-

---

<sup>43</sup> Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 170.

<sup>44</sup> Tenże, *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1999, s. 24-68.

<sup>45</sup> A. Melloni, *Yves Congar à Vatican II...*, s. 117-164.

<sup>46</sup> A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 312-318.

<sup>47</sup> Tamże, s. 366-371.

<sup>48</sup> Tamże, s. 378-396.

<sup>49</sup> Tamże, s. 291-378.

<sup>50</sup> A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 291-378

na się czas życia „*Ecclesia sub gratia*” – „Kościoła pod łaską”, który w swej teandrycznej strukturze jest dla człowieka urzeczywistnieniem Królestwa Bożego<sup>51</sup>.

## 2. Kościół będący posłaniem

Od powyżej zdefiniowanej teandrycznej istoty Kościoła, Y. Congar przechodzi w swej eklezjologii do zadań, misji, roli Kościoła w otaczającym nas świecie<sup>52</sup>. Misję Kościoła słowami ekonomii sakramentalnej wyraża ujęcie *Konstytucji o Kościele*, która stwierdza wprost, iż jest „powszechnym sakramentem zbawienia” (nr 1, 9, 48). Na tej płaszczyźnie Kościół jest powołanym posłannictwem samego Chrystusa, by nieść wcielone w Chrystusie zbawienie<sup>53</sup>. Jest aplikowanym ludzkości *medicamentum* zdolnym uobecnić zbawcze działanie Chrystusa. Z tej aplikacji wynika, że ustanowiony przez Chrystusa Kościół jest w swej naturze jednym, świętym, kapłańskim, prorockim, misyjnym, apostołskim, sobornym ludem Bożym<sup>54</sup>. W kontekście misji, powołania, posłannictwa Kościoła, Y. Congar powołuje się na teologię Dekretu o działalności misyjnej Kościoła. Zwraca uwagę na treść powołania, jakie od Chrystusa otrzymali apostołowie, mający odtąd nieść orędzie zbawienia do świata<sup>55</sup>. Treść tego powołania zgodna jest z nadprzyrodzoną ontologiczną naturą Kościoła<sup>56</sup>. W tym kontekście posłannictwo uczniów odnosi się do dwóch aspektów: po pierwsze do misyjnego nakazu Chrystusa i związanego z nim wspólnego wezwania oraz do odpowiedzialności za rozprzestrzenianie się i promieniowanie chrześcijaństwa<sup>57</sup>. W świetle tych dwóch zasadniczych prerogatyw, Dekret podaje jeszcze cztery przyczyny dla których Kościół ze swej istoty ma obowiązek wypełniać posłannictwo, powołanie, aby nieść Chrystusa światu. Wśród wspomnianych na pierwszym miejscu należy zauważyć, że posłannictwo Kościoła uskutecznia się jego działalnością. „Kościół posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszony łaską i miłością Ducha Świętego” wszystko, czyni dla wypełnienia nakazu Zbawiciela, by wszystkich ludzi dobrej woli doprowadzić do źródeł zbawienia. Następnie, „Kościół staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi czy narodów”, co zakłada otwartość dla każdego człowieka, bez względu na jego rasę, pochodzenie, status społeczny, duchowe oblicze. Po czym dodaje, „aby ich doprowadzić”, co stanowi najważniejsze przesłanie misyjnego powołania wspólnoty Kościoła. A wszystko po to, by człowiekowi udostępnić bogactwo „wiary, wolności i pokoju

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata...*, s. 24.

<sup>53</sup> Tenże, *Moja droga w teologii laikatu i posługiwań*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytania człowieka*, red. J. Badeni, Poznań 1974, s. 231.

<sup>54</sup> Tamże, s. 231.

<sup>55</sup> M. Straszewicz, *Misja świeckich w Kościele według Y. Congara*, „*Annalecta Cracoviensia*” 10 (1978), s. 330.

<sup>56</sup> J. Szlaga, *Ontyczne podstawy arcykapłańskiej misji Jezusa (Hbr 1,1-3,6)*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 19 (1976), nr 4, s. 11.

<sup>57</sup> J. Perszon, *Misyjna natura Kościoła*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 801-804.

Chrystusowego przez przykład życia, głoszenie słowa oraz przez sakramenty święte i inne środki łaski<sup>58</sup>, mówi posoborowy dokument o misyjnym zaangażowaniu Kościoła<sup>58</sup> (DM nr 5). Kościół w swej teologii winien nieustannie przypominać sobie i innym ludziom dobrej woli, że aby skutecznie nieść dziś Chrystusa ku współczesnemu światu, należy schodzić prostą drogą ku człowiekowi<sup>59</sup>. Tylko droga autentycznej *kenozy*, na wzór Mistrza z Nazaretu, zdolna jest przybliżyć człowiekowi zbawienną perspektywę Królestwa Bożego<sup>60</sup>. Dla Congara logika definicji posłannictwa Kościoła jest jedna, ale wynika z dwóch przesłanek. Na pierwszym miejscu z duchowej sytuacji człowieka, dla którego ewangelia zawsze jest wyzwoleniem i wezwaniem na drogę Bożej radości i pokoju. Po drugie, z apostoelskiej aktywności Kościoła, która w każdej epoce i w każdym czasie angażuje wszystkie swoje siły w posłudze głoszenia Chrystusa w otaczającym nas świecie. Już na tamtym etapie dopiero co ukształtowanej i promulgowanej myśli soborowej, Y. Congar przypominał, że przestrzenie misyjne działalności Kościoła należy widzieć nie tylko na zewnątrz ludu Bożego, ale także od wewnątrz wspólnoty, jaką jest Kościół<sup>61</sup>. W tak postrzeganej rzeczywistości widział on także na kontynentach od wieków ewangelizowanych, jak np. Europa, zaistnienie stref misyjnych i środowiska ludzkiego, któremu Ewangelia nadal jest obca. Dla Congara specyficznym celem misyjnego powołania Kościoła jest powszechne udostępnienie sakramentu zbawienia, jakim jest Kościół. Cała misyjna doktryna Kościoła opiera się na Tradycji i Urzędzie Nauczycielskim<sup>62</sup>. Jeśli dokumenty soborowe zaznaczają, że podstawową kwestią działalności misyjnej jest zakorzenienie Kościoła, to nadrzędne działanie zakłada zwiastowanie ewangelii Chrystusa, nawrócenie, doprowadzenie do źródeł zbawienia<sup>63</sup>. Stąd dla naszego teologa dokonuje się to w przestrzeni pomiędzy *plantare Ecclesiam* oraz *fundare Ecclesiam*, ale poprzez *praedicare Evangelium*<sup>64</sup>. Uważa, że nauczanie papieskie po encyklice Benedykta XV *Maximum illud* z dnia 30 listopada 1919, zwraca uwagę, iż misyjne zakorzenienie Kościoła lokalnego jest najważniejszym celem misji Kościoła, łączącym w swej treści głoszenie Ewangelii, nawrócenie, czyli przyjęcie orędzia chrystusowego oraz zakorzenienie lokalnej wspólnoty<sup>65</sup>. Congar jest przekonany, że wielkim scholastykom poruszającym zagadnienie misyjnej działalności Kościoła chodziło przede wszystkim o zakorzenienie Kościoła, który będzie kimś, kto rozkrzewia wiarę i o nią zabiega. W tej koncepcji, aby założyć Kościół, należy szerzyć wiarę w mocy spr-

---

<sup>58</sup> Y. Congar, *Zasady doktrynalne (DM 2-9)*, przekł. I. Pluszczyk i B. Wodecki, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak, Płock 1981, s. 89.

<sup>59</sup> Y. Congar, *Zasady doktrynalne...*, s. 90.

<sup>60</sup> Tenże, *Dzisiejsze problemy*, „*W drodze*” 5 (1977), nr 10, s. 10.

<sup>61</sup> Y. Congar, *Kościół jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 67nn.

<sup>62</sup> G. Philips, *History of the Dogmatic Constitution on the Church*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, red. H. Vorgrimler, t. 1. Londyn-Freiburg 1966, s. 105-137.

<sup>63</sup> Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1964, s. 37.

<sup>64</sup> Tenże, *Zasady doktrynalne (DM 2-9)...*, s. 101.

<sup>65</sup> Tenże, *Atheismus und Gottes Verborgenheit. Geist und Heiliger Geist. Zeit und Ewigkeit*, Freiburg 1982, s. 39-77.

wowanej Eucharystii i ekonomii sakramentalnej. Z drugiej strony myśl soborowa zostaje wyraźnie uszczegółowiona, gdyż misyjną troskę adresuje w pierwszym rzędzie do prezbiterów całego Kościoła. Nawiązując do dokumentów soborowej odnowy, Y. Congar nauczał, że Sobór Watykański II, włączając głoszenie słowa w czynność liturgiczną, wyszedł poza określanie posługi kapłańskiej samym szafarstwem ofiary eucharystycznej i kapłana przedstawił przede wszystkim jako przeznaczonego do głoszenia słowa, śladami apostołów<sup>66</sup>. W podobnym duchu wypowiedział się J. Ratzinger, gdy stwierdził, iż nie ofiara Mszy św. jest na pierwszym miejscu racją kapłaństwa, ale gromadzenie, zwoływanie, ludu Bożego, co realizuje się przez głoszenie słowa Bożego<sup>67</sup>.

Soborowa nauka nieustannie łączy ideę ewangelizacji, głoszenia Chrystusa, z dziełem zakorzenienia Kościoła<sup>68</sup>. Stąd – zgodnie z retoryką Konstytucji o Kościele i innymi dokumentami Vaticanum II – główna myśl nie ogranicza spojrzenia na Kościół jedynie w kategoriach instytucjonalnych lub pod względem bogactwa charyzmatów i łaski, lecz widzi w Kościele lud Boży wsparty o wcześniej przyjętą wiarę. I właśnie tak zorganizowany, ukonstytuowany, uposażony w boskie dary i łaski, jest „w Chrystusie sakramentem lub znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK nr 1). Jest to Kościół ludu Bożego, który najpierw powstaje przez wiarę, czy przyjęte przepowiadanie, a następnie umacniany bogactwem innych sakramentów pozostawionych nam przez Chrystusa<sup>69</sup>. Kościół będący powołaniem, misyjną posługą, czy posłaniem, ma nieść każdemu człowiekowi i wszystkim ludom ponadczasowe światło Ewangelii chrystusowej, na kształt wiecznego procesu rodzenia Syna w łonie Ojca w miłości Ducha Świętego.

Jednak przy całej wadze przedstawionych soborowych koncepcji, Y. Congar wiedział doskonale, że w posłaniu Kościoła i jego misyjnej działalności, przesłanki geograficzne wyprzedzane są przez społeczno-antropologiczne. Ustrzegło to myśl soborową przez ześrodkowaniem zakorzenienia Kościoła jedynie na samym Kościele (jako instytucji). Dlatego z naciskiem wielkich i znaczących ojców *Vaticanum II*, Congar podkreślał, iż sobór widzi Kościół z jednej strony całkowicie i totalnie zależny od Boga, z drugiej, jako całkowicie oddany człowiekowi<sup>70</sup>. W tym duchu nauczanie soborowe równoważy niebezpieczeństwo związane ze zbyt płytkim rozumieniem terminu *plantatio Ecclesiae*, ponad antropologicznym nachyleniem, bowiem Kościół zawsze posłany jest do ludzi, aby im zwiastować Ewangelię

<sup>66</sup> Tenże, *Związek między kultem lub sakramentem a głoszeniem słowa Bożego*, „*Concilium*” 1-10 (1968), s. 143.

<sup>67</sup> A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, Warszawa 1980, s. 37.

<sup>68</sup> Y. Congar, *Christologie Soteriologie Ekklesiologie Mariologie Gnadenlehre: Die Lehre von der Kirche: Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, t. 3, Freiburg 1971, s. 12-69.

<sup>69</sup> Y. Congar, *Zasady doktrynalne (DM 2-9)...*, s. 103.

<sup>70</sup> F. Macharski, *Cele apostołskiej działalności katolików świeckich*, „*Ateneum Kapłańskie*” 60 (1968), z. 5, s. 292.

i w ten sposób drogą nawrócenia doprowadzić ich do Chrystusa<sup>71</sup>. Tam, gdzie zakorzeniono Kościół, tam od pierwszych chwil jego istnienia rozbrzmiewa ewangelizacyjny nakaz, by każdego człowieka doprowadzić do źródeł zbawienia w Chrystusie. Stąd młode swoją historią Kościoły, nie są tylko przedmiotem działalności misyjnej, lecz także jej uprawnionym podmiotem, wnosząc swój własny wkład w życie Kościoła powszechnego<sup>72</sup>.

Proces ten wymaga podjęcia się określonych aktów, poprzez które dokonuje się dzieło ewangelizacji. I tak w dokumencie wspomniana została idea preewangelizacji, postrzeganej jako świadectwo wiary poprzedzające formalne głoszenie Ewangelii. I mimo że wprost *Dekret* nie używa tego wyrażenia, to jednak ewangelizacja jest uprzedzona konkretnymi działaniami mającymi na celu stworzenie warunków dla przepowiadania Dobrej Nowiny oraz dla zgromadzenia wspólnoty chrześcijańskiej.

Y. Congar często przypomina czytelnikom swoich dzieł, a szczególnie interpretując nauczanie soborowe związane z dziełem ewangelizacji, że ta wyjątkowa w życiu wspólnoty zbawienia płaszczyzna, ma głęboko ekumeniczne rysy<sup>73</sup>. Najpierw jasno wskazuje on na ścisły związek posługi misyjnej Kościoła z teandryczną naturą wspólnoty zbawienia. Jego ujęcie dokładnie współbrzmi z modelem podawanym nam przez Konstytucję o Kościele<sup>74</sup>. Działalność misyjna Kościoła winna być wyodrębniona od posługi duszpasterskiej i przedsięwzięć ekumenicznych. Albowiem i wymiar pastoralny, i ekumeniczny związane są ściśle z życiem Kościoła<sup>75</sup>. Dziś moglibyśmy powiedzieć, że posługa misyjna, posłannictwo misyjne Kościoła i szeroko rozumiana działalność duszpasterska, różnią się od siebie od wewnątrz swoich znaczeń. Naruszeniem granic znaczeń tych dwóch płaszczyzn byłoby – jak dostrzega Congar – przejście po założeniu Kościoła od misji do duszpasterstwa, czyli od zadania trudniejszego do przysłowiowo łatwiejszego. Głoszenie jednak Chrystusa i jego Królestwa nie zależy od łatwych przedsięwzięć, zwłaszcza w miejscach, gdzie wiara nie istnieje lub gdzie jest nieświadomiona albo nie poznana<sup>76</sup>. Dlatego właśnie wspólnota Kościoła przywiązuje tak wielkie znaczenie do ekumenizmu na płaszczyźnie duchowej, intelektualnej i praktycznej, bo dzięki tym wymiarom zbliża się zadana nam przez Chrystusa Zbawiciela w wieczniku jedność<sup>77</sup>. Ideologicznie, tym co pozwala pogodzić ze sobą realne trudności płaszczyzny misyjnej i ekumenicznej, jest głęboka lojalność względem Tradycji własnego Kościoła oraz sposób praktykowania duchowości ekumenicz-

---

<sup>71</sup> Y. Congar, *Les normes de fidélité et d'identité chrétiennes à travers l'histoire de l'Église*, w: *Église et papauté*, red. Y. Congar, Paris 1994, s. 267-281.

<sup>72</sup> B. Kominek, *Kościół po soborze*, Wrocław 2003, s. 78.

<sup>73</sup> Y. Congar, *Une, sainte, catholique, apostolique*, Paris 1970, s. 45-73.

<sup>74</sup> Tenże, *Zasady doktrynalne (DM 2-9)...*, s. 105.

<sup>75</sup> Tenże, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele...*, s. 255 i 308.

<sup>76</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa. O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy*, Kraków 2003, s. 24.

<sup>77</sup> Y. Congar, *Zasady doktrynalne (DM 2-9)...*, s. 105.

nej<sup>78</sup>. Respektowanie w miłości autentyczności wiary, nadziei i miłości własnej rodziny kościelnej winno chronić przed skutkami nowożytnego konformizmu, sentymentalizmu, hedonizmu czy egoizmu oraz stać na straży autentycznego eklezjalizmu między chrześcijańskimi wspólnotami<sup>79</sup>. Treścią działalności misyjnej jest dynamika głoszonej Ewangelii oraz świadectwo autentyczności zwiastowanego orędzia. Myśląc o tej problematyce Congar skłania się do teologii S. Levisa<sup>80</sup>, który miał powiedzieć, iż „geografia świata duchowego różni się od geografii świata fizycznego. W tej ostatniej kraje graniczą ze sobą; w tej pierwszej stykają się od środka. Tylko oziębli i obojętni w poszczególnych rejonach są najbardziej oddaleni od wszystkich innych”<sup>81</sup>.

W dalszej analizie posłannictwa misyjnego Kościoła Y. Congar powołuje się na Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* (zwłaszcza nr 6). Z dokumentu wynika jasno, że cały Kościół, w swych najbardziej partykularnych częściach, powołany jest do głoszenia w świecie Chrystusa<sup>82</sup>. Zdaniem Congara jest Kościół słowem i czytelnym znakiem we współczesnym świecie. We wspólnocie Kościoła nieustannie eklezjotwórczo działa Zbawiciel poprzez swojego Ducha, co permanentnie buduje wspólnotę ludu Bożego<sup>83</sup>. W tekście tym czytamy: „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 12,32 gr.), powstawszy z martwych (por. Rz 6,9) Ducha swego ożywił zesałał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia, siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich z sobą złączyć, a karmiąc ich Ciałem i Krwią własną uczynić ich uczestnikami swego chwalebego życia” (KK nr 48). Wyraźniej podkreśla treść misyjnego posłannictwa Kościoła nr 17 *Konstytucji*, który powołując się na Chrystusowy nakaz zawarty w Ewangelii Mt 28,18-20 uświadamia całej wspólnotie ludu Bożego: „Ten uroczysty nakaz Chrystusowy zwiastowania zbawiennej prawdy Kościół otrzymał od Apostołów, aby go wypełniać aż po krańce ziemi (por. Dz 1,8). Stąd też za swoje uznaje słowa Apostoła: «Biada mi, jeślibym nie głosił Ewangelii» (1 Kor 9,16) i dlatego nieustannie rozsyła zwiastunów, dopóki nie powstaną nowe Kościoły i same nie zaczną prowadzić dalej dzieła ewangelizacji. Duch Święty bowiem przynagla go do współdziałania, aby spełnił się skutecznie zamysł Boga, który uczynił Chrystusa źródłem zbawienia dla całego świata. Głosząc Ewangelię, Kościół zachęca słuchających do wierzenia i wyznawania wiary, przygotowując ich do chrztu, wyrwa z niewoli błędu i wciela w Chrystusa, aby przez miłość ku Niemu dorastali do pełni”<sup>84</sup>.

<sup>78</sup> J. Glazik, *La mission dans le monde d'aujourd'hui*, „*Istina*» 1 (1965), s. 76-93; por. M. J. Le Guillou, *La mission en esprit d'oecuménisme*, w: *Repenser la Mission, Semaine de Missiologie de Louvain*, Louvain 1965, s. 78-103.

<sup>79</sup> Y. Congar, *Zasady doktrynalne (DM 2-9)*..., s. 106.

<sup>80</sup> S. Levis, *Le problem de la souffrance*, Paris 1967, s. 12 (w ramach serii *Foi vivante*, t. 42).

<sup>81</sup> Y. Congar, *Zasady doktrynalne (DM 2-9)*..., s. 107.

<sup>82</sup> P. Neuner, *Eklezjologia. Traktat 7*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 229.

<sup>83</sup> Y. Congar, *Kościół jaki kocham*..., s. 49.

<sup>84</sup> Tamże, s. 40.

Stąd dla teologicznej koncepcji Y. Congara misje mają znaczenie konieczne, nie względnie lecz mocą konieczności absolutnej dla urzeczywistnienia posłannictwa, które wspólnota Kościoła otrzymała od swojego Pana i Zbawcy<sup>85</sup>. Ma to bezpośredni związek z sercem antropologii teologicznej, w świetle której człowiek – zdaniem Congara – otrzymał od Boga największy dar, jakim jest obraz i podobieństwo. Wyrazistość obrazu i podobieństwa może się w życiu istoty ludzkiej zwiększać lub zmniejszać. Zabiegając o to, by czytelność tych Bożych śladów w naszym życiu ulegała progresowi, człowiek dokonuje duchowego wysiłku. Zwiększając wyrazistość Bożego pierwiastka w swoim życiu osobistym, człowiek zwiększa wyrazistość tego pierwiastka na obliczu całej ludzkości. Wszystko po to, by przychodzący Pan wieczności zastał nas jak najlepiej przygotowanych, wychowanych i ze wszech miar wyrazistym Bożym obrazem i podobieństwem<sup>86</sup>. Usprawiedliwia to także istnienie sakramentów, dogmatów, duchowości, prawa kościelnego, wszystkie te bowiem sfery życia wspólnoty zbawienia są nam konieczne potrzebne, aby wychowywać się do ostatecznego spotkania z Bogiem<sup>87</sup>.

A zatem w świetle koncepcji Y. Congara posłannictwo Kościoła można dziś streścić w trzech fundamentalnych terminach: głoszenie nauki, święte celebrowanie sakramentów<sup>88</sup>, kształtowanie duchowości<sup>89</sup>. Wspólnota Kościoła w swej istocie istnieje dla świata po to, by świat nawracać do Boga, ale także i po to, by dla świata być sakramentem zbawienia, uzdrowienia i Bożego miłosierdzia<sup>90</sup>. Zdaniem Congara z tego wymiaru wynika aspekt ontologiczny, doksolologiczny i teologiczny życia Kościoła<sup>91</sup>. Stąd zdaniem naszego teologa ważnym sakramentalnym zadaniem Kościoła obecnego w świecie jest nieść zbawienie współczesnemu człowiekowi. W tym względzie konstytuuje zasadę, przy pomocy której widziano rolę człowieka wierzącego – będącego drogą Kościoła w świecie. Na soborze uformowano pogląd, że aby być katolikiem, należy być najpierw chrześcijaninem. Natomiast w posoborowej duchowości chrześcijańskiej określono, że aby być chrześcijaninem trzeba najpierw być człowiekiem<sup>92</sup>. Z tej płaszczyzny rozumienia posłannictwa Kościoła do świata wynika także definicja nowego spojrzenia na istotę zbawienia. Congar pyta wprost „jaki sens ma wypowiedane słowo «zbawienie»?”, skoro instytucje oraz wszelkiego rodzaju eklezjole charyzmatycznego życia Kościoła, nie są zaangażowane w troskę, a nawet walkę, by to jądro posłannictwa

---

<sup>85</sup> G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majwski, Warszawa 2005, s. 429-435.

<sup>86</sup> Y. Congar, *Kościół jaki kocham...*, s. 109.

<sup>87</sup> J. Duquesne, *O wolności poszukiwań teologicznych*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1977, s. 107.

<sup>88</sup> J. Groot, *Świat i sakrament*, tłum. K. Dembińska, „*Concilium*” 4 (1968), nr 3, s. 20.

<sup>89</sup> Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele...*, s. 160.

<sup>90</sup> A. Luneau, M. Bobiszon, *Kościół ludem Bożym*, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1980, s. 213.

<sup>91</sup> Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 18-19.

<sup>92</sup> Tamże, s. 163; por. H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, Paris 1970, s. 67.

Kościół uczynić bliskim dla każdego człowieka w świecie<sup>93</sup>. Maskujące się w świecie zewnętrzne siły stają się na tyle dominujące, że człowiek nie potrafi już samodzielnie odrzucić tego wszystkiego, co w medialnym opakowaniu wychowuje jego świadomość. Stąd chrześcijaństwo, a w szczególności a Kościół, z racji swego posłannictwa, winni odważnie i śmiało ujawniać subtelne alienację, duchowo walcząc oraz stosując profilaktykę<sup>94</sup>.

W perspektywie tego duchowego wysiłku oraz troski, świat chrześcijańskiej duchowości, człowiek wiary, winien nieustannie czuwać, by nie dać się sprowadzić do roli niewolnika grzechu, oraz stanu wyobcowana względem Boga<sup>95</sup>. Z tej perspektywy jasno możemy zauważyć, dlaczego współczesna psychoanaliza tak zdemitologizowała kształt pojęcia grzechu. Wychowując człowieka w świecie bez grzechu, zdyskredytowała jakiegokolwiek poczucie winy. W takim ujęciu Congar uczy, że grzech i wina możliwe są jedynie w świecie relacji człowieka z Bogiem. Jeśli można mówić o jakimkolwiek sensie ludzkiego grzechu i nieprawości, to tylko wówczas, gdy płaszczyzny te odnoszą się do zbawczego planu Boga, objawionego nam ostatecznie w odkupieńczym dziele Jezusa Chrystusa. Dlatego człowiek potrzebuje zbawienia, potrzebuje prorockiego upomnienia, potrzebuje duchowego uwrażliwienia, aby w Bogu objawionym w Jego boskim Synu, otrzymać pojednanie<sup>96</sup>.

W takiej optyce nasz teolog przytacza tezy Jürgena Moltmanna<sup>97</sup>, który twierdził: „Chrześcijaństwo nie powinno służyć ludzkości w tym celu, by ten świat pozostał tym, czym jest lub by był zachowany takim, jakim jest, ale by się zmienił i stał się tym, co jest mu przyobiecane”<sup>98</sup>. Kościół ma zatem wypełniać zleczone przez Boga posłannictwo w świecie i stosunku do świata, aby każdemu człowiekowi otwierać perspektywę ludu Bożego, wspólnotę Ciała Chrystusowego, charyzmatyczną świątynię Ducha Świętego<sup>99</sup>. A wszystko z myślą o uszlachetnianiu, ubogacaniu, wychowywaniu człowieka do spotkania z Bogiem<sup>100</sup>.

<sup>93</sup> Y. Congar, *Boskie wezwanie*, „*Życie i Myśl*” 18 (1968), nr 2, s. 167; por. E. de C. Homen, *Etyczne posługiwanie się władzą w życiu i w duchowości chrześcijan*, „*Communio*” 4 (1984), nr 3, s. 70.

<sup>94</sup> Tenże, *Znaczenie ubóstwa chrześcijańskiego w ramach cywilizacji dobrobytu*, „*Concillium*” 2-3 (1966-1967), nr 7, s. 189; por. M. D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1968, s. 27.

<sup>95</sup> W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 295-323; por. A. J. Heschel, *Piętno Kaina*, „*W drodze*” 29 (2001), nr 10, s. 7.

<sup>96</sup> Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 170.

<sup>97</sup> J. Moltmann, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, „*Cogitatio fidei*” 50 (1970), s. 352.

<sup>98</sup> Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 194-196 i 209; por. J. Comblin, *Sekularyzacja: mity, rzeczywistość i problemy*, „*Concillium*” 5 (1969), nr 7, s. 125.

<sup>99</sup> Tenże, *Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine*, w: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembleaux 1970, s. 40-64.

<sup>100</sup> Tenże, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 186.



### 3. Kościół będący Katedrą Ducha Świętego

Ojciec Yves Congar był świadomy, że eklezjologia Soboru Watykańskiego II celowo unikała tzw. eklezjocentryzmu<sup>101</sup>. Kościół wizji soborowej jest sakramentem zbawienia widzianym w obrazie Oblubienicy Chrystusa<sup>102</sup>. Zauważa, że tę perspektywę wielokrotnie podkreślali ojcowie, a permanentnie kontempluje ją i celebrytuje liturgia Kościoła<sup>103</sup>. W darze Wcielenia i Paschy Odkupiciela, ostatecznie dokonało się oczyszczenie z grzechu wspólnoty zbawienia<sup>104</sup>. W tym wymiarze stała się ona Oblubienicą – Wybranką boskiego Syna. Ale mimo iż zaślubiny dokonały się już w historii dziejów wszechświata, to proces oczyszczenia trwa nadal i będzie trwa aż do powtórnego przyjścia Pana. I w tym wymiarze lud Boży jawi się jako nieustannie oczyszczający się z grzechów, ale i ukochany w uwielbionym Chrystusie. Kościół zmierza więc do pełni, nieustannie będąc katedrą Ducha Świętego<sup>105</sup>. W spektrum takiego ujęcia Congar przytacza fragmenty *Apokalipsy św. Jana*, które profetycznie ukazują eschatyczne dopełnienie zaślubin Oblubienicy i Oblubieńczego Baranka Paschalnego. „Zakrólował Pan Bóg nasz, Wszechmogący. Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły gody Baranka, a Jego małżonka się przystroiła, i dano jej oblec bisior lśniący i czysty – bisior oznacza czyny sprawiedliwe świętych” (19, 8-8). „I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swojego męża” (21,2). „Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź»” (22,17). Od czasów pierwszych ojców Kościoła i wczesnochrześcijańskich pisarzy, starotestamentalną *Księgę Genesis* odczytywano właśnie w świetle apokaliptycznych wizji św. Jana. W Jezusie Paschalnym i uwielbionym dokonało się ponowne stworzenia świata i człowieka, w centrum którego Chrystus – Nowy Adam poślubia swą wybraną Nową Ewę – Kościół. Centrum tych zaślubin był najpierw sen śmierci Nowego Adama, pośród którego z przebitego boku wypłynęło prawdziwe życie dla Nowej Ewy, stworzonej przez Boga, w Chrystusie – Nowym Adamie, przez umiejscowione w boku Nowego Adama źródło sakramentalne<sup>106</sup>. Dla Congara istotne jest właśnie to, że tytuł Oblubienica z jednej strony ukazuje głęboką, miłosną jedność z Oblubieńcem, ale z drugiej strony ukazując integralną odrębność, jako osoby. I w tym kontekście służy nieustannemu przypominaniu o wierności Oblubienicy względem Oblubieńca. W tym właśnie względzie język soborowej eklezjologii zadbał o wyrażenie integralnej odrębności i korelacji (by uniknąć eklezjocentryzmu), a z drugiej strony posługując się obrazem jednego zespolonego Ciała, wymiarami tożsamości i immanentności. Pomiedzy tymi wymiarami widzenia życia wspólnoty Kościoła zachodzi istotny związek. Oblubienica, aby mogła zostać matką członków Chrystusa, winna złączyć się ze swoim Panem, by otrzymać

<sup>101</sup> Tenże, *La pneumatologie dans la teologie datholique*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 51 (1967), s. 250-259.

<sup>102</sup> Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. L. Rutkowska, t. 2, Warszawa 1995, s. 72.

<sup>103</sup> S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, „RT KUL” 22 (1975), z. 2, s. 40.

<sup>104</sup> Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego...*, s. 73.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego...*, s. 74.

od Niego życiodajną moc – Dar Ducha Świętego. Właśnie wówczas staje się ona sakramentem skutecznej i autentycznej miłości Boga, bo jest nadprzyrodzonym znakiem zbawienia. W takim obrazie zjednoczenia dokonuje się najpełniejsze urzeczywistnienie tajemnicy Chrystusa, zgodnie z tym czego nauczał św. Paweł: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała...” (Kol 2,9) i „przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął...” oraz „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napętnia wszystko wszelkimi sposobami...” (Ef 1,9.22-23). Stąd Kościół językiem soborowym nieustannie jest Oblubienicą Chrystusa, która dzięki łasce Ducha Świętego nie przestaje być sakramentem zbawienia w otaczającym nas świecie<sup>107</sup>. Nie bagatelizuje w ten sposób świadomości, że wśród wieków swego istnienia dzieci tej Oblubienicy wielokrotnie okazywały się niewiernymi, rzucając w ten sposób negatywne światło na swoją Matkę i zadaną wszystkim przez Oblubienicę drogę świętości<sup>108</sup>. Stąd Matka – Kościół nieustannie zachęca wszystkie swoje dzieci do permanentnego odnawiania i oczyszczania się, by „znanie Chrystusa jeszcze mocniej jaśniało na obliczu Kościoła”<sup>109</sup>.

Jako Oblubienica, oczekuje Kościół nieustannie na dar Bożej łaski, boskie tchnienie życia, na nieustanne zmartwychwstanie<sup>110</sup>. W tym kontekście jasno widzimy, jak wiele otrzymuje Kościół dzięki nieustannie trwającej sakramentalnej i pozasakramentalnej Pięćdziesiątnicy Ducha w Kościele<sup>111</sup>. Zesłany na wspólnotę uczennic i uczniów Pańskich Duch Jahwe, staje się źródłem odrodzenia i identyfikacji z ludem Bożym Nowego Przymierza. Dokonuje się to w autentycznej Świątyni, przed osobą prawdziwej Oblubienicy, Ciele Chrystusa<sup>112</sup>. Dlatego widzi Congar w Chrystusie wywyższonym i uwielbionym, mającym pełnię Ducha Świętego, najdoskonalszego Szafarza wszystkich sakramentów, obrzędów, sprawowanych przez Kościół, wznoszącego ku Bogu nieustanną kosmiczną epiklezę dla uświęcenia człowieka i świata<sup>113</sup>.

Dokonujące się we wspólnocie Kościoła dzieło uświęcenia człowieka ma swoje prazródło już w akcie stwórczym. Nadanie istocie ludzkiej Bożego obrazu i podobieństwa, stało się epiklektycznym uobecnieniem wielkiej ekonomii zbawienia,

---

<sup>107</sup> L. Balter, *Duch Święty w świadomości i życiu Kościoła posoborowego*, „Ateneum Kapłańskie” 65 (1973), z. 1, s. 163.

<sup>108</sup> R. E. Rogowski, *Teologiczne źródła wiary*, „Ateneum Kapłańskie” 80 (1973), z. 2, s. 261.

<sup>109</sup> Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 15; por. A. Słomkowski, *Prawda o Duchu Świętym na II Soborze Watykańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 65/80 (1973), z. 1, s. 59-73; por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 169.

<sup>110</sup> Tenże, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele...*, s. 112.

<sup>111</sup> B. Przybylski, *Duch Święty w ekonomii zbawienia*, „Ateneum Kapłańskie” 80 (1973), z. 1, s. 3.

<sup>112</sup> Y. Congar, *Teologia na Soborze*, „Więź” 10 (1967), nr 2, s. 33.

<sup>113</sup> Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. L. Rutkowska, t. 3, Warszawa 1996, s. 47.

którą doprowadził Bóg do jej Pełni w Jezusie Chrystusie<sup>114</sup>. Nasz teolog podkreśla, że tak postrzegany Kościół, zrodzony z całego kosmicznie pojętego dzieła Chrystusa, zainaugurował swoją działalność właśnie w dniu Zielonych Świąt – dniu Pięćdziesiątnicy Paschalnej i od tego dnia niesie światu zbawienie, będąc sakramentem uzdrowienia i ocalenia człowieka w Jezusie Chrystusie<sup>115</sup>. Dlatego wszelka czynność podejmowana w życiu Kościoła ma charakter epiklektyczny. Zrodzona jest w Jezusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, ale obecna w świecie dzięki pneumatologicznej mocy Ducha Pańskiego<sup>116</sup>. W ten sposób jasno nawiązuje do soborowej wypowiedzi Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w której czytamy: „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 12,32), powstawszy z martwych (por. Rz 6,9) Ducha swego ożywiiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia, siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich z sobą złączyć, a karmiąc ich Ciałem i Krwią własną uczynić ich uczestnikami swego chwalebego życia” (nr 48). Czy też w słowach: „Duch Święty bowiem przynagła go do współdziałania, aby spełnił się skutecznie zamysł Boga, który uczynił Chrystusa źródłem zbawienia dla całego świata” (nr 17)<sup>117</sup>. Dlatego w soborowej wizji Kościoła, jako sakramentu zbawienia widzi Congar nie tylko znak zbawienia, ale sakrament chrześcijaństwa<sup>118</sup>. A Duch Święty, będący – zdaniem Congara – dyrygentem symfonii jest w Kościele źródłem wszelkiego pluralizmu i jedności<sup>119</sup>. Myśląc tym tokiem rozumowania, widzi w Kościele sakrament Ducha Pańskiego uobecniający człowiekowi łaskę zbawienia<sup>120</sup>. Jednak i w tym względzie jest świadom, że nawet prorocka soborowa wizja działania Ducha Świętego, nie może stawiać jakichkolwiek granic w przyjmowaniu i otwieraniu się na Boży Dar<sup>121</sup>. Duch Pański nie zamyka się bowiem w granicach Kościoła, ale na sposób wolnego Daru przenika całe stworzenie, które odtąd staje się chwałą i uwielbieniem Boga<sup>122</sup>.

Dlatego Kościół jest dla naszego teologa jednym wielkim sakramentem, który uobecnia zbawcze Wcielone Słowo wśród ludzi<sup>123</sup>. Albowiem sensem Kościoła jest człowiek i zadanie doprowadzenia go do wspólnoty, zjednoczenia z Bogiem. Jest zatem Kościół przedłużeniem miłosierdzia Bożego, najpełniej okazanego nam w Chrystusie. Na płaszczyźnie tak pojmowanej ekonomii sakramentalnej Kościół

<sup>114</sup> P. Czyż, *Wymiar chrystologiczny i pneumatologiczny eklezjologii w pismach Yves Congara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” (1992), t. 7, s. 107.

<sup>115</sup> Y. Congar, *Potrzeba pluralizmu w Kościele*, „Tygodnik Powszechny” 30 (1976), nr 30, s. 3; Tenże, *Lokalne inicjatywy a przepisy powszechne. Wypowiedź na posiedzeniu Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie*, „Życie i Myśl” 23 (1973), nr 4, s. 135.

<sup>116</sup> Tenże, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 43.

<sup>117</sup> Tenże, *Poszukiwanie nadal musi trać*, „Więź” 9 (1996), nr 7-8, s. 105.

<sup>118</sup> Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 285.

<sup>119</sup> Y. Congar, *Potrzeba pluralizmu w Kościele...*, s. 3.

<sup>120</sup> Tenże, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, s. 310-320.

<sup>121</sup> Tenże, *Moim braciom*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998, s. 86 i 207.

<sup>122</sup> Tenże, *Dialog z niewierzącymi*, „W drodze” 6 (1978), s. 29-30.

<sup>123</sup> Tenże, *Szeroki świat moją parafią*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 2002, s. 73.

jest tajemnicą wyrażającą udzielanie łaski Bożej człowiekowi i zjednoczenie z Bogiem dokonujące się w Chrystusie. Jest bowiem Kościół darem dla świata, który niesie przesłanie Chrystusa i staje się zaczynem ewangelicznej duchowości<sup>124</sup>. Patrząc na Kościół, trzeba wprawdzie spojrzeć na Chrystusa. Z tej bowiem wizji wyrasta wspólnota zbawienia jako Katedra Ducha Świętego. Nie tylko jako duchowa przestrzeń doświadczania Ducha Pańskiego, ale jako rękojmia autentyczności naszej drogi ku Ojcu.

### Zakończenie

Gdy analizujemy dziś teologiczny dorobek tak wielkiego ojca Soboru Watykańskiego II, jakim był, a przez swoją teologiczną myśl ciągle jest Yves Congar, zauważamy, jak prorocka wizja eklezjologiczna rodziła się w poszczególnych etapach przygotowania, celebrowania, i aplikowania teologii Kościoła doby posoborowej<sup>125</sup>. Będąc uczestnikiem tego epokowego wydarzenia, Congar miał wyjątkową śmiałość do podejmowania nie tylko obserwacji, jak aplikowana była posoborowa wizja Kościoła w życie wspólnoty zbawienia, ale i do podejmowania nowych sformułowań, modyfikacji, a nawet kształtowania nowych hipotez w zagadnieniach, które w dokumentach posoborowych pozostały ciągle otwarte<sup>126</sup>. W dzisiejszej ocenie moglibyśmy śmiało powiedzieć, iż eklezjologia Congara jest jasnym przedstawieniem paradygmatu soborowej myśli o Kościele, a wsparta o gruntowną wiedzę teologiczną autora, po dziś dzień jest inspirującym źródłem poszukiwań eklezjologicznych, które zawsze stanowią opis tak bogatej rzeczywistości, jaką jest Kościół w świecie współczesnym<sup>127</sup>. Przy pomocy tak bogatej wizji teologicznych, jakie skonstruował Yves Congar, wiemy dziś ponad wszelką wątpliwość, że jedyną drogą ludu Bożego czasów nam współczesnych jest coraz głębsze wnikanie w bogactwo eklezjologii soborowej i to w ujęciu duchowym, i to w ujęciu literalnym, aby mimo silnych i agresywnych prądów sekularyzacyjnych, Kościół jawił się wszystkim jako prasakrament obecności Chrystusa Zbawiciela w świecie<sup>128</sup>. Stąd przed Kościołem trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, nieustannie stoi zadanie wprowadzania w życie, urzeczywistniania, konsekwentnego przesłania eklezjologicznego Soboru Watykańskiego II. Ponadczasowym celem wspólnoty zbawienia jest wychowywanie człowieka, przyuczanie człowieka, do życia z Bogiem, we wspólnocie z Bogiem, przygotowywanie go do spotkania z idealną komunią Trójcy Przenajświętszej w wieczności<sup>129</sup>. Im lepiej Kościół przyswoi sobie to zadanie i im lepiej będzie je pełnić we współczesnym świecie, tym częściej ziemia będzie sta-

<sup>124</sup> Tenże, *Otwarcie się Kościoła na świat*, „*Życie i Myśl*” 26 (1976), nr 4, s. 26; por. R. Guardini, *Kościół – droga do wolności*, „*W drodze*” 19 (1991), nr 7-8, s. 60.

<sup>125</sup> Y. Congar, *Sobór a przyszłość Kościoła*, „*Więź*” 5 (1962), nr 4, s. 32-35.

<sup>126</sup> Tenże, *U progu „roku wiary”*, „*Kierunki*” 12 (1967), nr 21, s. 4.

<sup>127</sup> Tenże, *Twórczy wpływ społeczeństwa i historii na rozwój chrześcijanina*, „*Życie i Myśl*” 17 (1967), nr 9, s. 26.

<sup>128</sup> Tenże, *Dialog ojców Congara i Girardiego 1960-1970: dziesięć lat decydujących dla życia Kościoła i świata*, „*Życie i Myśl*” 20 (1970), nr 3, s. 131.

<sup>129</sup> Tenże, *Duch człowieka, duch Boga*, tłum. A. Foltińska, Warszawa 1996, s. 32-37.

wać się niebem, tym częściej miłosierna wola Boga względem swego stworzenia będzie się spełniać. Boga nie można poznawać na sposób czysto akademicki i nie można poprzestać na biernym przyjęciu Jego istnienia, na podobieństwo odnotowania istnienia odległych gwiazd czy historycznych faktów. Boga poznaje się we wspólnocie zbawienia dzielącej się wiarą<sup>130</sup>. Stąd Congar zrozumiał przesłanie wiary, jako otwarcie w życiu człowieka nieograniczonego kredytu, który złożył Bóg w istocie każdego człowieka<sup>131</sup>. Z tego spojrzenia wynika prawda, iż jest Kościół niezwykle złożoną rzeczywistością, którą najogólniej możemy nazwać słowem teandryczną<sup>132</sup>. Obydwie składowe takiego ujęcia widzą we wspólnocie ludu Bożego *mysterium*, tajemnicę komunii człowieka z Bogiem. Dlatego przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, jawi się Kościół jako tajemnica przyszłego eschatycznego zjednoczenia z Bogiem. W swojej wizji Yves Congar koncentrował się na opisowo-analitycznym eklezjalnym ujęciu oscylującym wokół obrazów: ludu Bożego, mistycznego Ciała, świątyni Ducha, które stanowią jądro jego eklezjologii, a z drugiej strony odsłaniają ogromne możliwości interpretacyjne, które jako otwarte pozostawiła soborowa teologia Kościoła, abyśmy na każdym etapie jej rozwoju – w posoborowej dobie – mogli analizować ją przy pomocy współczesnych nam ujęć, tak jak to przez całe swoje twórcze życie czynił wielki kardynał Yves Congar<sup>133</sup>. Mimo zmieniających się epok, jego teologia Kościoła jest światłym ujęciem tajemnicy mistycznego Ciała Chrystusa oraz posłannictwa zbawienia człowieka, jakie wpisał Bóg *in Christo et in Ecclesia*<sup>134</sup>. Podstawową i ponadczasową wartością jego eklezjologii jest otwarcie się na nowe interpretacje, schematy, ujęcia. Congar swoją eklezjologią uczy, jak dynamicznie zmieniającą się rzeczywistością jest tajemnica Kościoła. Ale uczy także, że wizja soborowa pozostawiła wystarczająco wiele otwartej przestrzeni, by misterium Kościoła na nowo odczytywać i kształtować. W tym kontekście prorocko brzmią słowa teologa, aby każdy chrześcijanin każdego wieku, domagał się od Kościoła tego, by był Kościołem, niosącym zbawienie, uzdrowienie, oświecenie, tajemnicę<sup>135</sup>.

### Streszczenie

Żyjąc w Kościele i żyjąc Kościołem, w czasach nam współczesnych wielokrotnie doświadczamy, jak profetyczna wizja posoborowej eklezjologii z jednej strony przyniosła czcigodny zwrot ku obrazom biblijnym oraz teologii ojców, z drugiej, jak w niektórych miejscach została źle zrozumiana i mimo wszystko aplikowana, przynosząc spustoszenie. Jednym z takich teologów, którzy starali się promować autentyczną wizję Kościoła doby

---

<sup>130</sup> J. Ratzinger, *Kościół pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 263.

<sup>131</sup> Y. Congar, *Trzeciego dnia zmartwychwstał*, „*W drodze*” 4 (1976), nr 4, s. 5.

<sup>132</sup> Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, s. 13.

<sup>133</sup> Y. Congar, *Kościół jaki kocham...*, s. 51.

<sup>134</sup> Tenże, *Kościół jako sakrament zbawienia...*, s. 28.

<sup>135</sup> Tenże, *Na czym powinna polegać reforma i odnowa Kościoła katolickiego?*, „*Za i przeciw*” 8 (1964), nr 13, s. 3.

posoborowej, był ojciec Yves Congar, który nie tylko należał do grupy konsultorów Komisji Teologicznej przygotowującej wielki Sobór Watykański II, ale i do grona promotorów soborowej myśli z jej ponadczasowym przesłaniem. W swoich powojennych publikacjach domagał się odnowy myśli teologicznej, co ściągnęło na niego, podobnie zresztą jak i na innych teologów z kręgu tzw. *nouvelle theologie*, restrykcje natury dyscyplinarnej. powołany przez Jana XXIII na konsultora soborowej Komisji Teologicznej, przyczynia się do powstania dokumentów Vaticanum II. Y. Congar dołożył wszelkich starań, by przełamano starą teologię Kościoła na rzecz nowego ujęcia, które miało za zadanie wprowadzić w eklezjologię świat biblijnych i patrystycznych obrazów i odniesień, które to pomagają nam po dziś dzień definiować wspólnotę zbawienia, określać jej zadania, cechy charakterystyczne, strukturę oraz teandryczny wymiar. Świadomy brzemiennych treści utajonych w ikonie soborowej definicji Kościoła, Yves Congar zdawał sobie sprawę, że będący sakramentem braterstwa, jedności, nadziei, wyzwolenia, wspólnoty, zbawienia, Kościół jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK nr 1).

### **The Church as Presacrament of the presence of Jesus Christ in the world in theological vision of Y. Congar**

#### **S u m m a r y**

Living within the Church, with one's life truly immersed in it, we often experience how these days the prophetic vision of ecclesiology after Vatican II brought, on the one hand, the honourable turn toward biblical images and the theology of the church fathers; on the other hand, we can see how this vision – misunderstood in some aspects – has been, nonetheless, applied, causing havoc. One of the theologians who endeavoured to promote the authentic vision of the post-Vatican II Church was father Ives Congar who belonged not only to the group of consultants of the Theological Commission preparing the Second Vatican Council, but also to the circle promoting the post-Vatican II thought with its timeless message. In his post-war publications he called for a renewal of the theological thought which brought disciplinary restrictions on him and other theologians from the *nouvelle theologie* circle. Appointed by John XXIII as the consultant in the Theological Commission at the Second Vatican Council, Congar contributed to the emergence of the Vatican II documents. He made every effort to have the old theology in the Church overcome in favour of the new perspective that aimed at introducing into ecclesiology the world of biblical and patristic images and references that, till this day, have helped us to define the community of salvation, name its objectives, structure and its theandric dimension. Aware of the weighty content hidden within the icon of the post-Vatican II vision of the Church, Ives Congar realised that the Church, as the sacrament of brotherhood, unity, hope, liberation, community and salvation, is „the sign and instrument of one's internal unity with God and the union of all mankind” (Dogmatic Constitution on the Church, Lumen Gentium 1).

## ZRZESZENIA RELIGIJNE LAIKATU MIEJSCEM BUDOWANIA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Sobór Watykański II w nauczaniu o Kościele posłużył się metaforą Ciała Chrystusowego (KK 7; 8), Ludu Bożego (KK 9) oraz sakramentu zbawienia (KK 1; 48). To bogactwo myśli przyczyniło się do tego, że teologowie zaczęli wysuwać na pierwszy plan ideę *communio*, uważając ją za fundament soborowej eklezjologii. W ten sposób w eklezjologii dokonano się przejście z jurydycznej i apologetycznej koncepcji Kościoła do wspólnotowej, którą przedstawia Konstytucja *Lumen gentium*, mówiąc o Bożej obecności w Kościele jako wspólnocie o wymiarze wartościowym i horyzontalnym (KK 4). Z tej eklezjologicznej koncepcji Kościoła jako wspólnoty wynikają implikacje pastoralne: jedność i różnorodność, uczestnictwo i współodpowiedzialność. W budowaniu wspólnoty Kościoła pomocą są zrzeczenia religijne laikatu, które przez pomoc człowiekowi w nawiązaniu komunii z Bogiem oraz troskę o jedność z hierarchią i pomiędzy sobą przyczynią się do odnowy wspólnotowego wymiaru Kościoła<sup>1</sup>.

### 1. Troska o jedność Kościoła

Chrystusowe słowa „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17, 21) ukazują model jedności jaką mają urzeczywistniać Jego uczniowie. W Trójcy Świętej widzimy przykład jedności w wielości i wielości w jedności. Jej źródłem jest Miłość, która jest zasadą bytowania Osób Bożych (por. 1J 4, 8). Relacje między Osobami Trójcy Świętej są doskonałym wzorem relacji, które winny być urzeczywistniane przez każdą wspólnotę kościelną<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 57-58.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Powołaniem parafii jest odnowić duchowy, społeczny i historyczny fundament pierwszych wspólnot, Nauczanie papieskie* (dalej cyt. NP), t. 9/1, 1986, Poznań 2005, s. 610; Jan Paweł II na następujący sposób ujmuje duchowość komunii: „Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas” (NMI 43).

Najwyższym wzorem jedności jest wewnętrzne życia Boga jednego w trzech Osobach. Komunia, która istnieje pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym, jest duszą powołania Kościoła (SRS 40). Prawda o Jednym Bogu w Trójcy Osób jest podstawą ciągłego dążenia do jedności wspólnoty Kościoła. Jest najcenniejszą prawdą, która łączy wszystkich wyznawców Chrystusa silnymi więzami wiary w Boga. Aktualnym zadaniem wszystkich wspólnot chrześcijańskich jest odzwierciedlanie jedności jaka istnieje pomiędzy Ojcem a Synem w Duchu Świętym<sup>3</sup>. Wszyscy wyznawcy Chrystusa mają więc dołożyć starań, aby swoje myśli i działanie podporządkować woli Ducha Świętego, który jest zasadą jedności Kościoła (DeV 63).

W Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa współistnieje wiele powołań, charyzmatów i zadań, które choć różne, są wobec siebie komplementarne. Św. Paweł porównuje Kościół do ludzkiego ciała, które jest jedno, mimo że składa się z licznych członków (1Kor 12, 1-11). Kościół budowany jest przez wielu członków o różnych charyzmatach, udzielanych przez Ducha Świętego, który jest dynamiczną zasadą jedności i różnorodności (por. 1Kor 12, 12)<sup>4</sup>. Charyzmaty, urzędy, funkcje i posługi zarówno duchownych, jak i świeckich istnieją we wspólnocie i dla wspólnoty, są bogactwem, który służy dobru wszystkich ludzi (por. ChL 20).

Chrześcijanie, którzy starają się żyć w jedności stają się dla świata znakiem, który może doprowadzić innych do wiary w Chrystusa i sprawić, że Chrystus będzie między nimi prawdziwie obecny (J 11, 23). Dzięki jedności każda wspólnota staje się żywą częścią mistycznego Ciała Chrystusa. Jedność uczniów Chrystusa należy do istoty Kościoła i jest koniecznym warunkiem, by jego działalności ewangelizacyjna była owocna i wiarygodna<sup>5</sup>. Troska o jedność staje się zatem pierwszym i cichym głosem Ewangelii o tym, że Jezus jest pośród nas (por. ChL 64). Posłannictwo świeckich ma więc polegać na dawaniu świadectwa ludzi odnowionych w Chrystusie i żyjących w jedności<sup>6</sup>. W jedności bowiem można doświadczyć żywej obecności Chrystusa Zmartwychwstałego, przez którego chrześcijaństwo stanowią jedno<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Por. F. Blachnicki, *Boży plan jedności i jego antyteza*, w: F. Blachnicki, *Jedność i diakonia*, red. I. Chłopkowska, Kraków 2009, s. 21-22.

<sup>4</sup> Zob. Jan Paweł II, *Spotkanie człowieka z Bogiem pod działaniem Ducha*, „L'Osservatore Romano” Wydanie Polskie (dalej cyt. OsRomPol) 20(1999), nr 42, s. 42; M. Kowalczyk, *Duch Święty w życiu i działalności Ludu Bożego*, w: *Duch Odnowiciel*, red. L. Balter i in., *Kolekcja Communio*, t. 12, Poznań 1998, s. 186.

<sup>5</sup> Benedykt XVI, *Droga Neokatechumenalna wielkoduszną posługą ewangelizacyjną*, OsRomPol 30(2009), nr 3, s. 10.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Logika wspólnoty*, NP, t. 7/1, rok 1984, Poznań 2000, s. 100; Ks. F. Blachnicki wylicza dwa etapy budowania jedności. Najpierw ma miejsce wychowanie nowego człowieka. Polega ono na odnalezieniu przez człowieka podobieństwa do Boga, które polega na urzeczywistnianiu siebie w dawaniu. Powstanie w ten sposób siła, która będzie prowadzić do jedności. Następnie, tworzy się nową wspólnotę i nową kulturę. F. Blachnicki, *Jedność i diakonia ...*, s. 33-36.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Myśli o kapłaństwie*, NP, t. 5/1 rok 1982, Poznań 1993, s. 616.



## 2. Budowanie jedności z Bogiem podstawowym zadaniem zrzeszeń religijnych laikatu

Analizując nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI dotyczące budowania jedności, należy wskazać płaszczyzny jej realizacji. Pierwszą płaszczyzną stanowi budowanie jedności z Bogiem oraz pomiędzy ludźmi (KK 1), drugą zaś jest budowanie jedności we wspólnocie Kościoła<sup>8</sup>.

Podczas II Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych i Nowych Wspólnot Benedykt XVI przypomniał, by zrzeszenia religijne laikatu były „szkołami jedności, grupami osób w drodze”, w których chrześcijanie nauczą się życia razem w prawdzie i miłości<sup>9</sup>. Zrzeszenia religijne należy oceniać według tego, na ile są otwarte na życie jednego i wspólnego Kościoła Chrystusowego, który mimo swej różnorodności zawsze jest jeden<sup>10</sup>. Tym, który daje jedność, jest Duch Święty, a czyni to przez prawdę i miłość, którą rozlewa w sercach chrześcijan. Powstaje w ten sposób jedność tak głęboka, że św. Paweł mówi: „wszyscy jesteście kimś jednym w Jezusie Chrystusie” (Ga 3, 28). Owa jedność wyraża się w wielości, ponieważ Duch Święty wieje tam, gdzie chce. Czyni to w sposób niespodziewany i w nieoczekiwanych miejscach i formach. Papież przypomniał, że Duch Święty pragnie, aby chrześcijanie byli wielokształtni, by „[...] tworzyli jedno Ciało, w jedności ze stanami Kościoła. (...) Tylko tak właśnie jedność zyskuje swą moc i piękno”<sup>11</sup>. Wyrazem troski zrzeszeń religijnych o jedność jest otwieranie się na Ducha Świętego i współpracowanie z Nim.

Budowanie jedności należy rozpocząć od osobistego nawrócenia serca i odnowy życia oraz zjednoczenia z Bogiem. Człowiek, który chce dążyć do jedności w jakiegokolwiek dziedzinie życia, powinien najpierw sam poddać się Bogu i przyjąć postawę ciągłego nawracania i pojednania. Jak zauważa Jan Paweł II, dokonuje się to przez pogłębione życie sakramentalne i modlitewne<sup>12</sup>. W ten sposób w człowieku wierzącym dokonuje się integracja przyjętej przez niego Ewangelii z decyzjami i czynami podejmowanymi w codziennym życiu (DE 7; US 21)<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Ks. F. Blachnicki wymienia pięć płaszczyzn zaangażowania chrześcijan na rzecz jedności: 1. jedność ze światem; 2. Jedność między chrześcijanami różnych wyznań; 3. Jedność w Kościele; 4. Jedność pomiędzy różnymi ruchami eklezjalnymi; 5. Jedność w Ruchu Światło-Życie. W. Skworec, *Przedmowa*, w: F. Blachnicki, *Jedność i diakonia ...*, s. 8; Zob. A. Wodarczyk, *Przedmowa do wydania drugiego*, w: F. Blachnicki, *Jedność i diakonia...*, s. 13.

<sup>9</sup> Benedykt XVI, *Nieście światło Chrystusa do wszystkich środowisk*, OsRomPol 27(2006), nr 8, s. 8.

<sup>10</sup> Benedykt XVI, *List do seminarzystów*, OsRomPol 31(2010), nr 11, s. 7.

<sup>11</sup> Benedykt XVI, *Życie, wolność, jedność, współodpowiedzialność*, OsRomPol 27(2006), nr 8, s. 11.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Żaden ruch nie może wykluczać innych*, OsRomPol 1(1980), nr 4 s. 24.

<sup>13</sup> Misją Kościoła jest przede wszystkim to, aby ciągle uobecniać Boże przebaczenie, wzywać ludzi do pojednania, przebaczenia i do dobra, które jest odpowiedzią na zło i które je zwycięża. Jediną drogą do zjednoczenia ludzi wierzących jest Chrystus i głoszenie Jego

Jedność z Bogiem domaga się dopełnienia w wymiarze horyzontalnym, którego podstawą jest braterstwo. Relacja braterstwa zachodzi wtedy, jeśli ludzie mają tego samego ojca. Jest to relacja wtórna, która wynika z relacji dziecięctwa i ojcostwa. Zjednoczenie na płaszczyźnie braterstwa jest możliwe tylko wtedy, gdy ludzie, którzy do niego dążą, uznają, że Bóg jest ich wspólnym Ojcem. Przyjęcie tej prawdy jest realną siłą jednoczącą, która stanowi pewny fundament braterstwa między wszystkimi ludźmi<sup>14</sup>. Świadomość powszechnego ojcostwa Boga oraz braterstwa wszystkich ludzi w Chrystusie dostarcza nowego kryterium jedności. W tej perspektywie, poza więzami ludzkimi i naturalnymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy wzór jedności rodzaju ludzkiego (SRS 40).

Braterstwo jest też siłą jednoczącą wszystkich chrześcijan, którzy przez chrzest zostali włączeni w Chrystusa i Kościół. Chrzest stanowi sakramentalny węzeł jedności wszystkich ochrzczonych (por. DE 22), odnawia jedność z Bogiem i wprowadza człowieka do wspólnoty wierzących. Fundamentem tej jedności jest Trójca Święta, gdyż chrzest dokonuje się w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jak zauważa kard. J. Ratzinger, przez chrzest otrzymujemy w darze od Boga drugiego człowieka jako brata<sup>15</sup>. Z tego daru powstaje troska o jedność między tymi, których on złączył więzami braterstwa.

Drugim sakramentem, który buduje jedność Kościoła katolickiego, jest Eucharystia (por. EdE 39)<sup>16</sup>. W Eucharystii Kościół nieustannie rodzi się i odnawia jako *communio*, w niej Kościół kryje w sobie początek ostatecznego zjednoczenia<sup>17</sup>. Eucharystia jest uobecnieniem jedności wśród uczniów Chrystusa. Jedność ta dotyczy nie tylko ścisłego związku poszczególnych wiernych z Chrystusem, ale również braterskich relacji między uczniami Chrystusa<sup>18</sup>. Jedność eucharystyczna buduje i udoskonala jedność z Chrystusem, wspólnotą Kościoła i poszczególnymi ludźmi. Dlatego jedność, która łączy chrześcijan wokół stołu Pańskiego, ma być

---

przebaczającej miłości. Chrystus niszczy grzech i usuwa tym samym przeszkodę do zjednoczenia ludzi. F. Blachnicki, *Ewangelizacja drogą do jedności*, w: F. Blachnicki, *Jedność i diakonia ...*, s. 64-65.

<sup>14</sup> Por. F. Blachnicki, *Ewangelizacja drogą do jedności...*, s. 64.

<sup>15</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, red. Z. Korzeńska, Kielce 2006, s. 70; Zob. J. Cordes, *Niech zstąpi Duch Twój... Refleksje nad tematem katolickiej Odnowy w Duchu Świętym*, Kraków 1988, s. 127-128.

<sup>16</sup> Zob. Benedykt XVI, *Budowanie wspólnoty kościelnej ma kluczowe znaczenie dla misji. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2010 roku*, OsRomPol 30(2010), nr 6, s. 5.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Kościół tajemnicą komunii zbudowanej na miłości*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, cz. 1, *Kościół w zamyśle Bożym według Pisma Świętego*, Kraków-Ząbki 1999, s. 83; Zob. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2005, s. 117-130.

<sup>18</sup> T.J. Chleboński, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 204; zob. *II Dokumenty z Malines. Ekumenizm i Odnowa Charyzmatyczna*, red. L. Suenens, przeł. A. Foltńska, Kraków 2007, s. 58-59; J. Stafford, *Potrzeba więzi*, „Post-Scriptum” 3(1998), nr 6, s. 105-106.

widoczna przede wszystkim w osobach angażujących się w różnych zrzeszeniach religijnych laikatu.

### 3. Budowanie jedności z ludźmi

#### Budowanie jedności z hierarchią kościelną

Jednym z kryteriów eklezjalności zrzeszeń religijnych laikatu jest troska o komunie kościelną, która wyraża się przez jedności z hierarchią oraz z innymi zrzeszeniami. Łączność z papieżem i z biskupem polega na gotowości przyjmowania ich nauki i pasterskich zaleceń. Natomiast jedność pośród zrzeszeń religijnych laikatu ma się realizować przez wzajemną współpracę (por. ChL 30; NMI 46)<sup>19</sup>. Kard. J. Ratzinger stanowczo pouczał, że różnorodne ruchy, które pojawiają się stopniowo w Kościele, mają służyć budowaniu jedności. Jeśli natomiast odłączają się, nie chcąc budować jednej wspólnoty wiernych, wchodzą na „falszywą drogę chrześcijaństwa elitarnego”<sup>20</sup>.

Istniejące w Kościele zrzeszenia religijne mają w swej działalności objawiać zasadnicze rysy życia kościelnego, przepelnione miłością, służbą i obecnością. Stąd Jan Paweł II mówi o konieczności jedności z Kościołem bez żadnych zastrzeżeń, o potrzebie życia umocnionego w źródłach sakramentalnych, o posłuszeństwie przenikniętym miłością i odpowiedzialnością wobec pasterzy Kościoła<sup>21</sup>. Ciężar troski o budowanie jedności mają wziąć na siebie liderzy poszczególnych zrzeszeń, którzy będą troszczyć się o tworzenie więzi zaufania i współpracy z biskupami i kapłanami<sup>22</sup>.

Liderzy grup religijnych nie powinni zapominać, że działają w Kościele partykularnym w konkretnej wspólnocie parafialnej. Zobowiązuje to do realizacji wspólnego programu duszpasterskiego, pod kierunkiem odpowiedzialnego duszpasterza<sup>23</sup>, który ma niezastąpioną rolę w integracji zrzeszeń religijnych laikatu z życiem Kościoła. Zadaniem duszpasterza jest pomoc w zintegrowaniu zrzeszenia

---

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Idźcie i nieście wszystkim narodom prawdę, piękno i pokój. Przemówienie w czasie audiencji dla ruchu „Comunione e Liberazione”*, NP, t. 7/2, rok 1984, Poznań 2002, s. 340.

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Nowe porywy ducha...*, s. 69.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Żaden chrześcijanin nie jest zwolniony od odpowiedzialności za ewangelizację*, NP, t. 5/2, rok 1982, Poznań 1996, s. 707; Zob. Jan Paweł II, *Wyzwolenie chrystusowe we wspólnocie Kościoła*, NP, t. 2/1 rok 1979, Poznań 1990, s. 315.

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, *Formy życia konsekrowanego w naszych czasach*, w: *Katechety Ojca Świętego Jana Pawła II*, cz. 1, *Kościół w zamyśle Bożym według Pisma Świętego*, Kraków-Ząbki 1999, s. 401.

<sup>23</sup> Por. Benedykt XVI, *Apostolstwo wiernych świeckich w Kościele*, OsRomPol 27(2006), nr 2, s. 35; Zob. A. Schulz, *Kierunki rozwoju ruchów i stowarzyszeń na początku nowego tysiąclecia*, w: *Ogólnopolska Rada Ruchów Katolickich. Znaki nadziei dla świata i Kościoła. Dokumenty z II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich*, red. A. Schulz, Warszawa 2001, s. 65-66.

religijnego z sakramentalnym i liturgicznym życiem Kościoła. Kapłan czyni to szczególnie poprzez sprawowanie Eucharystii<sup>24</sup>.

### **Budowanie komunii z innymi zrzeszeniami religijnymi**

Jan Paweł II przestrzega zrzeszenia religijne przed zamykaniem się w sobie i izolowaniem od wspólnoty parafialnej i diecezjalnej, ponieważ tylko rzeczywiste włączenie się w strukturę Kościoła zapewnia autentyczność i skuteczność apostołskiego zaangażowania<sup>25</sup>. Troška o jedność terytorialną zdaniem kard. J. Ratzingera wyraża prawdę, że chrześcijaństwo nie jest gronem przyjaciół, którzy separują się od innych i zamykają się w sobie, ale gromadzi ludzi, którzy są znalezieni przez Pana i akceptują braci, których On im daje<sup>26</sup>. Działalność zrzeszeń religijnych laikatu ma zatem prowadzić do pełniejszego włączenia wiernych w życie wspólnoty parafialnej<sup>27</sup>.

Jak już wspomniano budowanie jedności między członkami parafii realizuje się przez sprawowanie sakramentów świętych, zwłaszcza Eucharystii<sup>28</sup>. Małe grupy mają więc wspierać uczestnictwo wspólnoty parafialnej w jej celebrowaniu oraz zachowywać, na ile to możliwe, jedność życia liturgicznego w poszczególnych rodzinach. Dopuszcza się jednak w niektórych duszpasterskich okolicznościach celebrowanie w małych grupach, ale pod warunkiem, że będzie ona służyć wychowaniu do bardziej świadomego i czynnego uczestnictwa w liturgii. Taką działalność należy jednak zharmonizować z całością duszpasterskiego programu diecezji, ponieważ sprawowanie liturgii równoległe lub w rywalizacji z Kościołem partykularnym traci swój charakter wspólnoto twórczy i wychowawczy (DD 36; SC 63)<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Wszczepieni w Kościół*, NP, t. IV/1 rok 1981, Poznań 1989, s. 542.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Pokuta i pojednanie. Do uczestników spotkania wspólnot neokatechumenalnych*, NP, t. 6/1, rok 1983, Poznań 1998, s. 179; Warto przytoczyć słowa Jana Pawła II na temat jedności chrześcijan: „[...] Jedność Kościoła winna odbijać się w wazszych grupach oraz postępować tak, by każda aktywność przypominała żarliwość pierwszych chrześcijan: «jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących» (Dz 4, 22)”. Jan Paweł II, *Kościelny charakter Akcji Katolickiej*, NP, t. 9/1, rok 1986, Poznań 2005, s. 47.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *Nowe porywy ducha...*, s. 70.

<sup>27</sup> II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*, Poznań 2001, nr 43.

<sup>28</sup> Zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 312.

<sup>29</sup> Kardynał J. Ratzinger pisze: „[...] W każdym razie, potrzebujemy nowej świadomości liturgicznej – aby zniknął ten konstrukcyjny duch. Sprawy zaszły tak daleko, że kręgi liturgiczne majstrują dla siebie liturgię niedzielną. Rzecz, którą się nam tu oferuje, z pewnością jest produktem paru bystrych, sprawnych ludzi, którzy sobie coś wykoncypowali. Ale nie znajdują w nim już sacrum, które mnie sobą obdarza. Lecz sprawność kilku ludzi”. J. Ratzinger, *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, s. 382.

Kościół, zachęcając zreszenia religijne, by były z Nim w jedności, dopuszcza jednocześnie możliwość funkcjonowania w przestrzeniach właściwych dla ich życia, tak by przynosiło to owoce dla całej wspólnoty chrześcijańskiej. Ludzie obdarzeni szczególnym charyzmatem mają czuć się odpowiedzialni za jedność, wspólną wiarę Kościoła i podporządkowanie się przewodnictwu papieża oraz kolegium biskupów. Wszystko, co czynią zreszenia religijne, zgodnie z obowiązującym prawem, ma być podporządkowane podstawowej strukturze Kościoła<sup>30</sup>. Wynika stąd potrzeba wspólnoty Kościoła lokalnego z ruchami religijnymi, w której wszystko co dla nich charakterystyczne, będzie akceptowane i postrzegane jako bogactwo. W jednym Kościele istnieje wiele dróg, lecz dopiero wszystkie razem tworzą „symfonię wiary” i żywy organizm Kościoła<sup>31</sup>.

Kościół, otwierając się na nowe ruchy, zastrzega sobie prawo ich weryfikowania pod kątem służby jedności. Dlatego konieczny jest żywy kontakt duszpasterzy ze wspólnotami działającymi w ramach parafii<sup>32</sup>. Jan Paweł II przypomina jednak kapłanom, którzy chcą zajmować się zreszeniami religijnymi, o konieczności życzliwego dla nich szacunku, opartego na wspólnym wszystkim chrześcijanom pragnieniu wzrastania w darach Ducha Świętego<sup>33</sup>. Do wszystkich bowiem odnosi się napomnienie Apostoła Pawła: „Ducha nie gaście, prorocтва nie lekceważcie. Wszystko badajcie, a co szlachetne zachowujcie” (1 Tes 5, 19-21; por. NMI 46)<sup>34</sup>.

Biskup, który jest odpowiedzialny za Kościół diecezjalny, ma prawo do osądu postaw członków ruchów religijnych oraz ich udziału w życiu miejscowego Kościoła. Zadaniem biskupa jest ocena ruchów i troska o ich oczyszczenie. Swoją troską pasterską ma otaczać wszystkie zreszenia religijne i przyjmować je jako impuls Ducha Świętego, który zapewnia Kościołowi żywotność i wspiera go

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Nowe porywy ducha...*, s. 71; zob. Jan Paweł II, *Kochajcie Niepokalaną. Przemówienie Ojca Świętego do członków Stowarzyszenia Synów i Córek Krzyża Świętego*, OsRomPol 26(2005), nr 2, s. 26.

<sup>31</sup> Benedykt XVI, *Chcemy być Kościołem otwartym na przyszłość*, OsRomPol 26(2005), nr 10, s. 32.

<sup>32</sup> Benedykt XVI, *Apostolstwo wiernych świeckich w Kościele*, OsRomPol 27(2006), nr 2, s. 35.

<sup>33</sup> Por. Jan Paweł II, *Wszczepieni w Kościół*, NP, t. 4/1, rok 1981, Poznań 1989, s. 542.

<sup>34</sup> Benedykt XVI, *Droga Neokatechumenalna wielkoduszną posługą ewangelizacyjną*, OsRomPol 30(2009), nr 3, s. 9; Zob. Jan Paweł II, *Jedność Kościoła i powszechne braterstwo*, OsRomPol 24(2003), nr 4, s. 53-54; J. Cordes, *Znaki nadziei. Ruchy i nowe rzeczywistości w życiu Kościoła w wigilię wielkiego jubileuszu*, Częstochowa 1998, s. 222-232. W określeniu „wszystko badać” kryje się zachęta, by nie oceniać z zewnątrz, ale badać od wewnątrz, w symbiozie i współodczuwaniu. Pociąga to za sobą obowiązek podjęcia wielodyscyplinarnych badań, na których terenie winny się ze sobą spotkać teologia i nauki społeczne. *II Dokumenty z Malines. Ekumenizm i Odnowa Charyzmatyczna*, red. L. Suenens, przeł. A. Foltńska, Kraków 2007, s. 73-74; zob. G. Carriquiry, *I movimenti ecclesiali nel contestato religioso e culturale di oggi*, w: *Laici oggi. I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Pontificum Consilium pro Laicis. Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, s. 49.

w poszukiwaniu właściwej drogi odnowy. W tym celu pasterz diecezji ma zachęcać proboszczów i innych duszpasterzy, aby byli otwarci na nowe ruchy i otaczali je opieką duszpasterską i duchową. Pasterze mają też wspierać wiernych w zachowaniu otwartości serca na nieoczekiwane natchnienia Ducha Świętego, działającego w zrzesczeniach religijnych<sup>35</sup>.

W nauczaniu Jana Pawła II można dostrzec ciągle wzywanie do braterstwa i jedności między zrzeczeniami religijnymi laikatu. Papież widzi w każdej z tych organizacji żywe komórki Kościoła. Przypomina jednak, że wszystkie zrzeczenia potrzebują siebie nawzajem do tego, aby mogły wykonywać swoją funkcję, gdyż muszą być związane z ciałem Chrystusa. Wielość celów i inspiracji, które przyświecają poszczególnym zrzeczeniom, ma służyć wzajemnemu uzupełnianiu. Żadne zrzeczenie religijne, zdaniem papieża Jana Pawła II, nie może wykluczać innych, nie może zadawałać się sobą, ani pretendować do bycia posiadaczem jedynej drogi odnowy Kościoła<sup>36</sup>. Kościół jest wspólnotą organiczną, dlatego jest w niej miejsce dla każdego i każdy jest potrzebny. Każde zrzeczenie religijne laikatu ma swoją misję do wypełnienia bez względu na to, czy jest małą wspólnotą, czy wielkim ruchem międzynarodowym<sup>37</sup>.

Poszczególne zrzeczenia religijne winny uświadomić sobie potrzebę wzajemnego dopełniania się i dbania o więzi pomiędzy poszczególnymi grupami. Chodzi tu nie tylko o wzajemny szacunek, ale o rzeczywistą współpracę. Jej podstawą jest wyznawanie tej samej wiary, przynależność do tego samego Kościoła partykular-

---

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Nowe porwy ducha...*, s. 66. Kard. J. Ratzinger przypomina, że relacja między instytucją kościelną a ruchami powinna opierać się na regulach ujętych w statutach. Wymaga też ludzkiego i duchowego zrozumienia. Bardzo ważne jest też powiązanie między statutami, które już istnieją albo są opracowywane dla różnych ruchów, a osobistym charyzmatem biskupa czy proboszcza, którzy, uznając duchowy dar jaki niesie ze sobą dany ruch, potrafią go włączyć w życie diecezji i parafii. Tamże.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Żaden ruch nie może wykluczać innych*, OsRomPol 1(1980), nr 4, s. 24.

<sup>37</sup> Zob. S. Ryłko, *Ruchy, stowarzyszenia, w których działam, jako miejsce wzrostu duchowego*, w: *Krzewić duchowość komunii. Materiały z I Diecezjalnego Forum Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich. Tarnów 9 VI 2001*, red. W. Piotrowski, Tarnów 2001, s. 26-27; Budowaniu jedności pośród zrzeczeń religijnych laikatu służą kongresy zainicjowane przez ks. F. Blachnickiego i ks. L. Giussaniego w 1981 roku podczas I Kongresu Ruchów Eklezjalnych w Rzymie. Przerodziły się one w Międzynarodowy Kongres Ruchów Kościelnych, które odbyły się kolejno w 1981 roku w Rzymie; 1987 roku w Rocca di Papa; 1991 roku w Bratysławie; 1998 i 2006 roku w Rzymie. W Polsce budowaniu komunii i współpracy służy Ogólnopolska Rada Ruchów Katolickich. Powstała w 1990 roku jako owoc trwającej od 1978 roku współpracy liderów działających w Polsce ruchów, wspólnot, grup i stowarzyszeń. Obecnie w skład rady wchodzi 70 działających w Polsce zrzeczeń katolickich. Rada zajmuje się także organizowaniem kongresów ruchów i stowarzyszeń katolickich, których odbyło się do tej pory trzy. Pierwszy w 1994 r., drugi w 2000 r. i trzeci w 2007 r. W. Skworec, art. cyt., s. 9; W. Śmigiel, *Apostolstwo świeckich w zrzeczeniach religijnych*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 56(2009), t. 1, s. 57-68.

nego oraz realizacja tych samych celów apostołskich<sup>38</sup>. Od świadectwa jedności dawanego przez Kościół zależy także siła i skuteczność ewangelizacji. Ewangelia nie może być rozdarta sporami czy wzajemnym potępieniem, ponieważ wtedy będzie powodem zgorszenia. Jedność między uczniami Chrystusa jest dowodem wiary dawanej światu i samemu Chrystusowi (por. EN 77). Zrzeszenia religijne mają więc podjąć zdecydowaną współpracę, prowadzącą do solidarnego realizowania zbawczej misji Kościoła, której pierwszym elementem jest ukazywanie obecności Chrystusa w świecie. Dokonuje się to przez współpracę i jedność, która nie tylko pobudza do bezpośredniej działalności apostołskiej oraz misyjnej, ale też jej sprzyja (por. ChL 64). Także Benedykt XVI przypomina, że zrzeszenia nigdy nie powinny ze sobą rywalizować, ale uzupełniać się w wypełnianiu aktualnych zadań apostołskich<sup>39</sup>. Kościołowi potrzebna jest autentyczna wspólnota różnych ruchów, w której wszystkie formy wyłączania się z ogółu muszą zostać wyeliminowane na rzecz współpracy dla dobra jednego Kościoła<sup>40</sup>. Trwanie w jedności uzewnętrznia tajemnicę Kościoła i chrześcijaństwa oraz warunkuje skuteczność i owocność Jego odnowy.

Ponieważ zrzeszenia są nierozłącznie związane z Kościołem, to ich zadaniem jest także współpraca i budowanie jedności z całym Ludem Bożym oraz pozostawanie w jego służbie<sup>41</sup>. Jednym ze sposobów realizacji tego zadania jest współdziałanie różnych charyzmatów oraz dążenie do zintegrowania różnych dziedzin apostołstwa w Kościele lokalnym i wspólnotach parafialnych<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Por. Jan Paweł II, *Odpowiedź na potrzeby ewangelizacji społeczeństwa*, w: *O apostołstwie świeckich. Przemówienia Jana Pawła II i dokumenty Kościoła*, red. P. Taras, E. Weron, „Biblioteka Apostołstwa Ludzi Świeckich” (dalej cyt. BALŚ) nr 3, Warszawa 1993, s. 65.

<sup>39</sup> Benedykt XVI, *Apostołstwo wiernych świeckich w Kościele* OsRomPol 27(2006), nr 2, s. 35; Według Jana Pawła II „[...] duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzeganie go jako kogoś bliskiego, co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspakajać jego potrzeby, ofiarowywać mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży. [...] Duchowość komunii to wreszcie umiejętność czynienia miejsca bratu, wzajemnego noszenia brzemion (por Ga 6, 2) i odrzucania pokus egoizmu, który nieustannie nam zagraża, rodząc rywalizację” (NMI 43).

<sup>40</sup> Benedykt XVI, *Chcemy być Kościołem otwartym na przyszłość*, OsRomPol 26(2005), nr 10, s. 32; Zob. S. Ryłko, art. cyt., s. 27; Zob. M. Vlk, *Rola ruchów i stowarzyszeń katolickich w jednoczącej się Europie*, „Zeszyty Niedzieli” nr 23, Częstochowa 2001, s. 32-34.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Odpowiedź na potrzeby ewangelizacji społeczeństwa*, w: *O apostołstwie świeckich. Przemówienia Jana Pawła II i dokumenty Kościoła*, red. P. Taras, E. Weron, BALŚ nr 3, Warszawa 1993, s. 68.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Żaden chrześcijanin nie jest zwolniony od odpowiedzialności za ewangelizację*, NP, t. 5/2, rok 1982, Poznań 1996, s. 707.

Apostolstwo zespołowe świadczy o jedności wspólnoty Kościoła w Chrystusie, który powiedział: „Gdzie bowiem dwaj albo trzej zgromadzeni są w imię moje, tam i ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20)<sup>43</sup>. Zadaniem zrzeżeń religijnych laikatu zaangażowanych w chrześcijańską animację rzeczywistości doczesnej jest więc dawanie codziennego świadectwa współpracy i braterstwa<sup>44</sup>. Celem tej współpracy jest ukazanie światu wartości duchowych, udzielenie odpowiedzi na najbardziej nurtujące go pytania, oczyszczenie w świetle Ewangelii mądrości ludzkiej i innych religii oraz troska o godność każdego człowieka<sup>45</sup>.

### Otwartość zrzeżeń religijnych na ekumenizm i dialog

Obok zaangażowania zrzeżeń religijnych laikatu w umacnianie jedności z hierarchią i między sobą, ważne miejsce zajmuje działalność ekumeniczna. Jej podstawą jest sakrament chrztu i wspólna wiara. Ekumenizm służy spotęgowaniu tęsknoty za kościelną jednością wszystkich chrześcijan w jednej wierze, tak aby „świat zwrócił się do Ewangelii i w ten sposób zyskał zbawienie na chwałę Bożą” (DE 1)<sup>46</sup>. Do urzeczywistnienia prawdziwej jedności w Kościele prowadzi Duch Święty. O takiej jedności pisał już św. Paweł do Efezjan: „Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4, 6)<sup>47</sup>. Zadaniem zrzeżeń religijnych jest więc wsłuchiwanie się w natchnienia Ducha w celu zbudowania prawdziwej jedności.

Możliwość włączenia się zrzeżeń religijnych laikatu w budowanie więzi ekumenicznych należy widzieć w dialogu i ekumenizmie duchowym<sup>48</sup>. Dialog ekumeniczny prowadzony w duchu wzajemnego zrozumienia ma pomóc w poznawaniu siebie nawzajem. Ekumenizmowi duchowemu ma natomiast sprzyjać nawrócenie serca i świętość życia oraz modlitwa o jedność chrześcijan. Należy też podkreślić, iż budowaniu jedności między chrześcijanami sprzyja także wspólne zaangażowanie na rzecz cierpiących i potrzebujących (DE 6-12)<sup>49</sup>.

Spośród różnorodnych ruchów odnowy w Kościele są i takie, które w sposób szczególny podjęły się działalności ekumenicznej. Przykładem może tu być Ruch

---

<sup>43</sup> K. Wojtyła, dz. cyt., s. 332.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Kościelny charakter Akcji Katolickiej*, NP, t. 9/1, rok 1986, Poznań 2005, s. 47.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Żaden ruch nie może wykluczać innych*, OsRomPol 1(1980), nr 4, s. 24.

<sup>46</sup> Zob. J. Cordes, *Niech zstąpi Duch Twój... Refleksje nad tematem katolickiej Odnowy w Duchu Świętym*, Kraków 1988, s. 129-137.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Wszczepieni w Kościół*, NP, t. 4/1, rok 1981, Poznań 1989, s. 543.

<sup>48</sup> Zob. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan. *Dyrektorium Ekumeniczne*. nr 52; Działalność ekumeniczna zrzeżeń religijnych laikatu ma być prowadzona według zasad podanych przez Sobór Watykański II w dekrete *Unitatis et redintegratio* nr 2-4 oraz Dyrektorium Ekumeniczne Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan nr 102-121.

<sup>49</sup> Benedykt XVI, *Apostolstwo wiernych świeckich w Kościele*, OsRomPol 27(2006), nr 2, s. 36; Benedykt XVI, *Ruch ekumeniczny*, OsRomPol 28(2007), nr 3, s. 14; zob. T. Chlebowski, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 93.



Światło-Życie, którego założyciel – ks. Franciszek Blachnicki – nakreślił zadanie budowania jedności. Kwestię jedności ks. Blachnicki postawił w ścisłej relacji do odnowy Kościoła i ewangelizacji. Ekumeniczne nastawienie tego ruchu zaowocowało tym, że opracowano programy ewangelizacyjne dla wszystkich wyznań<sup>50</sup>.

Do ruchów o ekumenicznym nastawieniu należy także Odnowa w Duchu Świętym. Odnowa zwraca uwagę na duchowe przebudzenie, które jest darem Ducha Świętego. Należy podkreślić, że działalność tego ruchu na płaszczyźnie ekumenizmu duchowego rozwija się w modlitwie koncentrującej się wokół Ducha Świętego<sup>51</sup>. Wspólną płaszczyzną ekumenicznej Odnowy w Duchu Świętym i braci odłączonych jest doświadczenie chrztu w Duchu Świętym. Fakt ten podkreślił Jan Paweł II: „Przez wasze doświadczenie wielu darów Ducha Świętego, które dzielicie również z naszymi odłączonymi braćmi i siostrami, waszą szczególną radością jest wzrastanie w pragnieniu jedności, do której nas Duch prowadzi, i w oddaniu się poważnemu zadaniu ekumenizmu”<sup>52</sup>. Członkowie Odnowy doświadcniają, że jedność jest ostatecznie darem Boga i nie do końca zależy od ludzkich pragnień.

Kolejnym ruchem o ekumenicznym nastawieniu jest Ruch Wiara i Światło. Został on założony przez Jeana Vaniera i Marie-Helene Mathieu w celu pomocy osobom upośledzonym umysłowo w odnalezieniu miejsca w Kościele i społeczeństwie. Ekumeniczne znaczenie tego ruchu podkreślił Jan Paweł II w przemówieniu do jego członków: „W waszym niezwykle zróżnicowanym ruchu, którego członkowie pochodzą z siedemdziesięciu pięciu krajów, doświadczacie autentycznej rzeczywistości ekumenicznej. Obecność w Lourdes grupy chrześcijan różnych wyznań, katolików, prawosławnych, anglikanów i protestantów, świadczy – przez wspólną wiarę w Chrystusa Zmartwychwstałego – że każdy człowiek jest darem Boga, że posiada godność i niezbywalne prawo oraz że mimo inwalidztwa może żyć szczęśliwie”<sup>53</sup>.

Do ruchów ekumenicznych można z pewnością zaliczyć też założony przez Chiareę Lubich (†2008) Ruch Focolari. Charyzmat tego ruchu zakłada budowanie jedności w Kościele. Statutowym zadaniem tej wspólnoty jest prowadzenie dialogu, który realizowany jest na czterech płaszczyznach. Najpierw dialog odbywa się w Kościele pomiędzy poszczególnymi osobami, grupami i ruchami. Jego zadaniem jest umocnienie więzi z papieżem i biskupami oraz pomiędzy zrzeszeniami. Następnie, drugą formą dialogu jest współpraca z chrześcijanami innych wyznań, by doprowadzić do jedności między różnymi Kościołami. Trzecią płaszczyznę stanowi dialog międzyreligijny. Jego celem jest nawiązanie kontaktów i zawiązywanie

<sup>50</sup> Tamże, s. 218.

<sup>51</sup> Zob. M. Calisi, *Ekumenizm a Odnowa Charyzmatyczna*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 70(2004), nr 1, s. 84-90.

<sup>52</sup> J. Cordes, *Niech zstąpi Duch Twój... Refleksje nad tematem katolickiej Odnowy w Duchu Świętym*, Kraków 1988, s. 128-129.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 30-lecia powstania ruchu „Wiara i Światło”*, OsRomPol 22(2001), nr 6, s. 8.

więzi z wyznawcami innych religii. Czwartą formą jest dialog z ludźmi dobrej woli bez żadnych odniesień religijnych<sup>54</sup>.

Ruchem, którego głównym zadaniem jest troska o budowanie jedności, jest także Chemin Neuf, czyli Nowa Droga. Członkowie tego ruchu należą do różnych wyznań chrześcijańskich, spotykają się dwa razy w roku na cyklicznych spotkaniach formacyjnych, które poświęcone są ekumenizmowi oraz różnym aspektom jego urzeczywistniania<sup>55</sup>.

Po wskazaniu kilku zaledwie ruchów o nachyleniu ekumenicznym, trzeba stwierdzić, że każde zrzeszenie religijne laikatu, które powstało po Soborze Watykańskim II ma troszczyć się o jedność. W tym celu powinno w swoim programie formacyjnym oraz zewnętrznej działalności, uwzględniać ekumenizm duchowy i w praktyczny sposób go realizować w celu dawania wspólnego chrześcijańskiego świadectwa.

\* \* \*

Ważną rolę w odkrywaniu na nowo niezastąpionej roli wspólnoty, zarówno w wymiarze horyzontalnym jak i wertykalnym, odgrywają zrzeszenia religijne laikatu. Wspólnoty te promując wspólnotowość, mogą okazać się skutecznym antidotum na choroby współczesnego świata. Warunkiem jest jednak podjęcie zadań wynikających ze wspólnotowej natury Kościoła.

Na pierwszym miejscu budowanie jedności należy rozpocząć od osobistego nawrócenia i odnowy życia przez zjednoczenie z Bogiem. Człowiek, a zarazem wszystkie wspólnoty eklezjalne, które chcą dążyć do jedności w jakiegokolwiek dziedzinie życia, powinien najpierw sam poddać się Bogu i przyjąć postawę ciągłego nawracania i pojednania.

Zrzeszenia religijne przyczyniają się do budowy Kościoła przez troskę o komunie kościelną, która polega na jedności z hierarchią oraz z innymi zrzeszeniami religijnymi. Łączność z papieżem i biskupem ma wyrażać się w gotowości przyjmowania ich nauczania i pasterskich wskazań. Ważną płaszczyzną budowania komunii kościelnej jest troska o jedność pośród wszystkich zrzeszeń religijnych laikatu, która powinna się realizować przez wzajemną współpracę w dziele ewangelizacji (por. ChL 30; NMI 46).

Ważne miejsce w budowaniu jedności w Kościele zajmuje działalność ekumeniczna. Dialog i ekumenizm duchowy budują więzi braterskie z braćmi odłączonymi. Należy też podkreślić, iż w budowaniu jedności pośród chrześcijan ważną rolę odgrywa nawrócenie serca, świętość życia, modlitwa o jedność chrześcijan i wspólne zaangażowanie na rzecz cierpiących i potrzebujących.

---

<sup>54</sup> Por. Jan Paweł II, *Kontemplacja życia Chrystusa oczami Maryi*, OsRomPol 24(2003), nr 1, s. 5; zob. Ch. Lubich, *Dzieło Maryi*, „PostScriptum” 3(1998), nr 6, s. 107-108.

<sup>55</sup> T. Chlebowski, dz. cyt., s. 220-221.

Aby zrzeszenia religijne mogły wykonywać swoją funkcję, muszą być związane z Chrystusem, potrzebują siebie nawzajem. Wielość celów i dążeń, które przyświecają poszczególnym zrzeszeniom, ma służyć wzajemnemu uzupełnianiu. Zrzeszenia religijne mają więc podjąć zdecydowaną współpracę prowadzącą do solidarnego realizowania zbawczej misji Kościoła, troszcząc się przede wszystkim o jedność, dzięki której będzie widoczna żywa obecność Chrystusa w świecie.

### **Streszczenie**

W artykule podjęta została problematyka zrzeszeń religijnych laikatu i ich roli w budowaniu jedności Kościoła. Komunia kościelna jest koniecznym warunkiem, by jego działalności ewangelizacyjna była owocna i wiarygodna. Autor przypomina, że troska o jedność Kościoła jest podstawowym zadaniem uczniów Chrystusa. W dalszej części wskazuje zrzeszeniom religijnym na ich rolę w umacnianiu jedności Kościoła. Polega ona na pomocy poszczególnym wierzącym w zjednoczeniu się z Bogiem przez wiarę i sakramenty. Budowaniu jedności z ludźmi przez jedność z hierarchią kościelną oraz innymi zrzeszeniami religijnymi laikatu oraz otwartości zrzeszeń religijnych na ekumenizm i dialog.

### **The Religious Associations of the laity as the Church Unity Creating Place**

#### **S u m m a r y**

In this article the issue of religious associations of the laity and their role in creating the unity of the Church is examined. The indispensable condition to make the evangelising activity of the Church fruitful and credible is Holy Communion. It is reminded that the concern for the unity of Church constitutes the fundamental task of Christ disciples. In the further part of the article its author addresses religious associations and points out their role in strengthening the unity of the Church. This role consists of helping individual believers to unite with God by faith and holy sacraments, of building the unity with people by the unity with the Church hierarchy and other religious associations of the laity, and of showing openness to ecumenism and discourse.



## RELIGIA JAKO CZYNNIK WPŁYWAJĄCY NA TOŻSAMOŚĆ NARODOWĄ POLAKÓW

### 1. Wstęp

O tym, że religia ma wpływ na życie społeczne i polityczne grup oraz całych narodów nie trzeba nikogo przekonywać, lecz wpływ religii na tożsamość jest kwestią dyskusyjną. Religia odgrywa od wieków istotną rolę w życiu ludzi i wspólnot narodowych. Występuje zauważalna zależność pomiędzy religią a narodem. Anglia utożsamiana bywa z anglikanizmem, Rosja z cerkwią prawosławną, Izrael z judaizmem, Niemcy z protestantyzmem, a Polska z Kościołem rzymskokatolickim. Wyznacznikiem narodu jest państwo, język i religia. Interesujące są przykłady narodów, których wyznacznikiem narodowości nie jest ani państwo ani język, a właśnie religia. Mieszkańcy Północnej Irlandii mówią po angielsku, lecz o tym, że jedni są Irlandczykami, a inni Anglikami, decyduje właśnie wyznanie, które jest katolickie, albo protestanckie. Szczególnym przypadkiem są Żydzi rozproszeni po całym świecie, których najważniejszym wyznacznikiem tożsamość narodowej jest religia łącząca ich w naród. Wielu badaczy podkreśla, że grupa może zachować swoją tożsamość, tak długo, jak długo wielu jej członków odwołuje się do niej w procesie samookreślenia. Czy zatem religia może wpływać na samookreślenie się narodu? Czy można powiedzieć, że religia katolicka jest spoiwem polskości? Czy pomimo postępującego procesu globalizacji Polacy utożsamiają się dziś z narodem i religią?

Niniejszy tekst podzielony został na dwie części. W części teoretycznej – autorka tekstu – omawia podstawowe pojęcia użyte w tekście, jak również wskazuje na wpływ religii na kształtowanie narodowej tożsamości. Część druga natomiast jest analizą badań przeprowadzonych wśród studentów ośrodków akademickich w Polsce.

### 2. Pojęcie tożsamości. Tożsamość zbiorowa oraz indywidualna

Termin tożsamość wywodzi się od łacińskiego słowa *idem*, oznaczającego idencjność i ciągłość. Teoretycy nauk społecznych wprowadzili tenże termin w początkach XX wieku do opisu życia jednostkowego i zbiorowego. Samo pojęcie

bywa używane zamiennie z takimi terminami jak: jaźń, koncepcja siebie, autoprezentacja<sup>1</sup>.

Na bardzo ważną kwestię zwraca uwagę Manuel Castells, zastanawia go proces konstruowania tożsamości. Zdaniem M. Castellsa rzeczywistym problemem jest to z czego, przez kogo, jak i po co tożsamości są konstruowane. Przyjmuje on, że to, kto i po co tworzy tożsamość zbiorową, na ogół w znacznym stopniu determinuje symboliczną treść tej tożsamości i jej znaczenie dla tych, którzy identyfikują się z nią. Głównym budulcem tożsamości, według niego są materiały pochodzące z historii, z pamięci zbiorowej, z aparatów władzy i objawień religijnych<sup>2</sup>.

Socjologowie podają, że problem tożsamości zaistniał wraz z faktem możliwości wyboru. W średniowieczu status społeczny był z góry ustalony w momencie narodzin, dlatego ludzie nie zastanawiali się nad pytaniem kim są<sup>3</sup>. Warto także podkreślić, że „w przeszłość każda epoka, każde społeczeństwo miało swój dominujący typ tożsamości – sposób tworzenia *ja* i jego społecznych interakcji, który w trakcie praktyk społecznych był normalizowany, podnoszony do rangi uniwersalnej. W świecie współczesnym, gdzie środki masowej komunikacji decydująco wpływają na nasze poczucie *ja*, wartości wędrują poprzez przestrzeń znaczeń i osadzają się wciąż w odmiennych kontekstach”<sup>4</sup>.

Tożsamość ma charakter społeczny i pytania o własną tożsamość nie są odezwane od środowiska społecznego danej jednostki. Człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami. Niektóre z nich mają charakter wspólnot wielostronnych, inne są tylko związkami opartymi na interesie zbiorowym. Jednostka ludzka jest umieszczona lub sama sytuuje się w obrębie różnorodnych związków nie wyczerpując się w powiązaniu z żadnym z nich bez reszty, ale z każdego czerpiąc pewne elementy samookreślenia<sup>5</sup>. Zbigniew Bokszański zauważa, że „jednostkowy aktor społeczny wnosi do sieci relacji społecznych swoją tożsamość budowaną w trakcie uczestnictwa w ruchu społecznym. Tożsamość ta to jego autodefinicja wyposażona w potencję określonego zbioru działań”<sup>6</sup>.

Samotna istota ludzka, jest istotą na poziomie zwierzęcym<sup>7</sup>, nie rodzi się członkiem społeczeństwa tylko z predyspozycjami do uspołecznienia. Każda jednostka wchodząc do struktury społecznej napotyka innych decydujących o jej socjalizacji<sup>8</sup>. Gdyż jak podkreśla Jan Andrzej Kłoczkowski „każde *ja* istnieje w *my* i jedno-

---

<sup>1</sup> Por. M. Libiszowski-Żółtkowska, *Prolegomena*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, red. Libiszowski-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 7.

<sup>2</sup> M. Castells, *Sila tożsamości*, Warszawa 2008, s. 23.

<sup>3</sup> Zob. P. K. Oleś, *O różnych rodzajach tożsamości*, w: *Tożsamość i jej przemiany, a kultura*, red. P. Oleś, A. Batory, Lublin 2008, s. 53.

<sup>4</sup> Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Kraków 2009, s. 56-58.

<sup>5</sup> Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 103.

<sup>6</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 29.

<sup>7</sup> Zob. J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 7-9.

<sup>8</sup> Zob. P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, s. 189-193.

cześnie wobec wielu ty”, a „człowiek bardziej staje się niż jest, a istotnym czynnikiem tego stawania się jest relacja do innych”<sup>9</sup>.

Mimo ogromu koncepcji dotyczących samego pojęcia tożsamości badacze, w tym Włodzimierz Pawluczyk, zwracają uwagę na dwa podstawowe sposoby jej rozumienia. Pierwszy to określenie samego siebie, tak zwana autoidentyfikacja. Natomiast drugi jest niczym innym jak naszą tożsamością społeczną, określenie siebie jako istoty społecznej<sup>10</sup>.

P. L. Berger i T. Luckmann w wspólnym dziele na temat społecznego tworzenia rzeczywistości, podkreślają, że „tożsamość daje się obiektywnie określić jako umiejscowienie w pewnym świecie i jedynie wraz z tym światem może zostać subiektywnie przyswojona, do identyfikacji dochodzi zawsze w obrębie określonego świata społecznego”<sup>11</sup>. Zdaniem Petera Bergera „identyfikujemy się sami, tak jak jesteśmy identyfikowani przez innych, poprzez umiejscowienie się w wspólnym świecie”<sup>12</sup>.

Halina Mielicka przyjmuje, że tożsamość jest świadomością własnego istnienia uwarunkowaną schematami percepcji istniejącymi w środowisku społecznym jednostki. Zauważa, że w społeczeństwie ponowoczesnym jednym z wielu schematów postrzegania, którymi posługuje się jednostka, jest wymiar religijny, rozumiany jako postawa wobec wyznania. Wyróżnia ona trzy podstawowe komponenty postaw indywidualnego i społecznego wymiaru tożsamości religijnej: emocjonalny, kognitywny i behawioralny. Pierwszy przynależy do kategorii doświadczeń i przeżyć. Obejmuje wyuczone przez jednostkę reakcje na sytuacje znaczeniowo odnoszące się do systemu interpretacyjnego, który zakłada istnienie rzeczywistości pozaempirycznej. Komponent kognitywny odpowiada za sposób interpretowania przez jednostkę doświadczanej przez nią rzeczywistości oraz stosowany przez nią sposób wyjaśniania zjawisk poprzez odwołanie się do uniwersum symbolicznego danego systemu wierzeń. Natomiast behawioralny odnosi się do kultu religijnego i obejmuje rytuały, które dla jednostki mają znaczenie symboliczne<sup>13</sup>.

Anthony Giddens w swoim dziele pt. *Nowoczesność i tożsamość* zwraca uwagę na występujące po raz pierwszy w dziejach ludzkości powiązanie jaźni i społeczeństwa. Podkreśla on, że w kontekście porządku posttradycyjnego *ja* staje się refleksyjnym projektem. W układach nowoczesnych zmiany tożsamościowe wymagają od jednostki dociekania i pracy w ramach refleksyjnego procesu, w którym przemiana osobista przeplata się ze społeczną. Dodaje on także, że nowoczesność zna-

<sup>9</sup> J. A. Kłoczowski, *Religia pomiędzy samotnością a wspólnotą*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2005, s. 74.

<sup>10</sup> Por. W. Pawluczyk, *Tradycja religijna a etniczno cywilizacyjna tożsamość*, w: *Tożsamości religijne...*, Warszawa 2009, s. 139.

<sup>11</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010, s. 194.

<sup>12</sup> P. L. Berger, *Tożsamość jako problem socjologii wiedzy*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, Warszawa 1985, s. 480.

<sup>13</sup> H. Mielicka, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, w: *Tożsamości religijne...*, Warszawa 2009, s. 19-21.

cząco zmienia środowisko społeczne jednostki, a zmagając się z najbardziej prywatnymi problemami, poszczególne jednostki czynnie odtwarzają otaczający je świat życia społecznego. A. Giddens podkreśla także, że nowoczesność wytwarza specyficzne formy uspołecznienia, z których według niego najdonioślejszą jest państwo narodowe<sup>14</sup>.

### 3. Pojęcie religii. Religia jako fenomen ludzki

Debata na temat religii bywają wielowątkowe i toczą się na różnych poziomach. Od teoretycznych rozważań, ujmujących wyznanie w sposób abstrakcyjny i metaforyczny, po konkretne definicje. Religia jako zjawisko wieloaspektowe jest przedmiotem zainteresowania naukowców oraz animatorów życia społecznego i politycznego. Wszyscy natomiast teoretycy są zgodni co do tego, iż proces globalizacji wywarł ogromny wpływ na sposób jej istnienia w społeczeństwach współczesnych.

Wypowiedzi badaczy na temat religii są zróżnicowane. Zgodni są tylko co do tego, iż jej funkcja w budowaniu społecznej komunikacji jest nie do zastąpienia. „Religii przysługuje praktyczna i polityczna funkcja relatywizacji i legitymizacji samowoli, która polega na umocnieniu potencjału materialnej i symbolicznej siły, zgromadzonej przez grupę, aby ją jako taką ukonstytuować, jak i uprawomocnić”<sup>15</sup>.

Miarcea Eliade nazywa religię, fenomenem ludzkim. Określa on ją także jako zjawisko społeczne, językowe i ekonomiczne<sup>16</sup>. Podstawy do sformułowania definicji religii dali klasycy socjologii: Emile Durkheim i Max Weber. Według Janusza Mariańskiego Durkheim w analizach szczegółowych wypracował definicję, w której została zaakcentowana jej integracyjna funkcja. Pojmował on religię jako fakt społeczny będący podstawą integracji społeczeństwa. Także Weber zanalizował religię jako czynnik przekształceń społecznych, a także jako podstawową kategorię koniecznej do zrozumienia tych przemian<sup>17</sup>. Vittorio Possenti religię określa jako więź istotnie łączącą nieskończone i skończone, więź, dzięki której człowiek jawi się jako byt zwrócony wzwyż<sup>18</sup>. Z kolei Daniel Dennett formułuje zupełnie odmienną definicję, mianowicie religia to jego zdaniem systemy społeczne, których uczestnicy deklarują wiarę w nadprzyrodzony czynnik sprawczy<sup>19</sup>.

Karel Dobbelaere podaje, że analizując stosowane przez socjologów wyjaśnienia religii dzieli je na dwa rodzaje: substancjonalne lub nominalne oraz funkcjo-

<sup>14</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010, s. 25 -79.

<sup>15</sup> T. Mayer, *Pierre Bourdieu: religia w polu konkurencji społecznych środków wspomagających sens*, w: *Filozofia religii od Shleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Grab, B. Weyel, Kraków 2008, s. 239.

<sup>16</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2009, s. 5.

<sup>17</sup> Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 9.

<sup>18</sup> Por. V. Possenti, *Religia i życie publiczne*, Warszawa 2005, s. 26.

<sup>19</sup> Por. D. C. Dennett, *Odczarowanie, religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008, s. 31.



nalne. Substancjonalne mówią o tym, czym jest religia. Funkcjonalne jakie jest działanie religii i jakie są jego konsekwencje. Podkreśla on także, że zastosowanie danego określenia zależy od kontekstu społecznego. Dodaje także, że definicje nie są kwestią gustów, lecz wynikają z przyjętego przez socjologa podejścia badawczego i mogą wywierać zasadniczy wpływ na rezultat jego badań<sup>20</sup>. Dobbelaere opisuje religię jako „spójny system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy nadnaturalnych, które łączą w jedną wspólnotę moralną tych wszystkich, którzy je podzielają”<sup>21</sup>. Na podstawie tego wyjaśnienia stwierdzić można, że treści wierzeń religijnych są silnym bodźcem do przestrzegania norm etycznych. Umacniają one także postawy moralne jednostek i całych grup, a także pomagają w ich kształtowaniu. Na bardzo ciekawą kwestię zwrócił uwagę Erich Fromm, a mianowicie zauważył, że „religia i nacjonalizm, tak jak obyczaje i jakiegokolwiek wierzenia, choćby niedorzeczne i poniżające, byleby sprzęgały jednostkę z innymi, są ucieczką przed tym, czego człowiek się boi najbardziej, przez izolacją”<sup>22</sup>.

Sam twórca psychoanalizy Zygmunt Freud zaprzeczył istnieniu Boga. Stwierdził, że doktryny religijne stoją poza jurysdykcją rozumu (nazywa je „fikcjowaniem”), pomimo to podkreśla, iż doktryny religijne mają niezrównane znaczenie w utrzymaniu społeczeństwa i mimo bezspornego braku autentyczności, idee religijne wywierały najsilniejszy wpływ na ludzkość<sup>23</sup>. Podobnego zdania jest Christopher Dawson, który uważa, iż „wielkie religie świata są jak gdyby płynącymi poprzez wieki i wśród zmiennych krajobrazów historycznych ogromnymi rzekami uświęconej tradycji, nawadniającymi i użyźniającymi”<sup>24</sup>.

Zygmunt Bauman zauważa, że wszelkie próby zredefiniowania religii kaleczą i zaciemniają to, co mają naprostować i objaśnić, a przez to tyle ukrywają co odsłaniają. Definiowanie sprowadza się do zastępowania jednego nie dającego się wyrazić w słowach zjawiska, innymi również niewyraźnymi. Z. Bauman sugeruje, ażeby nie skupiać się na poprawnej definicji, lecz na tym, jak działały, czy też działają mechanizmy społeczne, które te zjawiska wytwarzały i odtwarzały<sup>25</sup>. Również James Beckford odrzuca tezę o istnieniu uniwersalnych cech religii, wątpi on także w wszelkie teoretyzowanie na jej temat<sup>26</sup>, Susan Budd zauważa, że „religia nie jest jednolitym zjawiskiem, a więc poszukiwanie odpowiedzi na pytanie czym jest albo co robi nie ma sensu”<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Por. K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: *Socjologia religii antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2007, s. 139-151.

<sup>21</sup> K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: *Socjologia religii...*, s. 149.

<sup>22</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2008, s. 36.

<sup>23</sup> Z. Freud, *Człowiek, kultura, religia*, Warszawa 1967, s. 172.

<sup>24</sup> C. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958, s. 6.

<sup>25</sup> Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 277-283.

<sup>26</sup> Zob. J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006, s. 41.

<sup>27</sup> Cyt. za J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006, s. 41.

Współcześnie wielu społecznych badaczy zastanawia odrodzenie religii w skali całego świata. Samuel P. Huntington podkreśla, że odrodzenie to jest reakcją na sekularyzm, relatywizm moralny, jak również procesy społecznej, ekonomicznej i kulturalnej modernizacji, które jak przypuszczano miały doprowadzić do jej zniszczenia. W czasach przemian społecznych rozpadły się ustalone dotąd tożsamości i nastąpiła potrzeba stworzenia nowych. Zdaniem S.P. Huntingtona religia nadal dostarcza przekonujących odpowiedzi na nurtujące ludzi pytania kim jestem, jak również tworzy małe wspólnoty społeczne w miejsce tych, które rozpadły się w procesie urbanizacji<sup>28</sup>. Jose Casanova podkreśla, że „religia stała się przedmiotem globalnego zainteresowania publicznego głównie za sprawą czterech pozornie niezwiązanych ze sobą, choć zachodzących niemal jednocześnie, wydarzeń, które zmusiły obserwatorów do przedefiniowania miejsca i roli religii w nowoczesnym świecie. Te cztery wydarzenia to rewolucja islamska w Iranie, powstanie Solidarności w Polsce, rola katolicyzmu w rewolucji sandinowskiej i w innych konfliktach politycznych w Ameryce Łacińskiej oraz powrót protestanckiego fundamentalizmu jako realnej siły kształtującej politykę amerykańską”<sup>29</sup>.

W debatach na temat roli religii występują twierdzenia pozytywne zawierające pogląd, iż dzięki religii jednostka się integruje, a wspólnota staje się jednością. Pojawiają się również poglądy mówiące o tym, iż jedynie ateizm może dziś uchronić ludzkość przed terroryzmem i fanatyzmem religijnym. Zbigniew Wojtasiński w artykule pod tytułem: *Trzecia fala walki z Bogiem* twierdzi, że ateizm trzeciej fali proponuje światu kolejną utopię, która ma zbawić świat. Ateizacja jego zadaniem to walka z wiatrakami. Podkreśla on także, że dotychczas nie było społeczeństwa, które bez wiary przetrwałoby dłużej niż trzy pokolenia. Jeśli nawet religia jest jedynie produktem ubocznym darwinowskiej gry o przetrwanie, to jest niezbędna do przeżycia<sup>30</sup>.

Ken Wilber jeden z najpopularniejszych współczesnych amerykańskich myślicieli podkreśla, że „religia nadaje podstawowe znaczenie życiu dosłownie miliardów ludzi na świecie, stanowi spoiwo ich egzystencji i oferuje zbiór wskazówek dotyczących tego co dobre i co jest złe”<sup>31</sup>. Nie sposób temu zaprzeczyć, gdyż religia od niepamiętnych czasów pełniła integrującą funkcję w społecznościach ludzkich.

#### 4. Religia jako czynnik warunkujący tożsamość

Przynależność do zbiorowości o charakterze wspólnotowym zobowiązuje do przyjęcia wzorów zachowań, norm i wartości w nim obowiązujących. Religijność staje się wybranym stylem życia, manifestowaną społecznie zasadą odrębności,

<sup>28</sup> Zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2008, s. 148-150.

<sup>29</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 21.

<sup>30</sup> Z. Wojtasiński, *Ateizm urojony, trzecia fala walki z Bogiem*, „Wprost” 2007, nr 24, s. 38.

<sup>31</sup> K. Wilber, *Matężstwo rozumu z duszą*, Warszawa 2008, s.15.

która pozwala określić tożsamość jednostki. Maria Libiszowska-Żółtkowska zwraca uwagę na wpływ grup odniesienia na kształtowanie jednostkowej tożsamości. Zauważa ona, że „społeczne stawianie się tożsamości odsyła nas do złożonego procesu socjalizacji i aprobatywnej identyfikacji z wybranymi grupami odniesienia. Tożsamość społeczna jest wypadkową udziału w różnych sytuacjach grupowych, kulturach środowiskowych oraz stopnia przynależnościowej identyfikacji ze wspólnotami odniesienia. Jest efektem socjalizacji, bardziej lub mniej świadomego przekazu systemu norm i wartości”<sup>32</sup>. Dlatego pamiętać należy, że adaptacja do świata społecznego jednostki odbywa się w długim procesie socjalizacji.

Cechą charakterystyczną zglobalizowanego społeczeństwa jest pluralizm światopoglądowy, który Halina Mielicka nazywa rynkiem wartości. Ponadto stwierdza, że współcześnie zanikły aksjonormatywne sposoby interpretacji zjawisk religijnych, a znaczenia nabierają wybory indywidualne. Wybory religijności bazują na poszukiwaniu tych form i treści religijnych, które mają znaczenie dla jednostki i zgodne są z jej własnymi przekonaniem. Dowolność wyboru hamowana jest z jednej strony indywidualnymi preferencjami, a z drugiej środowiskowymi warunkowaniami określonymi przez działanie systemu kontroli społecznej w kręgach opiniotwórczych<sup>33</sup>. Religia w szczególny sposób zorganizowana oddziałuje na rzeczywistość, na postawy ludzkie, na praktykę społeczną. Systemy religijne za pomocą określonych kanonów etycznych, wzorów osobowych, kształtują osobowość i postawy ludzi oraz społeczeństw, a więc kreuje one tożsamości jednostkowe i społeczne. Religia oprócz tego dąży do tworzenia określonego modelu społecznego życia, modelu o sprecyzowanym obliczu polityczno-ideowym, spełnia rolę kierownika inicjatora bądź też obrońcy porządku społecznego<sup>34</sup>. Tożsamość jednostki rozwija się stopniowo, w chwili narodzin nie istnieje, lecz powstaje w procesie społecznego doświadczenia i działania. Bardzo popularna jest koncepcja, że człowiek z swej natury jest religijny. Marian Nowak ponadto zauważa, iż człowiek wyposażony jest w rozum i przez refleksje nabiera świadomości istnienia sacrum. Religijności nie można zredukować do czystego uczucia czy sentymentalizmu, ponieważ poza stroną emocjonalną jest pewnym systemem działania i sposobu życia<sup>35</sup>.

Kolejną kwestią jest kształtowanie tożsamości religijnej zarówno grup, jak i jednostek w wielokulturowych i wielowyznaniowych społeczeństwach. Aniela Różańska twierdzi, że „wzrastająca różnorodność religijna i kulturowa jest oczywistym, niekwestionowanym doświadczeniem wszystkich społeczeństw europej-

---

<sup>32</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, *Religia, jako determinanta tożsamości studentów i konwertytów*, w: *Religia i religijność...*, s. 50-51.

<sup>33</sup> H. Mielicka, *Kontekst religijny zachowań społecznych jako paradygmat globalizacji*, w: *Religia i religijność...*, Kraków 2007, s. 392-393.

<sup>34</sup> H. Swienko, *Religia i religie*, Warszawa 1981, s. 28-30.

<sup>35</sup> Zob. M. Nowak, *Wyzwania dla wychowania etyczno-religijnego w kontekście wielokulturowym*, w: *Socjalizacja i kształtowanie się tożsamości – problemy i sugestie rozwiązań*, red. T. Lewowiecki, B. Grabowska, A. Różańska, Toruń 2008, s. 216-217.

skich”<sup>36</sup>. Zwraca także uwagę na zróżnicowanie pod względem postaw wobec wyznań we współczesnych wielokulturowych społeczeństwach Europy. Wśród charakterystycznych cech religijności Europejczyków wymienia: kryzys jej tradycyjnej formy, sekularyzację, modernizację religii, a także relatywizację i odchodzenie od wartości których jest źródłem. Jednakże dodaje ona także, że kryzys tradycyjnej religijności nie oznacza jej zaniku w ogóle, lecz jedynie zmianę jej postaw, a także pojawienie się nowych potrzeb religijnych na przykład solidaryzowania się z drugim człowiekiem czy wyrażaniem siebie w obszarze religijnym<sup>37</sup>. Z kolei Ewa Wysocka zauważa, że religia i wiara mają lub mogą mieć także walory psychoterapeutyczne, występując w funkcji zapobiegania kryzysom egzystencjonalnym i służąc przywracaniu stanu równowagi psychicznej, a także stanowić podstawę autokreacji<sup>38</sup>.

Wielu badaczy rozróżnia religię: jako system wierzeń, jako tożsamość i styl życia. Podkreślając rolę przynależności jednostki do grupy religijnej. Ich zdaniem tożsamość religijna w swojej podstawowej formie, wynika z przynależności jednostki do danej grupy religijnej. Z kolei „rozpoczynająca się agitacja narodowa proponowała członkom grupy etnicznej, aby utożsamili się z wyobrażeniem, że należą do narodu”<sup>39</sup>. Na zakończenie przetoczę słowa Ernesta Gellnera, a mianowicie „musimy wierzyć, by istnieć, do tego wierzyć w coś, w co niezmiernie trudno uwierzyć. Nie można bowiem zaistnieć poprzez wiarę w rzecz możliwą do przyjęcia. Oto egzystencjonalny paradoks, który wiarę bardziej łączy z utożsamianiem niż z dowodem”<sup>40</sup>.

## 5. Religia katolicka, a tożsamość narodowa Polaków

Zachodzące w świecie procesy integracji, globalizacji, a także uniwersalizacji niektórych instytucji, stawiają przed wieloma jednostkami, grupami społecznymi narodami i państwami problem nowego potwierdzenia swojej tożsamości. Właśnie z tego powodu „we współczesnym świecie kwestia tożsamości nabiera dużego znaczenia, zarówno jako koncepcja, jak i wielowymiarowy dotyczący jednostek lub zbiorowości, fakt życia politycznego. Określa ona bowiem współzależność między zespołem danych historycznych, a subiektywnym uświadomieniem sobie przez analityków i polityków”<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> A. Różańska, *Kształtowanie się tożsamości religijnej młodzieży w sytuacji pluralizmu kulturowego i religijnego*, w: *Socjalizacja i kształtowania...*, Toruń 2008, s. 225.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 227-228.

<sup>38</sup> E. Wysocka, *Oswajanie lęku i kreowanie indywidualnej wersji życia autoterapeutyczne i autokreacyjne funkcje religii w percepcji i doświadczeniach młodzieży w czasach globalizacji*, w: *Religia i religijność...*, s. 295.

<sup>39</sup> M. Hroch, *Małe narody Europy*, przeł. G. Pańko, Wrocław 2003, s. 118.

<sup>40</sup> E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 12.

<sup>41</sup> J. Podgórecki, *Globalizacja tożsamość człowieka*, w: *Globalizacja – Naród – Jednostka, zagadnienia tożsamości kulturowej*, red. T. Kuczur, A. Błachnio, Toruń 2009, s. 36-37.

W okresie PRL-u, katolicyzm był formą narodowego życia oraz symbolem wolności. Także we wcześniejszych okresach w tym (np. w czasie zaborów), Kościół był ostoją narodu. Polska jest krajem w znacznej mierze katolickim. Dlatego związek tożsamości narodowej z religią katolicką choć trwały bywa bezrefleksyjny. Czy w Polsce na wskroś katolickiej dojdzie do wyparcia religii z życia publicznego? Trudno to przewidzieć. Zauważyć można jedynie, że w większych miastach procesy laicyzacji i sekularyzacji postępują. Obserwując polskie społeczeństwo bez trudu dostrzegamy podziały, które zarysowywały się wokół stosunku do Kościoła. Dojść można także do wniosku, że współcześnie stosunek do Kościoła bardziej dzieli, niż łączy Polaków. José Casanova badając związki katolicyzmu z narodem polskim stwierdza, że „biorąc pod uwagę naukę katolicką, polską tradycję oraz faktyczną instytucjonalną władzę i wpływy Kościoła w polskiej kulturze i polskim społeczeństwie, trudno sobie wyobrazić, że polski katolicyzm mógłby ulec prywatyzacji. Bez wątpienia w dającej się przewidzieć przyszłość katolicyzm będzie w Polsce nadal religią publiczną”<sup>42</sup>. Nie tylko on zwraca uwagę na tę kwestię również polscy socjologowie często podkreślają społeczno kulturowy charakter polskiego katolicyzmu. „Powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwiała poniekąd twierdzenie, że religia jest dla Polaków przede wszystkim wartością wspólną, odświętną, zewnętrzną nie wartością osobistą, przeżywaną i wewnętrzną”<sup>43</sup>. Z badań przeprowadzonych przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego wynika, że Polacy są bardzo mocno przywiązani do religii, choć nie wszystkie elementy katolickiej doktryny są przez wiernych przestrzegane na co dzień. Aż 93 proc. badanych Polaków określa się jako katolicy, 81 proc. jako głęboko wierzący. Badania pokazały, że religijność Polaków jest żywa i nie ogranicza się tylko do tradycji<sup>44</sup>. „Bez religii grozi społeczeństwu anomia, a nawet chaos moralny – głoszą często przedstawiciele Kościoła, upatrujący w przejawach nasilającej się patologii społecznej bezpośredniego wpływu obniżenia się poziomu religijności społeczeństwa lub rozluźnienia czy zerwania związków pomiędzy religią i moralnością. Wyniki ogólnopolskiego sondażu CBOS z grudnia 2010 r. pokazują, że 21,9 proc. badanych dorosłych Polaków aprobowало pogląd, że zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością; 27,4 proc. – że wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać jakimiś innymi zasadami; 43,8 proc. – że większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie z wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne nie wystarczają człowiekowi”<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> J. Casanova, dz. cyt., s.188.

<sup>43</sup> J. Mariański, *Kościół a religijność młodzieży*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 99.

<sup>44</sup> J. Strożyk, *Religia i tradycja: polski fundament*, „Rzeczpospolita” 2009, nr 285, s. 6.

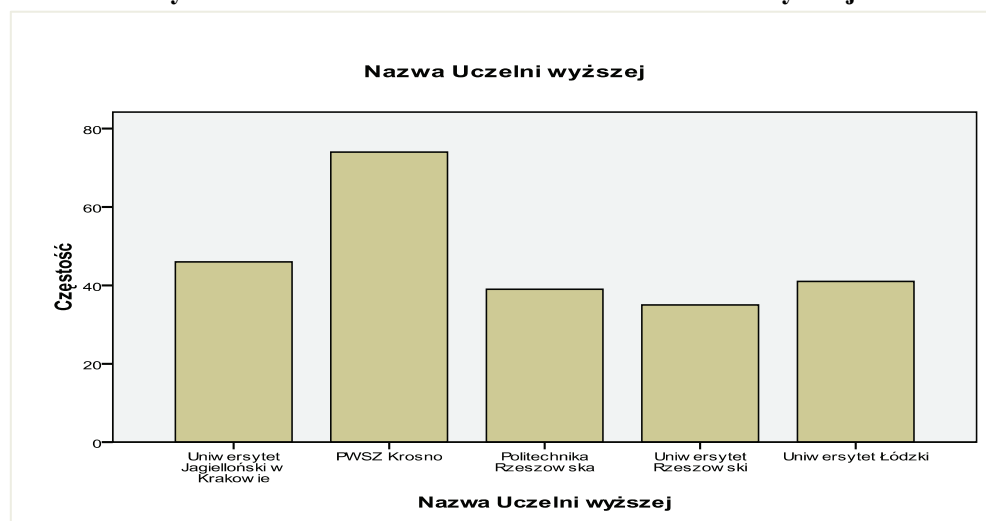
<sup>45</sup> J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001, s. 191, 199.

Podsumowując niniejszą część pracy posłużę się stwierdzeniem Roberta Krasowskiego w kwartecie politycznym *Newsweeka*, który zauważa, że w Polsce katolicyzm miękko i nietoksycznie wykonuje pracę, przy której nikt go zastąpić nie potrafi. Religia według niego jest nadal głównym rozgrywającym na polu moralności i to ona tworzy mapę sensów i wzory dobrego życia dla jednostek, z kolei Jan Rokita wysuwa teorię, że jeśli naród Polski zostałby wyzuty z więzi religijnych, stałby się dramatycznie gorszy, krótko mówiąc, zeszmaciłby się na skalę masową w krótkim czasie. Chrześcijaństwo zdaniem Rokity, niezależnie od tego, że jest prawdą religijną, jest też gorsetem polskości<sup>46</sup>.

## 6. Analiza wyników badań

W pierwszej części tekstu omówione zostały treści związane z religią i jej wpływem na tożsamość jednostkową i społeczną. W celu pełniejszej odpowiedzi na pytanie badawcze stawiane w tejże pracy, autorka przeprowadziła badanie wśród studentów. Badania przeprowadzone zostały na początku 2012 roku, w losowo wybranych ośrodkach akademickich. Przebadanych zostało 235 studentów (Patrz ryc.1). Głównym celem badań była odpowiedź na pytanie: Czy przynależność narodowa i religia wpływa na tożsamość badanych studentów?

**Rycina 1. Liczba studentów oraz nazwa Uczelni Wyższej**



Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań.

<sup>46</sup> <http://www.newsweek.pl/artykuly/sekcje/Europa/o-kosciele-w-polsce,43791,1> (dostęp: 25.01.2011 r.).

Wpływ religii na tożsamość narodową studentów oraz ich postrzeganie związku katolicyzmu z narodem polskim zbadane zostały za pomocą kwestionariusza. Zaprojektowana ankieta składała się z pytań, których zadaniem było określenie: z czym utożsamiają się studenci i czy religia wpływa na ich postrzeganie siebie.

Pierwsze pytania ankiety ujawnić miały poczucie więzi z narodem polskim i religią katolicką. Odpowiedzi nie były zaskoczeniem 91,1% badanych na pytanie: Czy czuje się Polką/Polakiem odpowiedziało twierdząco. 83,4% czuje więź z narodem polskim, a 75,7% z religią katolicką. Poniższe tabele obrazują zależności pomiędzy zmiennymi.

**Tabela 1. Miejsce zamieszkania, a więź z narodem polskim**

		Miejsce zamieszkania (pochodzenia)					
		Wieś		Miasto poniżej 100 tys. mieszkańców		Miasto powyżej 100 tys. mieszkańców	
Czy czuje się Pan(i) Polakiem/ Polką?	Tak	83	94,3%	70	90,9%	57	86,4%
	Trudno powiedzieć	4	4,5%	6	7,8%	7	10,6%
	Nie	1	1,1%	1	1,3%	2	3%
Ogółem		88	100%	77	100%	66	100%

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań.

W tabeli 1 uwagę zwraca zależność pomiędzy miejscem zamieszkania, a poczuciem polskości. Poczucie to maleje im większa liczba mieszkańców miejscowości z jakiej mieszka, bądź pochodzi student.

**Tabela 2. Więź z religią katolicką, a miejsce zamieszkania**

		Miejsce zamieszkania (pochodzenia)					
		Wieś		Miasto poniżej 100 tys. mieszkańców		Miasto powyżej 100 tys. mieszkańców	
Czy czuje Pan(i) więź z religią katolicką?	Tak	79	89,8%	56	72,7%	40	60,6%
	Nie wiem	6	6,8%	10	13%	13	19,7%
	Nie	3	3,4%	11	14,3%	13	19,7%
Ogółem		88	100%	77	100%	66	100%

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań.

Więź z religią katolicką pokazuje taką samą zależność, jak poczucie polskość (Tabela 1). Związek pomiędzy miejscem zamieszkania, a więziom z religią katolicką jest analogiczny jak w przypadku poczucia polskości. Studenci z mniejszych miejscowości charakteryzuje silniejsza więź z religią.

**Tabela 3. Więź z religią katolicką, a wiek**

		Wiek									
		19-21		22-24		24-29		30-39		40 i więcej	
Czy czuje Pan(i) więź z religią katolicką?	Tak	26	63,4%	70	78,7%	62	75,6%	13	86,7%	7	87,5%
	Nie wiem	7	17,1%	8	9%	12	14,6%	2	13,3%	1	12,5%
	Nie	8	19,5%	11	12,4%	8	9,8%	0	0%	0	0%
Ogółem		41	100%	89	100%	82	100%	15	100%	8	100%

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań.

Wpływ na więź z religią katolicką ma także zmienna wiek. Wraz z wzrostem liczby lat studentów zwiększa się również ich odczuwalna więź z religią. Z kolei brak więzi z religią katolicką przejawiają najmłodszy respondenci. Jak wynika z tabeli 3 największą więź z religią odczuwają badani w wieku 30-39 lat (86,7%), zaś najmniejszą w wieku 19-21 (63,4%).

**Tabela 4. Typ religijności, a miejsce zamieszkania**

		Miejsce zamieszkania (pochodzenia)					
		Wieś		Miasto poniżej 100 tys. mieszkańców		Miasto powyżej 100 tys. mieszkańców	
Czy według Pana(i) wiara religijna jednostki powinna pozostać w sferze?	<b>W sferze prywatnej (religia życia)</b>	56	63,6%	59	76,6%	51	79,7%
	<b>Zarówno prywatnej jak i publicznej</b>	28	31,8%	14	18,2%	10	15,6%
	<b>W sferze publicznej (wiara narodu)</b>	4	4,5%	4	5,2%	3	4,7%
Ogółem		88	100%	77	100%	64	100%

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań.

Miejsce zamieszkania determinuje także typ religijności. Można sądzić, iż wynikają one z odmiennych mentalności mieszkańców miast i wsi, a także mniejszych miejscowości. Mentalność ta wpływa na różnice w religijności. W przypadku mieszkańców mniejszych miejscowości religijność ta jest w większej mierze publiczna. Z kolei religijność mieszkańców większych miejscowości w większym stopniu przybiera charakter prywatny.



W mediach opiniotwórczych przedstawiane są opinie, iż patriotyzm nie ma żadnego uzasadnienia moralnego – jest zbędnym reliktem przeszłości, pozostałością po dawno zapomnianych sposobach życia. A przedkładanie interesów obywateli państwa, w którym akurat żyjemy, ponad interes pozostałych ludzi jest poważnym występkiem moralnym<sup>47</sup>. Pomimo negatywnych opinii w mediach na temat identyfikacji z narodem oraz religią, wyniki badań pokazują, iż badani studenci odczuwają więź zarówno z narodem, jak i z religią.

**Tabela 5. Twierdzenie Polak-katolik w opinii studentów**

	Częstość	Procent	
		Ważne	Zdecydowanie tak
	Raczej tak	89	37,9
	Trudno powiedzieć	66	28,1
	Raczej nie	36	15,3
	Zdecydowanie nie	16	6,8
	Ogółem	235	100,0

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań.

Z określeniem Polak-katolik studenci raczej się zgadzają, odpowiedzi takiej udzieliło 37,9%, zaś odpowiedź raczej nie wskazało 15,3%. Jak wynika z tabeli 5 zdecydowanie z tym określeniem nie zgadza się 6,8 5 respondentów.

**Tabela 6. Twierdzenie Polak-katolik, a zmienna wiek**

		Wiek									
		19-21		22-24		24-29		30-39		40 i więcej	
Czy według Pana(i) <b>twierdzenie Polak-katolik</b> jest prawdziwe?	Zdecydowanie tak	2	4,9%	5	5,6%	13	15,9%	5	33,3%	3	37,5%
	Raczej tak	11	26,8%	36	40,4%	30	36,6%	8	53,3%	4	50%
	Trudno powiedzieć	9	22%	32	36%	24	29,3%	1	6,7%	0	0%
	Raczej nie	15	36,6%	9	10,1%	10	12,2%	1	6,7%	1	12,5%
	Zdecydowanie nie	4	9,8%	7	7,9%	5	6,1%	0	0%	0	0%
Ogółem		41	100%	89	100%	82	100%	15	100%	8	100%

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań.

<sup>47</sup> T. Żuradzki, *Patriotyzm jest jak rasizm*, „Gazeta Wyborcza” 2007, nr 191, s. 19.

Z wyników badań przedstawionych w tabeli 6 wynika, iż im wyższy wiek badanych tym zgodność z twierdzeniem Polak-katolik wyższa. Analizując wyniki przeprowadzonych badań zauważyć można, iż młodszy badani ulegli promowanym postawom wielokulturowości oraz braku przywiązania zarówno do ojczyzny jak i wiary przodków.

W przypadku wpływu religii na tożsamość studentów odpowiedź nie jest ani jednoznaczna, ani ostateczna. Studenci z mniejszych miejscowości mają inne postrzeganie kwestii religii, niż studenci z większych miast. Dzieje się tak dlatego, że w mniejszych miastach i wsiach występują większe przywiązanie do tradycji, a także religia jest kwestią publiczną. Większe miasta otwarte są na nowe style życia, panuje tam anonimowość, a stan religijności, jak podkreślają badacze, jest lepszy od zlaicyzowanego Zachodu. W polskich społecznościach wielkomiejskich osłabienie praktyk religijnych jest wyraźne, wiara z kolei ma tam charakter bardziej prywatny. Mimo to Polskę jednoznacznie określa się jako kraj katolicki. Uznaje się także, że katolicyzm wpłynął i wpływa na kształt polskich wyobrażeń na temat Polaków, na polską kulturę i umysłowość<sup>48</sup>.

### Podsumowanie

Relacja zachodząca pomiędzy religią a tożsamością narodową jest skomplikowana. Badacze społeczni podkreślają, że identyfikacje społeczne wynikają z socjalizacji w określonej grupie. Z tego twierdzenia wysunąć można wniosek, że tak samo jak przynależność narodowa jest jednostce nadana, tak samo w procesie socjalizacji grupa nadaje jednostce wyznanie. Dawniej jednostki były silnie zakorzenione w grupach, które kształtowały ich tożsamości, a tożsamość ta była trwała, nowoczesność zaś sprzyja jej zamianom. Współcześnie Polska stała się częścią ponadnarodowych instytucji, jednakże polscy socjologowie podkreślają, że przemiany te w niewielkim stopniu wpłynęły na religijność Polaków.

Co pokazały badania? Otóż sędzę, że zwróciła uwagę na silne zakorzenienie religii w świadomości Polaków. Katolicyzm towarzyszy narodowi polskiemu, od chwili przyjęcia chrztu, dzięki któremu Polska weszła na arenę polityczną Europy. Kościół katolicki odegrał i nadal odgrywa bardzo istotną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowej Polaków. Socjologowie podają przykłady sporej grupy osób niewierzących, a praktykujących pod presją społeczną. Tezę tę potwierdzają wyniki przeprowadzonych badań.

W opinii publicznej toczą się spory o rozumienie polskości. Część Polaków opowiada się za nierozzerwalnym związkiem religii katolickiej z polskością, druga część ten związek kwestionuje. Ów podział społeczeństwa widoczny jest także w analizie badań, przedstawionych tejże pracy. Na pytanie czy Kościół łączy Polaków w jeden naród, zaledwie 13,2% badanych udzieliło odpowiedzi, że zdecydo-

---

<sup>48</sup> Zob. A. Niewiara, *Kształty polskiej tożsamości, potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej*, Katowice 2010, s. 302.

wanie tak, zaś 10,6%, że zdecydowanie nie. Wyniki te są interesujące nie tylko z socjologicznego punktu widzenia. Ponieważ z jednej strony wśród badanych studentów występuje silna więź z narodem i religią katolicką, a także pozytywna ocena historycznego związku Polski z Kościołem, lecz z drugiej współcześnie stosunek do Kościoła bardziej dzieli niż łączy w jeden naród.

Związek pomiędzy religią a tożsamością jest trudny nie tylko do uchwycenia, ale i opisania. Zebrany materiał pokazuje, że pomimo głoszonego końca religii i postępujących procesów sekularyzacji, społeczeństwo polskie nadal odczuwa silną więź z wiarą katolicką. Socjologowie podkreślają, że naród musi być pojmowany jako byt mający własną tożsamość. Moje badania dowodzą, że na tą tożsamość w znaczącym stopniu wpływa religia.

### **S t r e s z c z e n i e**

Tematem artykułu jest religia jako czynnik wpływający na tożsamość narodową Polaków. Socjologowie podkreślają, że naród musi być pojmowany jako byt mający własną tożsamość. Opracowany materiał pokazuje, jak religia wpływa na tożsamość narodową Polaków. Artykuł zwraca także uwagę na silne zakorzenienie religii w świadomości Polaków. Przedstawienie religii jako czynnika determinującego tożsamość nie byłoby możliwe bez omówienia podstawowych pojęć, tj. pojęcia religii i tożsamości. Analiza przeprowadzonych badań pokazuje wpływ religii katolickiej na tożsamość badanych studentów.

### **Religion as factor affecting the national identity of Poles**

#### **S u m m a r y**

The topic of this article is religion understood as a factor affecting the national identity of Polish people. Sociologists emphasise that nation must be comprehended as an entity that has its own identity. The analyzed material shows how religion affects national identity of the Polish. The article draws attention to the fact that religion is deeply ingrained in the consciousness of Polish people. It would not be possible to present religion as a factor determining identity without the discussion of basic notions i.e. the notion of religion and identity. The analysis of the research that was carried out shows the influence of Catholic religion on the identity of the students questioned.



## **CZŁOWIEK W KONFRONTACJI ZE WSPÓŁCZESNĄ MIGRACJĄ ZAROBKOWĄ**

### **1. Wstęp**

Ruchy migracyjne trwają od najdawniejszych czasów istnienia ludzkości. Przybierały one różne natężenia, jednak szczególnie zintensyfikowały się w czasach współczesnych. Migracja zarobkowa wywiera wpływ na sferę życia religijno-moralnego, politycznego, ekonomicznego, kulturowego, społecznego, w tym, a może przede wszystkim, na sferę życia małżeńskiego i rodzinnego.

W ocenie moralnej migracji, trzeba zatem brać pod uwagę wszystkie wymienione sfery czy wymiary życia człowieka. Zanim zostanie podjęta bardziej szczegółowa analiza interesującego nas zagadnienia, należy już we wstępie stwierdzić, że migracja zarobkowa niesie ze sobą – używając metodologii Jana Pawła II – blaski i cienie, wiąże się z wymiernymi korzyściami, ale także z licznymi zagrożeniami i kosztami, które przychodzi płacić zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym.

Konfrontacja człowieka z migracją zarobkową to dylemat zaspokojenia z jednej strony potrzeby utrzymania przy życiu siebie i członków rodziny oraz ich wszechstronnego rozwoju, ze sposobem realizacji, nierozłącznie powiązaniem z przestrzennym i czasowym oddaleniem od rodziny i swojego kraju. Oddalenie to powoduje nie tylko dokuczliwą tęsknotę za bliskimi i ojczystym krajem, ale implikuje także cały szereg negatywnych perturbacji, które ujawniają się na płaszczyźnie życia osobistego, relacji z Bogiem i relacji międzyludzkich. Migracja zarobkowa stanowi więc obecnie bardzo konkretne wyzwanie społeczno-moralne.

### **2. Pozytywne aspekty migracji**

Problematyka dotycząca migracji zarobkowej nie jest obca nauce moralnej Kościoła. Trzeba stwierdzić, od zarania dziejów Kościoła widoczna jest szczególna troska o migrantów. Wynika to jednoznacznie z tożsamości Kościoła. Jak podkreśla Instrukcja Papieskiej Rady do Spraw Migrantów i Podróżujących *Erga migrantes caritas Christi* z 2004 r. Kościół zawsze odkrywał w migrantach oblicze same-

go Chrystusa, który był obcym i przychodniem (por. Mt 25,35), w Maryi zaś dostrzegął ikonę kobiety wędrującej (por. nr 12, 14)<sup>1</sup>.

Zjawisko migracji zarobkowej samo w sobie jest według nauczania Kościoła czymś pozytywnym. Należy ono do podstawowych i naturalnych praw człowieka. W encyklice *Pacem in terris* papież Jan XXIII pisał, że każdy „jeśli są do tego słuszne przyczyny – ma (...) prawo zwrócić się do innych państw z prośbą o zezwolenie mu na zamieszkanie w ich granicach”<sup>2</sup>.

Godność i prawa migranta zarobkowego dostrzegł w swoim nauczaniu także papież Paweł VI. W encyklice *Populorum progressio* papież pisze wprost o prawie każdego człowieka do emigracji zarobkowej: „Jest rzeczą bezwzględnie konieczną przewyżczenie ciasnej postawy nacjonalistycznej i uchwalenie ustawy przyznającej im prawo do emigracji (...), ułatwiającej im awans zawodowy oraz zdobycie przyzwoitego mieszkania, do którego w razie potrzeby mogliby sprowadzić swoje rodziny”<sup>3</sup>.

Szeroko kwestię migracji zarobkowych potraktował w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II. Według papieża migrację zarobkową należy zasadniczo oceniać pozytywnie. Kluczowym tekstem pozostaje tu niewątpliwie encyklika *Laborem exercens*, a zwłaszcza jej 23 numer zatytułowany *Praca a problem emigracji*. W tejże encyklice papież podkreślił, że jednym z podstawowych uprawnień jest prawo do pracy, które jest podstawowym prawem wszystkich ludzi. Urzeczywistnianie prawa do pracy daje i powinno dawać wszystkim pracującym analogiczne uprawnienia. Dzięki temu poziom życia ludzi pracujących w poszczególnych społeczeństwach jest wyrównany i sprawiedliwy<sup>4</sup>.

Jednym z elementów urzeczywistniania prawa do pracy jest prawo do emigracji zarobkowej. Według papieża Jana Pawła II „człowiek ma prawo do opuszczenia kraju swego pochodzenia z różnych motywów, ażeby szukać warunków życia w innym kraju, ma też prawo powrotu do swego kraju”<sup>5</sup>. Warto zauważyć, że w wyrażeniu „prawo do emigracji” kryje się podwójny ruch. Z jednej strony jest to wyjście z własnego kraju (*emigrare*), z drugiej strony – wejście do kraju (*imigrare*). Instrukcja *De pastorali migratorum cura* z 22 sierpnia 1969 r. mówi o tym jako o prawie fundamentalnym człowieka<sup>6</sup>.

Prawa człowieka do migracji zarobkowej potwierdza i broni także papież Benedykt XVI. Zdaniem papieża emigracja, z jaką mamy do czynienia w dobie globalizacji, jest stałym elementem międzynarodowego rynku pracy<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Por. A.-P. Rethmann, *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996, s. 237-293.

<sup>2</sup> Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963, nr 25.

<sup>3</sup> Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Rzym 1967, nr 17.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Poznań-Warszawa 1981, nr 18 (dalej cyt. LE).

<sup>5</sup> Tamże, nr 23.

<sup>6</sup> Por. Kongregacja do spraw Biskupów, *Instrukcja dotycząca duszpasterstwa wśród migrantów „De pastoralis migratorum cura”*, Rzym 1969, nr 7.

<sup>7</sup> Por. Benedykt XVI, *Migracja znakiem czasu. Oredzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27(2006), nr 1(279), s. 4.

W perspektywie powyższej refleksji powstaje pytanie: Jakie konkretne korzyści przynosi migracja, skoro wskazuje się na fakt, że zjawisko migracji jest zjawiskiem pozytywnym? Otóż można dostrzec szereg wymiernych korzyści, które przynoszą wyjazdy zarobkowe. Korzyści te odnoszą się zarówno do samego migranta, jego rodziny, jak i środowiska społecznego, z którego pochodzi i pracodawcy w kraju emigracji.

Wyjazdy zarobkowe dają szansę znalezienia lepszej pracy, lub jakiegokolwiek pracy, gdy jej brak, możliwość uzyskania zarobków wielokrotnie przekraczających dochód uzyskiwany w kraju pochodzenia, sprzyjają poznaniu nowego języka, kultury i obyczajów. Emigrant w miejscu pracy zarobkowej uczy się nowych technik produkcji, aktywizuje w sobie ducha inicjatywy, kształtuje poczucie precyzji i wierności obowiązkowi.

Na migracjach zarobkowych korzysta zarówno gospodarka krajów przyjmujących jak i rodzimy kraj migranta. Mobilni robotnicy ułatwiają przezwycięzenie istniejących wąskich luk na zagranicznych rynkach pracy. Sprzyjają też poprawie sytuacji demograficznej. Trzeba bowiem stwierdzić, że społeczeństwo krajów zachodniej Europy jest w przeważającej części populacją starzejącą się. Napływ migrantów daje szansę na poprawę tamtejszej sytuacji demograficznej<sup>8</sup>.

Z kolei podstawową korzyścią dla rodzimego kraju migranta jest przyływ zagranicznej waluty. Ponadto, osoby powracające do kraju z migracji charakteryzuje znajomość różnych technologii i form produkcji, nowych metod zarządzania i rozwiązywania problemów, a także umiejętność zaszczepiania na szczeblu lokalnym ducha przedsiębiorczości i inicjatyw właściwego krajom wysoko rozwiniętym. W sytuacji pogłębiającego się bezrobocia wyjazdy zarobkowe odgrywają istotną rolę w łagodzeniu niedoborów miejsc pracy w krajach pochodzenia migrantów<sup>9</sup>.

Migranci stają się promotorami nowych partnerskich relacji między krajami pochodzenia i krajami, do których się udają, na różnych płaszczyznach: ekonomicznej, kulturowej, naukowej, społecznej, religijno-moralnej. Ważnym elementem procesu życiowego człowieka emigrującego staje się poznanie i szacunek wobec innych narodów i różnych systemów życia, a także szansa urzeczywistniania zasad tolerancji, w tym tolerancji religijnej i wyznaniowej w praktyce życia<sup>10</sup>.

Z tego więc wynika, że migracja stwarza szansę osobowego i duchowego rozwoju i ubogacenia. Papież Jan Paweł II w orędziu na Światowy Dzień Migranta z 1987 r. pisze, że „emigracja dzisiaj jest drogą spotkania między ludźmi, zjawiskiem, które może przyczynić się do zniesienia uprzedzeń i do dojrzewania uczuć wzajemnego zrozumienia i braterstwa, w obliczu pełnego zjednoczenia rodziny

---

<sup>8</sup> Por. J. Gocko, *Aspekty etyczne wyjazdów zarobkowych*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie. Perspektywa społeczno-moralna*, red. K. Glombik, P. Morciniec, Opole 2005, s. 190.

<sup>9</sup> Por. J. Orzeszyna, *Pozytywny i negatywny aspekt migracji zarobkowej*, „*Analecta Cracoviensia*” 41(2009), s. 267.

<sup>10</sup> Por. P. Bortkiewicz, *Realizacja prawa do pracy w migracjach zarobkowych*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie...*, s. 170.

ludzkiej. Z tego też względu emigrację należy uważać za awangardę narodów na drodze ku powszechnemu braterstwu<sup>11</sup>. Tak więc migracja nie tylko umożliwia zdobycie pracy, ale także rozwija kontakty między narodami.

### 3. Negatywne aspekty migracji

Mówiąc o pozytywnych aspektach migracji, nie wolno zapomnieć o ryzykach i licznych zagrożeniach jakie niosą ze sobą wyjazdy zarobkowe. Koszty, które przychodzi płacić zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym są tutaj bardzo poważne. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* pisze, że „emigracja jest pewnym złem, gdyż stanowi na ogół stratę dla własnego kraju, z którego się emigruje, a nadto pociąga za sobą poważne ryzyko w życiu emigranta<sup>12</sup>. Problem migracji za pracą dostrzegł również II Polski Synod Plenarny, nazywając go wprost *rozłąką zarobkową*, która wywiera niekorzystny wpływ na kształtowanie się życia w rodzinie, a która spowodowana jest bezrobociem<sup>13</sup>.

Omawiając możliwe zagrożenia i koszty związane z migracją zarobkową, należy zauważyć, że niosą one wiele niebezpieczeństw zarówno dla życia małżeńsko-rodzinnego jak i dla życia religijno-moralnego człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że swoistym barometrem wszelkich skutków czasowej migracji jest wspólnota małżeńsko-rodzinną. Wspólnota ta jest najbardziej czułą i zarazem najbardziej zagrożoną negatywnymi konsekwencjami emigracji częścią społeczeństwa. Emigracja może uderzać w małżeństwo i rodzinę w różny sposób. Najbardziej jest to widoczne wtedy, gdy rozdziela małżonków oraz rodziców i dzieci<sup>14</sup>.

Długa i powtarzająca się rozłąka z przyczyn ekonomicznych oddziałuje negatywnie na samopoczucie psychiczne każdego z małżonków, na moralny i duchowy klimat, na wychowanie dzieci, a nawet na stopień i zakres zaspokajania potrzeb biologicznych i społecznych małżonków i rodziców. Nieobecność jest szczególnie trudna wtedy, gdy dotyczy to młodych małżonków, które przez dłuższy czas z tego powodu narażone są na przymusową separację oraz wtedy, gdy w domu pozostają dorastające dzieci, które na co dzień potrzebują obojga rodziców. Długotrwała nieobecność jednego ze małżonków powoduje, że zanika to, co najważniejsze w małżeństwie: bliskość, wzajemne okazywanie sobie uczuć oraz wspólne rozmowy. Przebywanie z dala od siebie może łączyć się z pokusą niewierności, a zatroskanie i przepracowanie związane ze staraniami o urządzenie wspólnego życia

---

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Katolicy świeccy a emigracja. Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1987*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 8(1987), nr 9-10, s. 1-2.

<sup>12</sup> LE 23.

<sup>13</sup> Por. *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, nr 22.

<sup>14</sup> Por. T. R e r o Ń, *Współczesne migracje zarobkowe jako problem moralny*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie...*, s. 204.



przez każdego z małżonków osobno, może doprowadzić do osłabienia wzajemnej atrakcyjności.

Tak więc pod wpływem migracji zarobkowej zasadnicze wartości życia małżeńskiego i rodzinnego narażone są na osłabienie lub wygaśnięcie. Budowana w wielu przypadkach przez lata więź małżeńsko-rodzinna nie rozpada się co prawda z dnia na dzień, ale podlegając negatywnym wpływom rozłąki niewątpliwie ulega erozji. Załamują się przyjmowane wcześniej wartości moralne, duchowe, religijne. Stąd rozłąka małżonków spowodowana pracą zawodową za granicą jest zdecydowanie niekorzystna dla rodziny. Często jest to myślenie krótkowzroczne. Liczy się tylko praca i pieniądze, dominuje tłumaczenie, że życie jest coraz droższe<sup>15</sup>.

Migracja za pracą nie pozostaje także bez wpływu na życie religijno-moralne człowieka, na jego życie wiarą. W niektórych sytuacjach może dojść do wyraźnego osłabienia praktyk religijnych. Bardzo często pracujący za granicą nie uczestniczą w niedzielnej Eucharystii, tłumacząc się niemożnością znalezienia kościoła katolickiego, albo nieznaną językiem w jakim sprawowana jest liturgia. Tymczasem to właśnie praktyki religijne, a więc codzienna modlitwa, coniedzielna Msza święta, obojętnie w jakim języku, stanowi szansę dla obrony zagrożonych wartości, w tym wartości małżeńskich i rodzinnych<sup>16</sup>.

Emigranci w nowym kraju często ulegają zeświecczeniu, jakiemu poddali się już koledzy z pracy czy też nowi sąsiedzi. Trzeba pamiętać, że na emigracji prawie zawsze następuje zderzenie z nowym światem, jego modelem kultury, systemem wartości moralnych i wzorców. Wówczas nietrudno o kryzys wiary i zachowanie spójności między dotychczas wyznawanymi poglądami a postawami praktykowanymi w nowym miejscu zamieszkania<sup>17</sup>.

Wyjazdy zarobkowe rodzą też poczucie tymczasowości, co z kolei zachęca do pogoni za nowościami, do pozostania na uboczu stabilności i przyjętej hierarchii wartości. Wyobcowanie może oczywiście prowadzić do pogłębienia własnych przekonań, ale może również skłonić ku relatywizmowi moralnemu. Wielkim zagrożeniem dla emigrantów są również sekty i nowe ruchy religijne. Papież Jan Paweł II w *Oređziu na Światowy Dzień Migranta 1993 r.* zauważa, że bardzo wielu emigrantów jest narażonych na ryzyko utraty chrześcijańskiej wiary wskutek działania sekt i ruchów religijnych, które starają się nawiązać z nimi kontakt, proponu-

---

<sup>15</sup> Por. L. Dyczewski, *The Family in a Transforming Society*, Lublin 1999, s. 184; K. Wojaczek, *Rodzina w konfrontacji z migracją zarobkową*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie?...*, s. 214-217; S. Podlach, *Rola ojca w rodzinie*, w: *Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, red. A. Podsiad, A. Szafrńska, Warszawa 1981, s. 201; K. Romaniszyn, *Wpływ migracji zagranicznych na formę organizacji rodziny*, „*Studia polonijne*” 21(2000), s. 14-26.

<sup>16</sup> Por. S.F. Hamao, *Renewal Movements and the Ewangelization of Families in the Diaspora*, „*On the Move*” 35(2003), s. 19-25; J. Orzeszyna, *Pozytywny i negatywny aspekt migracji...*, s. 272-273.

<sup>17</sup> Por. T. Reoń, *Współczesne migracje zarobkowe jako problem moralny*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie...*, s. 206.

jąc im swoją pomoc. Sekty i nowe ruchy religijne usiłują nakłonić migranta do porzucenia wiary, którą wyznaje i przyłączenia się do nowej grupy religijnej<sup>18</sup>.

Tak więc widać wyraźnie, że migracje zarobkowe wiążą się z wymiernymi korzyściami, ale także z licznymi zagrożeniami i kosztami, które przychodzi płacić. Dostrzeżenie negatywów i możliwych zagrożeń, nie oznacza jednak, że należy odrzucić wyjazdy zarobkowe jako takie. Decydującym czynnikiem o migracji powinno być oszacowanie kosztów i korzyści. Istotne jest to, aby jedyną płaszczyzną dokonywania bilansu nie była tylko płaszczyzna ekonomiczna, ale przede wszystkim sfera moralna i religijna.

#### 4. Odpowiedzialność moralna związana z migracją

Jan Paweł II w *Laborem exercens* stwierdza, że prawo do migracji należy postrzegać jako zło konieczne w znaczeniu materialnym, a jego urzeczywistnienie nie powinno prowadzić do szkód w znaczeniu moralnym<sup>19</sup>. W tej perspektywie każdorazowa decyzja o migracji zarobkowej winna być podjęta z pełną odpowiedzialnością. Powinna być poprzedzona rachunkiem możliwych korzyści i spodziewanych zagrożeń związanych z migracją, rachunkiem uczynionym w prawym sumieniu. Taka odpowiedzialna i przemyślana decyzja o wyjeździe za granicę obowiązuje każdego, a szczególnie wspólnotę małżeńską i rodziną. Dlatego pracujący dłuższy czas z dala od rodzin powinni postawić sobie fundamentalne pytania: Czy to, co miało służyć małżeństwu i rodzinie nie zaczyna jej szkodzić? Czy małżeństwo i rodzina poprzez te wyjazdy czasami więcej nie traci, aniżeli zyskuje? Czy warto dalej narażać trwałość małżeństwa i dobre wychowanie dzieci? Co jest ważniejsze dla wspólnoty małżeńsko-rodzinnej: „więcej mieć”, „więcej posiadać” czy „bardziej być”. Uświadomienie i podjęcie tych dylematów posiada kluczowe znaczenie dla dojrzałej i odpowiedzialnej pod tym względem decyzji. Chodzi bowiem o to, aby nie pieniądź decydował o wyjeździe za pracę, ale dobro wspólne małżeństwa i rodziny. Małżonkowie powinni więc zdecydowanie iść w kierunku zachowania i rozwijania wzajemnej miłości małżeńskiej, a niżeli w kierunku pomnażania stanu posiadania, które ze swej natury i tak nigdy nie będzie zaspokojone.<sup>20</sup>

Owszem małżonkowie mają prawo polepszać status materialny swojej rodziny, ale zawsze z zachowaniem prymatu „być” nad „mieć”. Jak uczy Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* „pragnienie, by żyć lepiej, nie jest niczym złym, ale błędem jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwię-

---

<sup>18</sup> Por. Jan Paweł II, *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych. Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1990*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11(1990), nr 7-8(125), s. 8.

<sup>19</sup> Por. LE 23.

<sup>20</sup> Por. J. Sobkowiak, *Moralna odpowiedzialność decyzji o emigracji zarobkowej*, „Homo Dei” 77(2008), nr 4(289), s. 12-22; B. Jurczyk, „Być” albo „mieć”. *O nieuświadomionym dylemacie*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie...*, s. 225-230.

cej przyjemności. Dlatego trzeba tworzyć takie style życia, w których szukanie prawdy, piękna i dobra, oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi o wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji”.<sup>21</sup>

Trzeba więc powiedzieć, że inna jest ocena moralna migracji zarobkowych, jeśli u jej źródła stoją prawdziwe i obiektywne potrzeby, związane z brakiem możliwości pracy w miejscu zamieszkania i w związku z tym niemożliwość utrzymania rodziny, inna w sytuacji możliwości zarobkowania na miejscu i podejmowania wyjazdów zarobkowych w celu podniesienia swojej stopy życiowej. Nie brak i takich przypadków, że motywem wyjazdu jest pewnego rodzaju zachłanność, a nawet swoista „ucieczka” przed obowiązkami rodzinnymi i wynikającą z nich odpowiedzialnością moralną.

Krytycznie należy też ocenić zbyt materialistyczne podejście do życia niektórych grup młodzieży, która widząc szansę lepszego zarobku za granicą, czasem rezygnuje z nauki, zadawalając się jedynie wykształceniem zawodowym. Konsekwencje tych wyborów będą ciągnęły się przez całe dorosłe życie.

Trzeba więc z całą mocą podkreślić, że nie można usprawiedliwiać moralnie wszelkich wyjazdów i za wszelką cenę. Tam, gdzie została zagrożona tożsamość osobowa czy narodowa, nie powinno się dopuszczać, żeby sytuacja finansowa była dostatecznym powodem do ryzykowania czegoś nieporównanie ważniejszego niż pieniądze.

Podstawowy motyw moralny w dziedzinie migracji jest zatem następujący: Wykonywanie pracy zawodowej nie może, w poważnej mierze i na dłuższą metę, utrudniać lub tym bardziej uniemożliwiać obowiązków małżeńskich i rodzinnych. Nie powinno także przeszkadzać w wypełnianiu praktyk religijnych. Chodzi oczywiście o praktyki podstawowe i obowiązkowe dotyczące wiary w Boga. Praca zarobkowa za granicą nie może uniemożliwiać ich wykonywania w poważnym stopniu i na dłuższą metę.<sup>22</sup>

## 5. Podsumowanie

Wyjazdy zarobkowe za granicę są faktem i nic nie wskazuje na to, żeby w najbliższym czasie miało być inaczej. W dobie globalizacji, w której dokonuje się zintensyfikowana wymiana towarów, usług i ludzi, migracje zarobkowe są ułatwione. Każdy taki zagraniczny wyjazd stanowi jednak ważne egzystencjalne doświadczenie, które stawia pytanie o własną tożsamość narodową i religijną, i równocześnie zdolność asymilacji tego, co nowe i nieznanne, a dobre.

Migracje zarobkowe łączą się szeregiem wymiernych korzyści, zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i jego najbliższego środowiska, ale niosą ze sobą także liczne zagrożenia i koszty, które przychodzi płacić w wymiarze indywidualnym

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991, nr 35.

<sup>22</sup> Por. S. Olejnik, *Teologia moralna. Służba Bogu i otwarcie się na świat*, t. 5, Warszawa 1991, s. 289.

oraz społecznym i to w odniesieniu do aspektów ekonomicznych i pozaekonomicznych. Przedłużająca się rozłąka jest szczególnym wyzwaniem dla już istniejących relacji międzyludzkich w kraju – zwłaszcza relacji małżeńskich i rodzinnych, dla których taki dłuższy wyjazd stanowi poważne zagrożenie i domaga się wzmożonej troski.

Sytuacja wykorzenienia z kultury ojczystej pociąga za sobą także określone skutki na płaszczyźnie życia religijno-moralnego. Wykorzenienie prowadzi do deprecjacji stałych i niezmiennych wartości i norm. W określonych sytuacjach może dojść do zanikania praktyk religijnych. Wielkim zagrożeniem dla emigrantów są sekty i nowe ruchy religijne, a także relatywizm moralny. Wszystko to może przyczyniać się do osłabienia życia religijnego, a nawet utraty wiary.

Dostrzeżenie negatywów i niebezpieczeństw związanych z migracją zarobkową domaga się zatem zdecydowanych działań ze strony władz samorządowych, pracodawców, związków zawodowych, których celem powinno być łagodzenie negatywnych skutków wyjazdów za granicę. Tutaj otwiera się także jedno z fundamentalnych wyzwań stojących przed Kościołem. Nie da się bowiem ukryć, że problem migracji zarobkowej będzie narastał w związku z ciągłym otwieraniem się nowych rynków pracy.

### Streszczenie

Współczesne migracje zarobkowe są zjawiskiem niezwykle złożonym. Obejmują one aspekty społeczne, polityczne, ekonomiczne, kulturowe i religijne. W ocenie moralnej migracji, trzeba brać pod uwagę wszystkie wymienione aspekty czy wymiary życia. Każdy taki zagraniczny wyjazd stanowi więc dla człowieka ważne egzystencjalne doświadczenie, które stawia pytanie o własną tożsamość. Migracje zarobkowe łączą się szeregiem wymiernych korzyści, które odnoszą się zarówno do samego migranta, jego rodziny, jak i środowiska społecznego, z którego pochodzi i pracodawcy w kraju emigracji, ale niosą ze sobą także liczne zagrożenia i koszty, które przychodzi płacić w wymiarze indywidualnym oraz społecznym i to w odniesieniu do aspektów ekonomicznych i pozaekonomicznych.

Nie ulega wątpliwości, że swoistym barometrem wszelkich skutków czasowej migracji jest wspólnota małżeńsko-rodzinna. Emigracja może uderzać w małżeństwo i rodzinę w różny sposób. Najbardziej jest to widoczne wtedy, gdy rozdziela małżonków oraz rodziców i dzieci. Sytuacja wykorzenienia z kultury ojczystej pociąga za sobą także określone skutki na płaszczyźnie życia religijno-moralnego. Wykorzenienie prowadzi do deprecjacji stałych i niezmiennych wartości i norm. W określonych sytuacjach może dojść do zanikania praktyk religijnych. Wielkim zagrożeniem dla emigrantów są sekty i nowe ruchy religijne, a także relatywizm moralny. Wszystko to może przyczyniać się do osłabienia życia religijnego, a nawet utraty wiary.

Dostrzeżenie negatywów i niebezpieczeństw związanych z migracją zarobkową domaga się zatem zdecydowanych działań ze strony władz samorządowych, pracodawców, związków zawodowych, których celem powinno być łagodzenie negatywnych skutków wyjazdów za granicę. Tutaj otwiera się także jedno z fundamentalnych wyzwań stojących przed Kościołem. Nie da się bowiem ukryć, że problem migracji zarobkowej będzie narastał w związku z ciągłym otwieraniem się nowych rynków pracy.

## **Man versus contemporary labour migration**

### **S u m m a r y**

Contemporary labour migrations constitute an extremely complex phenomenon. They encompass social, political, economic, cultural and religious aspects. When it comes to the moral evaluation of migration, one must take into account all these aspects, or dimensions of life. Any such foreign trip is therefore important for the existential experience of man, which raises the question of personal identity. Labour migrations are linked to a number of tangible benefits, which are related both to the migrant himself or herself, his or her family and social environment of origin and the employers in the country of emigration, but also they pose a number of risks and costs, which need to be paid individually and socially and in relation to economic and non-economic aspects.

There is no doubt that a community of marriage and family is a barometer of any effects of temporary migration. Emigration can strike at marriage and family in different ways. This is most apparent when it separates spouses, parents and children. The situation in which they are uprooted from their native culture also entails certain effects on the level of religious and moral life. This eradication leads to the depreciation of fixed and immutable values and norms. In certain situations it may result in the disappearance of religious practice. Sects and new religious movements, as well as moral relativism constitute a great danger for migrants. All these may contribute to the weakening of religious life, and even the loss of faith.

Noticing the negatives and risks of migration therefore calls for decisive actions on the part of local authorities, employers, trade unions, whose aim should be to mitigate the negative effects of going abroad. Here one of the fundamental challenges facing the Church arises. It cannot be denied that the problem of labour migration will continue to grow in view of the constant opening of new labour markets.



# FILOZOFIA

KS. MARCIN FERDYNUS  
KUL JPII Lublin

Studia Sandomierskie  
20 (2013), nr 2

## POSZANOWANIE OSOBOWEGO WYMIARU CZŁOWIEKA CZYNNIKIEM POSTĘPU BIOMEDYCZYNY

Biomedyczne doskonalenie człowieka jest jednym z najbardziej ekscytujących, ale zarazem kontrowersyjnych obszarów rozwijającej się nauki. Środowisko bioetyków aprobujących etykę „świętości życia” nie pozostaje obojętne wobec narastających problemów moralnych i kieruje pytania o granice biomedycznych ingerencji w naturę ludzką. Pytania o moralną granicę tych ingerencji stają się zasadne, gdyż życie ludzkie, w świetle postępów współczesnej biomedycyny, coraz bardziej zaczyna przypominać produkt biotechnologicznej „obróbki” niż wartość samą w sobie. Mając na względzie te spostrzeżenia będziemy chcieli uwyraźnić potrzebę personalistycznego spojrzenia na człowieka, aby przeciwstawić się antropologii materialistycznej propagowanej przez etykę „jakości życia”. Ponadto spróbujemy pokazać, że osobowy wymiar człowieka powinien stanowić ostateczne kryterium wszelkich ingerencji biomedycznych. Uczynimy to w następującym porządku.

Najpierw przywołamy główne koncepcje człowieka jako osoby<sup>1</sup>, aby z jednej strony podkreślić wielowiekową tradycję filozoficzną, która dowartościowała osobowy wymiar człowieka, z drugiej zaś strony, by uwydatnić potrzebę kontynuacji takiej wizji antropologicznej, która byłaby „znakiem sprzeciwu” wobec antropologii redukcjonistycznej (naturalistycznej) postrzegającej człowieka jedynie jako zlepek komórek bądź odpowiedni zestaw genów. Następnie przywołamy zasadę całościowości, która generuje potrzebę integralnego traktowania człowieka w przypadku działań *stricte* medycznych. Dalej wskażemy na obszary biomedycznego doskonalenia natury ludzkiej i zakończymy analizy próbą określenia moralnych granic eugeniki.

---

<sup>1</sup> Intencją artykułu nie jest przedstawienie wyczerpującego opisu człowieka jako „osoby”, a jedynie zarysowanie głównych idei personalistycznych, które rozwijały się na przestrzeni wieków.

### Koncepcje człowieka jako osoby

Wyrażenie „osoba” (*persona*) w tradycji starożytnej wiąże się z nazwą maski, jaką nakładał sobie aktor na twarz, aby uwydatnić i wzmocnić swój głos oraz by reprezentować odgrywaną postać. Wyrażenie to przyjęło się w okresie tzw. sporów chrystologicznych i trynitarnych. Ojcowie soborowi tłumaczyli, w odpowiedzi na zarzuty różnych herezji doby nicejskiej i ponicejskiej, że w Chrystusie istnieje jedna osoba, ale dwie natury, a w Trójcy Świętej trzy osoby i jedna natura<sup>2</sup>.

Na przestrzeni wieków podejmowano wiele prób określenia tego kim jest człowiek. Grecki filozof Arystoteles twierdził, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym<sup>3</sup>. Nie dysponował on jednak odpowiednim aparatem pojęciowym, aby określić człowieka jako osobę. Jednakże wkład naukowy Arystotelesa okazał się niebagatelny, bowiem dokonując refleksji antropologicznej doszedł on do wniosku, że człowiek jest agregatem złożonym z duszy i ciała (*compositum*)<sup>4</sup>. Dookreślenie człowieka jako osoby pojawiło się znacznie później za sprawą Boecjusza, który przyjął za Cyceronem<sup>5</sup>, że „osoba jest indywidualną substancją o naturze rozumnej”<sup>6</sup>. W ten sposób przeciwstawił się nestorianizmowi, gdyż wprowadzając pojęcie *indywidualna substancja* dokonał odróżnienia osoby od natury. To pozwoliło mu stwierdzić, że sama natura nie konstytuuje osoby. Natura musi być zapodmiotowana w substancji jednostkowej. Zatem nie każda natura jest osobą, lecz tylko taka, która posiada substancję indywidualną i jest rozumna<sup>7</sup>. Podobnie twierdził

<sup>2</sup> A. M. Krąpiec, *Osoba*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2006, s. 873; W. Dyk, *Etyczny wymiar człowieka*, Szczecin 2002, s. 51. Przez naturę ludzką, w dalszych partiach tekstu (zwłaszcza w perspektywie nauk biomedycznych), będę rozumiał biologiczną przynależność człowieka do gatunku *Homo sapiens*. W dużej mierze jest to zbieżne z tym, co przez „naturalne” (w drugim znaczeniu) rozumie św. Tomasz z Akwinu: „Unde naturale potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quod et tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri. [...] Alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet [...]”, Tenże, *Summa theologiae cum Supplemento et commentaris Caietani*, w: Sancti Thome de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma 1888-1906, III, q. 2, a. 12 resp. (dalej cyt. *STh*).

<sup>3</sup> Arystoteles, *De anima*, w: *Aristotle. De anima*, red. W. D. Ross, Oxford 1961, 414b, 16-18.

<sup>4</sup> A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości. Zeszyty z metafizyki*, t. 3, Lublin 2005, s. 105; Étienne Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998, s. 231.

<sup>5</sup> S. Wroński, *Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza i jej punktu wyjścia*, „*Studia Mediewistyczne*” 19 (1978), z. 2, s. 109-115.

<sup>6</sup> „Naturae rationalis individua substantia”. Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, J.P. Migne: *Patrologiae cursus completus. Series Latina, 1-127, Paris 1844-1855*, 64, 1343 (dalej cyt. PL). „Osoba jest to jestestwo jednostkowe natury rozumnej”. F.W. Bednarski, *Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2002, s. 51.

<sup>7</sup> Do tych bytów należą: Bóg, anioł, człowiek. Zob. PL 64,1343. Boecjusz nie pozostaje osamotniony w swojej wizji antropologicznej, bowiem św. Anzelm z Canterbury stwierdza,



św. Tomasz z Akwinu charakteryzując osobę ludzką jako indywidualną (jednostkową) substancję natury rozumnej<sup>8</sup>.

Definicje osoby z czasów średniowiecza oscylują wokół indywidualności, substancjalności i rozumności. Zainicjowanie zaś nowego paradygmatu w filozofii z powodzeniem można przypisać Kartezjuszowi. W refleksji antropologicznej ujawnia się nowatorski sposób filozofowania tego uczonego. Myśl, świadomość i procesy mentalne uzyskują niejako uprzywilejowaną pozycję w porównaniu z ludzką cielesnością<sup>9</sup>. Kartezjusz stwierdza: „Jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*) [...]. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą”<sup>10</sup>. Tę antropologiczną ideę opartą na płaszczyźnie *ratio* podjął i rozwinął John Locke. W swoim głównym dziele, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, sporo miejsca poświęcił on kwestii tożsamości osoby<sup>11</sup>. Własnością, która przesądzałaby o przyznaniu, bądź nie przyznaniu człowiekowi statusu osoby byłaby świadomość. Nowożytny filozof wyraźnie zwraca uwagę na cechę świadomości kiedy mówi, że „osoba jest świadomą myślącą istotą, obojętnie z jakiej by była utworzona substancji, duchowej czy materialnej, prostej czy złożonej, która doznaje świadomie przyjemności oraz bólu, może być szczęśliwa i nieszczęśliwa, a przeto troszczy się o siebie, jak daleko sięga ta świadomość”<sup>12</sup>.

---

że „osobę orzeka się tylko o indywidualach posiadających rozumną naturę” (*Persona non dicitur, nisi de individua rationalis natura*). *Monologium*, PL 158, 222. W podobny sposób pojmuje człowieka Ryszard od św. Wiktora. Zob. 4 *De Trinitate*, cap. 22, cap. 23.

<sup>8</sup> Thomae Aquinatis, *De potentia*, Taurini 1924, a. 2. W innym miejscu św. Tomasz stwierdza: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze” (*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali naturae*), *STh* I, q. 29, a. 3, resp.

<sup>9</sup> G. Hołub, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Kraków 2010, s. 27.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty 2001, s. 50. Wizja antropologiczna Kartezjusza osadzona jest na dwóch filarach: (1) rzeczywistości niematerialnej, myślącej (*res cogitans*) i (2) rzeczywistości rozciągłej (*res extensa*). Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Kęty 2001, s. 48.

<sup>11</sup> W przywołanym przez nas dziele Locke przedstawia dwa możliwe sposoby rozumienia człowieka. Pierwszy wiąże się z elementem duchowym: „Przypuśćmy oto, że ideę człowieka stanowi duch rozumny; w takim razie nietrudno poznać, co to jest ten sam człowiek: tym samym człowiekiem będzie mianowicie ten sam duch, złączony z ciałem czy z nim nie złączony”. Osoba może być złączona z ciałem, ale czynnik materialny nie jest koniecznym elementem jego istnienia. Drugi sposób rozumienia człowieka pomija czynnik osobowy. Elementem zespalającym jest tu „życiowy związek”, który mimo procesu wymiany cząstek, jednoczy. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, Warszawa 1995, s. 493.

<sup>12</sup> J. Locke, dz. cyt., s. 481.

Tej, rzecz można, redukcjonistycznej wizji osoby przeciwstawił się jeden spośród wielu współczesnych personalistów – Emmanuel Mounier. Wystąpił on przeciwko materializmowi, idealizmowi, jak i paralelizmowi psychofizycznemu. Człowiek, jego zdaniem, jest cały ciałem i całym duchem. Choć należy do natury, to jednak może ją przekraczać, opanowywać, ujarzmić i wykorzystywać. Natura stwarza szansę do humanizowania i personalizowania świata<sup>13</sup>. Mówiąc językiem Mouniera: „osoba jest ontologicznie transcendentna wobec czynnika biologicznego i społecznego i tylko metafizyka chrześcijańska tę transcendencję zapewnia”<sup>14</sup>. Potwierdza to również inny personalista – Jacques Maritain – twierdząc, że człowiek to harmonijna, nierozzerwalna, a zarazem materialno-duchowa całość<sup>15</sup>. Osoba to pełna, indywidualna substancja natury intelektualnej, która rządzi swoim działaniem. O osobowym charakterze decyduje właściwy człowiekowi element duchowy. W samej naturze człowieka istnieją dwa ściśle ze sobą związane czynniki: określający (chodzi o materię, która wiąże byt z rzeczywistością materialną) i określający (dusza, która stanowi podstawę w przypisywaniu człowiekowi godności osobowej). Czynniki materialny nie może stanowić o specyfice ludzkiego bytu, gdyż doprowadziłby do zakwestionowania jego osobowego charakteru, a w konsekwencji do deformacji i zafałszowania całej ludzkiej rzeczywistości. Kryzys współczesnej kultury to nic innego jak odrzucenie prymatu osoby<sup>16</sup>. Wielokrotnie zwracał na to uwagę znamienity personalista – Karol Wojtyła – wskazując na wyjątkowy charakter każdego ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Podkreślał on, że osoba ludzka jest bytem samozależnym i samodeterminującym się; osoba posiada samą siebie i jest posiadana tylko i wyłącznie przez siebie<sup>17</sup>. Każda osoba transcenduje samą siebie, a więc jest czymś znacznie większym niż tylko, jak przekonują współcześni materialści, zlepkiem odpowiednich genów. Inaczej mówiąc, każda osoba ludzka, należąc do gatunku *Homo sapiens*, przekracza „gatunkowość”, stanowiąc odrębny świat przeżyć, twórczości i celów.

Każda osoba ludzka jawi się jako wartość niepowtarzalna i nieprzemijająca<sup>18</sup>. Potwierdza to współczesny niemiecki filozof Robert Spaemann twierdząc, że osoba „[...] oznacza individuum vagum, czyli każdorazową wyjątkowość indywidualnego życia”<sup>19</sup>. Uczony ten nie zgadza się z tezą Petera Singera, wedle której można by wykluczać z grona osób te indywidua, które pozbawione są pewnych jakości (np.

<sup>13</sup> M. Ciszewski, *Mounier Emmanuel*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Marynirczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 421.

<sup>14</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Warszawa 1964, s. 133.

<sup>15</sup> Człowiek jest w pełni jednostką ze względu na to, co otrzymuje z materii oraz w pełni osobą ze względu na to, co otrzymuje z ducha. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 327-345.

<sup>16</sup> L. Wciórka, *Personalizm Jacques'a Maritaina a Vaticanum II*, „Chrześcijanin w świecie” (1983), z. 1, s. 55-61.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 152.

<sup>18</sup> K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 95-97.

<sup>19</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 85.

świadomości)<sup>20</sup>. Dla wykazania fałszywości tego spostrzeżenia, Spaemann podaje sześć powodów, dla których powyższa teza jest nie do utrzymania<sup>21</sup>: (1) Oddzielenie tego, co biologiczne od tego co osobowe w człowieku nie uwzględnia faktu, że bycie osób polega na życiu ludzi. (2) Przyjęcie poglądu, według którego dopiero na podstawie obserwowalnych cech rozpoznajemy w dziecku osobę, wskazywałoby na przejście od „czegoś” do „kogoś”, tymczasem nie ma przejścia od „coś” do „ktoś”. (3) Z faktu, że nie potrafimy odczytać czyichś intencji, nie wynika, iż nie miały one miejsca (np. u psychicznie chorych). (4) Skoro właściwością ludzkiej natury jest pozostawanie w posiadaniu osób, nie ma powodu, aby natura obciążona defektem (np. u ciężko upośledzonych) miała zmieniać naszą relację do posiadających ją osób. (5) Uznawanie niemowląt i małych dzieci za potencjalne osoby jest błędem, gdyż osoby potencjalne nie istnieją („coś” nigdy nie stanie się „kims”). (6) Uznanie bycia osobowego jest uznaniem bezwarunkowego respektu (bezwarunkowość byłaby iluzoryczna, gdyby zależała od warunków empirycznych, które zawsze są hipotetyczne).

Człowiek jest bytem wielowymiarowym, złożeniem psychosomatycznym, całością heterogeniczną. Można w nim wyróżnić różnorodne elementy: materialne, biologiczne, wegetatywne, psychiczno-umysłowe, duchowe. W pewnym sensie człowiek dzieli sfery swojego bytowania wspólnie ze światem nieorganicznym, roślinnym i zwierzęcym<sup>22</sup>. Posiadając ciało staje się on częścią przyrody. Z faktu, że posiada on elementy materialne, które są charakterystyczne dla świata flory i fauny jeszcze nie wynika, że można postrzegać go jedynie jako zwierzę rozumne (*animal rationale*). Jednowymiarowe spojrzenie na dziedzictwo życia prowadzi w konsekwencji do ugruntowania idei biocentryzmu. Ujawnia się ona w wyniku odrzucenia antropologii na rzecz aprobaty zoologicznej koncepcji człowieka. Wyraźnym rezultatem takiego podejścia są irracjonalne hasła typu: „zwierzę to też człowiek”<sup>23</sup>. Tymczasem, jak pokazuje wielowiekowa tradycja filozoficzna, jednostka ludzka to coś więcej niż materialne ciało, biochemiczna maszyna czy wehikuł samolubnych genów<sup>24</sup>. Człowiek jako osoba nie wyczerpuje się w gatunku<sup>25</sup>. Nie jest on jakimś układem, rezultatem relacji, jakości, aktów poznawczych bądź emocjonalnych. Człowiek jest osobą (podmiotem)<sup>26</sup>. A skoro tak, to jest „(...) celem samym w sobie, nigdy zaś jedynie środkiem do realizacji innych celów”<sup>27</sup>.

---

<sup>20</sup> P. Singer, *O życiu i śmierci*, Warszawa 1997, s. 68-80.

<sup>21</sup> R. Spaemann, dz. cyt., s. 294-305.

<sup>22</sup> S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 223.

<sup>23</sup> W. Dyk, *Między zoologiczną koncepcją człowieka a antropologiczną wizją zwierzęcia*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 1 (2001), z. 1, s. 89.

<sup>24</sup> R. Dawkins, *Samolubny gen*, Warszawa 2012.

<sup>25</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s. 249.

<sup>26</sup> R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1970, s. 41.

<sup>27</sup> J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie osobą*, Kraków 2007, s. 25.

## Człowiek jako zintegrowane kompositum części. Zasada całościowości

Rozwój personalizmu w pierwszej połowie ubiegłego stulecia odegrał ważną rolę w rozumieniu zasady całościowości. Zwłaszcza personalizm chrześcijański zwrócił uwagę na konieczność postrzegania człowieka jako zintegrowanego *kompositum* części<sup>28</sup>. Dzięki „nowej” antropologii wspieranej przez refleksję filozoficzno medyczną można było podjąć próby przezwyciężenia redukcjonizmu człowieka, który polegałby na postrzeganiu go w perspektywie wyłącznie czysto biologicznej (naturalistycznej). Jedną z takich prób jest wskazanie na zasadę całościowości, która podporządkowuje części organizmu ukonstytuowanej całości<sup>29</sup>.

Całość jest czymś więcej niż tylko sumą części. Nie istnieje ona przed częścią, ale powstaje wraz z powstaniem bytu. Części istnieją istnieniem całości i w niej znajdują swoje ostateczne uzasadnienie i zrozumienie<sup>30</sup>. Relacja między częściami i całością posiada charakter interaktywny, tzn. nie tylko części odgrywają istotną rolę w spełnianiu funkcji dla całości, ale także całość dynamizuje poszczególne części<sup>31</sup>.

Ważne spostrzeżenie na temat zasady całościowości podejmuje w encyklice *Casti connubi* Pius XI. Papież ten uczy, że „człowiek rozporządza częściami swojego ciała tylko do tych celów, do których ze swej natury są przeznaczone. Nie może ich niszczyć lub kaleczyć lub w jakiś inny sposób udaremnić naturalnego ich przeznaczenia, chyba że tego domaga się zdrowie całego organizmu”<sup>32</sup>. Z kolei papież Pius XII zwraca uwagę, że dobro części jest podporządkowane dobru całości, a całość jest decydująca dla części i może nią dysponować uwzględniając przy tym własne dobro<sup>33</sup>. Czym zatem jest całość?

Całością jest osoba ludzka, która wyraża się poprzez ciało. Szacunek dla osoby wymaga zatem szacunku dla biologicznej natury człowieka. Ciało nie jest aksjologicznie neutralne moralnie, bowiem uczestniczy ono w życiu osoby. Nie chodzi zatem o przypisywanie szczególnego statusu częściom (organom, tkankom, komórkom), lecz o uznanie ich znaczenia dla funkcjonowania całości organizmu, a w rezultacie dla życia osoby ludzkiej<sup>34</sup>.

Podsumowując należy zauważyć, że ingerencje w ludzki organizm nie powinny mieć na celu wyłącznie dobra biologicznego, ale nade wszystko całościowe dobro osoby (również dobro duchowe i moralne). Pomaga w tym zasada całościowości, która znajduje sobie właściwe zastosowanie wyłącznie w świetle działań terapeutycznych.

---

<sup>28</sup> J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 363.

<sup>29</sup> S. Rosik, *Całości zasada*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2 kol. 1285.

<sup>30</sup> A. Maryniarczyk, *Całość – część*, w: *Powszechna Encyklopedia filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 24.

<sup>31</sup> J. Wróbel, dz. cyt., s. 355-359.

<sup>32</sup> Tekst encykliki cyt. za J. Wróbel, dz. cyt., s. 361-362.

<sup>33</sup> Tamże, s. 363.

<sup>34</sup> B. Chyrowicz, *Struktura i informacja. O normatywnym statusie genomu ludzkiego*, w: *Dylematy bioetyki*, red. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Łódź 2001, s. 134-135.

tycznych. Odwołanie się do niej ma sens tylko wtedy, gdy spełnione są następujące warunki<sup>35</sup>: (1) ingerencja musi mieć na celu dobro całościowe osoby ludzkiej, (2) ingerencja musi być konieczna, (3) stan patologiczny lub chorobowy nie może być przewyższony przy zastosowaniu innych środków, mniej inwazyjnych, (4) istnieje realne zagrożenie dla życia lub zdrowia, (5) w grę muszą wchodzić uzasadnione nadzieje na uzyskanie pozytywnego wyniku ingerencji, (6) pacjent musi wyrazić zgodę na terapię.

### Obszary biomedycznego doskonalenia człowieka

Samo sformułowanie tego paragrafu sugeruje, że działania, o których będzie mowa nie mają charakteru *stricte* terapeutycznego. Wskazuje na to sama idea biomedycznego doskonalenia, które w literaturze przedmiotu jest określane jako *enhancement*<sup>36</sup>. Termin ten można zdefiniować następująco: „[...] interwencja – jakiegokolwiek ludzkiego działania – poprawiająca pewne cechy (lub własności), które zwykle posiadają normalne istoty ludzkie lub, bardziej radykalnie, produkująca nowe cechy”<sup>37</sup>. W doskonaleniu człowieka nie chodzi więc o przywrócenie zdrowia osobie chorej, lecz o wyposażenie jej w takie cechy, których z natury przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* po prostu nie posiadają. Realizacja tego projektu zawiera w planie wykorzystanie inżynierii genetycznej, farmakologii, bioinżynierii, cybernetyki i nanotechnologii<sup>38</sup>. O jakie obszary ludzkiego doskonalenia chodzi? Zasadniczo doskonalenie człowieka dotyczyłoby kilku płaszczyzn<sup>39</sup>: (1) kognitywnej, (2) fizycznej, (3) afektywnej i osobowości, (4) moralnej (eliminowanie agresji, farmakologiczne wpływanie na zmianę postaw, np. altruizmu).

Doskonalenie cech fizycznych byłoby skoncentrowane głównie na poprawie ludzkiej kondycji: siły, szybkości, zwinności, wytrzymałości, precyzji, przedłużania życia, odporności na ciepło i zimno oraz na chirurgicznych modyfikacjach kosmetycznych (np. wizualne piękno, poprawa głosu). Doskonalenie kognitywne wiązałoby się z poprawą zdolności percepcyjnych: postrzegania zmysłowego, pa-

---

<sup>35</sup> J. Wróbel, dz. cyt., s. 375-376.

<sup>36</sup> Zob. J. Savulescu, N. Bostrom, red., *Human Enhancement*, Oxford 2011; J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, red., *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011.

<sup>37</sup> A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford 2011, s. 5.

<sup>38</sup> P. Brey, *Human Enhancement and Personal Identity*, <http://www.utwente.nl/gw/wijsb/organization/brey/PublicatiesBrey/Brey2008Human-Enhancement.pdf>, s. 1, (dostęp: 24 I 2013).

<sup>39</sup> J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, red., *Preface*, w: *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011; P. Brey, *Human Enhancement and Personal Identity*, art. cyt., s. 4. Zgadza się w tym miejscu z B. Chyrowicz, że mówienie o doskonaleniu sfery moralnej mija się z celem, bowiem jeśli przyjąć, że ingerencje w organizm determinują sposób naszego działania, wówczas należałoby zanegować dobrowolność podejmowanych przez nas decyzji. Zob. B. Chyrowicz, *Spór o poprawianie ludzkiej natury*, w: *Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2004, s. 52.

mięci, koncentracji, inteligencji, myślenia i wyobraźni. W doskonaleniu sfery afektywnej i osobowości chodziłoby o uzyskanie skłonności do pozytywnego nastroju, większej pewności samego siebie oraz większej zdolności ujawniania sympatii<sup>40</sup>.

Powyższe propozycje biomedycznego doskonalenia dobrze korespondują z obszarami badań, o których mowa w *Raporcie Prezydenckiej Rady Bioetyki*. Wymienia się w nim następujące obszary ingerencji biomedycznych<sup>41</sup>: (1) przyszłe pokolenia (lepsze dzieci), (2) osiągnięcia sportowe, (3) przedłużanie życia, (4) szczęśliwość.

Niepokojący projekt „tworzenia lepszych dzieci” dotyczyłby przede wszystkim uposażenia genetycznego zapewniającego przyszłym dzieciom odpowiednią pulę genową oraz wyposażenia potomstwa w takie sprawności, które pozwalałyby osiągnąć jak najlepsze wyniki w zakresie edukacji i przyszłej pracy zawodowej<sup>42</sup>. Projekt ten zawiera również chęć dokonywania wyboru płci dziecka oraz aplikowania leków farmakologicznych (medykamenty psychotropowe) stymulujących zmianę zachowań<sup>43</sup>. To nic innego jak eugenika pozytywna, która zmierza do „udoskonalenia gatunku ludzkiego przez polepszenie puli genetycznej bądź określonych populacji, czyli grup wyselekcjonowanych na podstawie odpowiednio dobranych kryteriów, bądź całego społeczeństwa”<sup>44</sup>. Zabiegi eugeniczne opierają się głównie na diagnostyce prenatalnej (umożliwia aborcję tych płodów, które są nosicielami niepożądanych cech), selekcji preimplantacyjnej (implantowane są tylko te embriony, które są nosicielami pożądanych cech), bezpośredniej zmianie genetycznej – inżynierii genetycznej (polega na bezpośrednim wprowadzaniu lepszych genów w celu poprawy embrionów uzyskanych *in vitro*)<sup>45</sup>. Zauważmy, że tego typu ingerencje wyrastają z etyki jakości życia, bowiem pewne cechy uchodzą za tak cenne, że „[...] dopuszcza się lub wręcz postuluje ich wzmocnienie kosztem innych, uznanych za mniej wartościowe, zbędne lub wręcz szkodliwe”<sup>46</sup>.

Nie mniej kontrowersyjnym wydaje się kolejny projekt, w którym chodziłoby o doskonalenie ludzkich możliwości w sporcie. Niewystarczające są już treningi pod nadzorem wykwalifikowanego trenera, odpowiedni sprzęt, samodyscyplina, odpowiednia dieta, lecz aplikowanie takich środków, które mogłyby wzmocnić

<sup>40</sup> P. Brey, art. cyt., s. 4; B. Chyrowicz, *Spór...*, s. 52-57.

<sup>41</sup> *Beyond Therapy. Biotechnology and the pursuit of happiness. A report by the president's council on bioethics*, New York 2003, s. 27, 101, 159, 205, [dalej cyt. *Beyond Therapy*]; T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Kraków 2010, s. 37.

<sup>42</sup> *Beyond Therapy*, s. 29; T. Kraj, dz. cyt., s. 38.

<sup>43</sup> M. J. Sandel, *The case against perfection: what's wrong with designer children, bionic athletes, and genetic engineering*, w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford 2011, s. 76; *Beyond Therapy*, s. 71-85.

<sup>44</sup> T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 142.

<sup>45</sup> *Beyond Therapy*, s. 33; A. J. Karnein, *A theory of unborn life. From abortion to genetic manipulation, Introduction*, Oxford 2012, s. 4.

<sup>46</sup> A. Szostek, *Granice ingerencji w naturę. Wprowadzenie*, w: *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2001, s. 8.

kondycję, usprawnić ludzkie możliwości i sprawić, że najwyższa wydajność (*superior performance*) ludzkiego organizmu przysporzy zawodnikowi status „najlepszego z najlepszych”<sup>47</sup>. Jeśli dokonamy dystynkcji między interwencjami medycznymi negatywnymi (celem jest leczenie lub eliminowanie upośledzenia i niepełnosprawności), pozytywnymi (poprawa funkcjonowania naturalnych cech ludzkiego organizmu) a interwencjami nie-terapeutycznymi (celem jest wykraczanie poza normalne funkcjonowanie ludzkiego organizmu) wówczas dojdziemy do wniosku, że realizacja projektu doskonalenia sfery fizycznej sportowców zmierzałaby nie tyle do wyeliminowania niepełnosprawności i „ułomności” patologicznych organizmu, lecz do radykalnej modyfikacji cech uwarunkowanych w sposób naturalny (genetyczny)<sup>48</sup>. Czy genetyczne doskonalenie sfery fizycznej w sporcie nie będzie łamało etosu sportowca<sup>49</sup>? Czy ingerencje doskonalące wydajność ludzkiego organizmu, przy zastosowaniu hormonu wzrostu, dopingiu przez transfuzję krwi (*blood doping*), sterydów anabolicznych (np. testosteron), nie zniweczą znanej skądinąd w sporcie zasady *fair play*<sup>50</sup>?

Ingerencje biomedyczne nie omijałyby również przedłużania życia. Wysiłki zmierzające w kierunku przedłużania zarówno średniej jak i maksymalnej długości ludzkiego życia właściwie już są podejmowane i koncentrują się głównie na trzech kierunkach działań<sup>51</sup>: (1) czyni się starania, aby umożliwić przeżycie jak największej liczbie osób poprzez wyeliminowanie przyczyn śmierci wśród ludzi młodych i znajdujących się w wieku średnim, (2) czyni się starania w celu przedłużenia życia osobom starszym (zmniejszenie częstotliwości i nasilanie się chorób; zastępowanie zniszczonych komórek, tkanek i organów w miarę upływu lat), (3) czyni się starania w celu złagodzenia lub opóźnienia skutków starzenia. Ponadto w wielu ośrodkach badawczych na całym świecie prowadzi się eksperymenty głównie na myszach, muszkach owocowych i nicieniach w celu wydłużenia średniej jak i maksymalnej długości życia tych zwierząt. Naukowcy w swoich badaniach wykorzystują restrykcje kaloryczne, manipulacje genetyczne, terapie hormonalne a także podejmują działania, które mają na celu zapobiegać uszkodzeniom oksydacyjnym oraz skracaniu się telomerów<sup>52</sup>.

Choć prognozy związane z przedłużaniem życia wydają się bardzo optymistyczne, to jednak generują ważne pytania: Czy warto przedłużać ludzkie życie, jeśli będzie ono związane ze znikomą jakością, tzn. mnożeniem cierpień, niedołatwstwem<sup>53</sup>? Czy długie życie nie doprowadzi nas – jak twierdzi Bernard Williams –

---

<sup>47</sup> *Beyond Therapy*, s. 102.

<sup>48</sup> T. Tännsjö, *Medical Enhancement and the Ethos of Elite Sport*, w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford 2011, s. 316.

<sup>49</sup> C. Tamburrini, *Enhanced Bodies*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Oxford 2011, s. 283-284.

<sup>50</sup> *Beyond Therapy*, s. 120-121; T. Kraj, dz. cyt., s. 48.

<sup>51</sup> *Beyond Therapy*, s. 165.

<sup>52</sup> Tamże, s. 173-181.

<sup>53</sup> B. Chyrowicz, *Życie: długość, jakość i moralność. Wprowadzenie*, w: *Przedłużanie życia jako problem moralny*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2008, s. 6.

do nieznośnej nudy<sup>54</sup>? Czy przedłużanie życia nie będzie jednym z czynników, który przyczyni się do przeludnienia w świecie<sup>55</sup>? Dość łatwo jest zadać te pytania, znacznie trudniej przychodzi nam na nie odpowiedzieć...

Ostatni obszar doskonalenia ludzkich możliwości byłby skoncentrowany na wykorzystaniu środków medycznych, które modyfikując ludzką psychikę czyniłyby człowieka szczęśliwszym<sup>56</sup>. W grę wchodziłoby modyfikowanie ludzkiej pamięci w taki sposób, aby móc uzyskać pamięć doskonałą. Czym miałyby być pamięć doskonała? Otóż, pamięć doskonała miałyby się charakteryzować pewną selektywnością. Chodziłoby przede wszystkim o eliminowanie traumatycznych wspomnień z przeszłości (*terrible memories*). Doskonalenie farmakologiczne miałyby również objąć swoim zasięgiem poprawę słabej pamięci (*weak memories*) oraz zaburzeń utraty pamięci (*memory loss*)<sup>57</sup>.

Drugi aspekt uszczęśliwiania wiązałby się z modyfikowaniem nastroju. Szeroki zakres środków psychotropowych takich jak: Prozac, Paxil, Zoloft, Celexa, Lexapro i Effexor, jest obecnie stosowany przez wielu ludzi żyjących głównie na terenie Stanów Zjednoczonych<sup>58</sup>. Okazuje się jednak, że z tych środków korzystają nie tylko ludzie chorzy (np. na depresję). Po środki psychotropowe sięgają także ludzie zdrowi w celu poprawy swojego samopoczucia. Czy aplikowanie takich medykamentów nie okrada ludzi z autentyczności?

Na pierwszy rzut oka powyższe propozycje wydają się bardzo atrakcyjne. Któż nie chciałby posiadać lepszej kondycji fizycznej, każdego dnia budzić się z dobrym samopoczuciem, spotykać na swej drodze ludzi mniej agresywnych, posiadać wyższe IQ, dłużej żyć w zdrowiu, posiadać lepszą pamięć? Kiedy jednak próbujemy uświadomić sobie z jakimi konsekwencjami przyjdzie się nam lub przyszłym pokoleniom zmierzyć, wówczas nasz pierwotny entuzjazm może ulec znacznemu przyćmieniu.

---

<sup>54</sup> B. Williams, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, w: Tenże, *Problems of the self*, Cambridge 1973, s. 82-100. Zob. też: L. Temkin, *Is living longer living better?*, w: *Enhancing human capacities*, red. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Oxford 2011, s. 356-361.

<sup>55</sup> Zob. Sz. Szczęch, *Przyrost nienaturalny*, „Znak” 692 (2013), z. 1, s. 10-15.

<sup>56</sup> Według T. Hope'a można wyróżnić przynajmniej trzy fundamentalne koncepcje szczęścia: (1) szczęście jako doświadczenie subiektywne (w każdej chwili, każdy człowiek doświadcza określonego poziomu szczęścia bądź nieszczęścia), (2) szczęście jako opinia, którą każdy z nas może orzec na podstawie swoich uczuć i doświadczeń życiowych, (3) szczęście jako wielowymiarowa koncepcja obejmująca wiele aspektów tego, co moglibyśmy orzec o różnych składnikach szczęśliwego i spełnionego życia (Zauważmy, że nie tylko pierwsza, ale wszystkie trzy koncepcje szczęścia mają charakter subiektywny). T. Hope, *Cognitive therapy and positive psychology combined: a promising approach to the enhancement of happiness*, w: *Enhancing human capacities*, red. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Oxford 2011, s. 232.

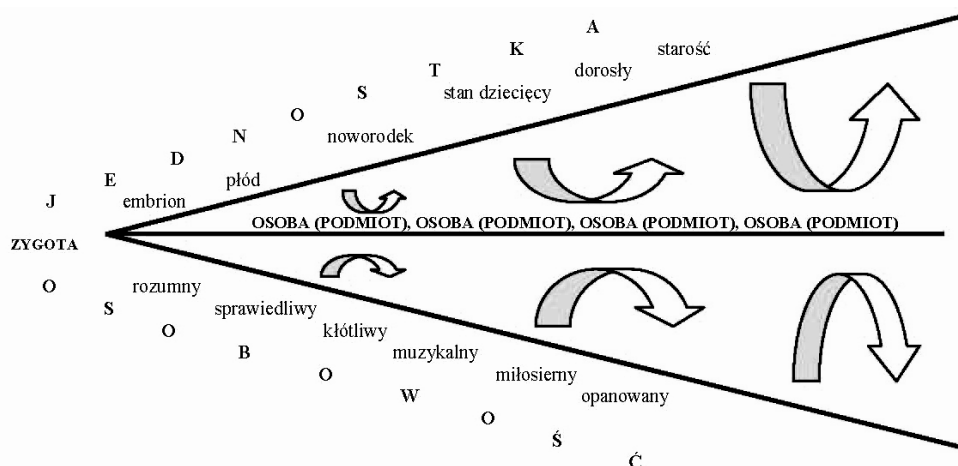
<sup>57</sup> *Beyond Therapy*, s. 218-220; T. Kraj, dz. cyt., s. 56-57.

<sup>58</sup> *Beyond Therapy*, s. 240.



### Moralne granice eugeniki

Większość z wyżej wymienionych obszarów doskonalenia biomedycznego znajduje się w fazie projektu. Niemniej jednak to, co dziś wydaje się niemożliwe w niedalekiej przyszłości może stać się chlebem powszednim. Wiemy już, że doskonalenie biomedyczne nie stanowi formy terapeutycznej, lecz kieruje nas ku eugenicie. Podkreślmy raz jeszcze, że zwolennikom takich ingerencji nie chodzi bynajmniej o leczenie, lecz o wyposażenie jednostek, czy też całego gatunku *Homo sapiens* w cechy, których z natury nie posiadamy<sup>59</sup>. Słusznie zatem możemy snuć domysły, że wyposażenie natury ludzkiej ulegałoby stopniowej zmianie, a genetyczne modyfikacje i aplikowanie nowych cech byłyby możliwe na każdym etapie życia jednostki (od zygoty poczynając, a na starszych osobach kończąc), zarówno w sferze fizycznej jak i psychicznej (kształtowanie osobowości, por. rys. <sup>60</sup>).



**Rys. Źródło:** W. Dyk, *Godność osoby ludzkiej podstawą oceny postępu w biotechnologii*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 2 (2002), z.1, s. 144.

<sup>59</sup> N. Agar, *Humanity's End. Why we should reject radical enhancement*, Massachusetts 2010, s. 2. W tekście mowa jest o eliminowaniu procesu starzenia oraz doskonaleniu ludzkich cech: intelektualnych, fizycznych i psychicznych.

<sup>60</sup> Działania biomedyczne mogą modyfikować zarówno sferę fizyczną jak i sferę osobowości człowieka. Ponieważ ludzkie ciało nie jest aksjologicznie neutralne moralnie, gdyż osoba wyraża się poprzez ciało, w którego jest posiadaniu, zatem wszelkie ingerencje zarówno w sferę fizyczną jak również w sferę psychiczną mogą naruszać normatywny charakter osoby (podmiotu). Chcąc zatem odpowiedzieć na pytanie o moralną dopuszczalność ingerencji w naturę ludzką, należy zbadać, czy ingerencja taka narusza jedynie funkcje naszego organizmu, czy dokonuje zmian nas jako podmiotów.

Jeśli projekt radykalnego doskonalenia natury ludzkiej wydaje się aż tak użyteczny i optymistyczny, skąd rodzi się tyle zastrzeżeń wobec transhumanistów i ich zwolenników?

Jednym z wielu argumentów wysuwanych przeciwko eugenicznym modyfikacjom jest ostrzeżenie, że manipulacje naturą ludzką mogą okazać się niebezpieczne, gdyż nie da się przewidzieć dalekosiężnych skutków tego typu działań<sup>61</sup>. Co więcej, zdaniem Hansa Jonasa skutków ingerencji w naturę nie da się także kontrolować, a samego procesu odwrócić<sup>62</sup>. Zwolennicy podzielający ten pogląd bardzo często odwołują się do argumentu z „odgrywania roli Boga”, który w dyskusjach bioetycznych wymierzony jest przeciwko propozycjom użycia nauki i technologii w celu radykalnej transformacji natury ludzkiej. Czego dotyczy przywołany argument?

Współcześni naukowcy – twierdzi Leon Kass – przejmują rolę Stwórcy, stają się kreatorami życia (zapłodnienie *in vitro*, klonowanie), wydają werdykt, która z istot ludzkich jest warta życia lub śmierci (diagnostyka prenatalna, aborcja), dokonują osądu nie na podstawie przesłanek moralnych, lecz na podstawie kryteriów somatycznych i genetycznych, stają się zwiastunami obietnicy wybawienia ludzkości z genetycznych „grzechów i defektów” (terapia genowa, inżynieria genetyczna)<sup>63</sup>. Czy tego typu działania nie przypominają przypadkiem ideologii nazistowskiej, która w imię postępu ludzkości chciała wykreować nadczłowieka (*Übermensch*)?

Niebezpieczeństwem przybierającym na sile, poza przejmowaniem roli Boga, staje się również instrumentalne traktowanie człowieka. Wydaje się, że zwolennicy doskonalenia natury ludzkiej skrzętnie zacierają różnicę między przedmiotem a podmiotem (osobą), torując tym samym drogę do autoinstrumentalizacji gatunku<sup>64</sup>. Instrumentalne działania względem osób widoczne są zwłaszcza w eksperymentach wykorzystujących ludzkie zarodki oraz w diagnostyce preimplantacyjnej. Skoro „[...] połączenie dwóch zestawów chromosomów przestaje być czymś przygodnym, związek pokoleń zatracą naturalność, która dotychczas należała do oczywistego tła naszej etycznogatunkowej samowiedzy”<sup>65</sup>. Czy takie działania biomedycyny nie niosą ze sobą niebezpieczeństwa „hodowli ludzi”, jak to już miało miejsce w słynne antyutopii *Nowy wspomniały świat*<sup>66</sup>?

---

<sup>61</sup> B. Mackinnon, *Playing God*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, 3rd edition, New York 2004, s. 457.

<sup>62</sup> H. Jonas, *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie*, w: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, red. H. Jonas, Frankfurt am Main 1985, s. 165.

<sup>63</sup> L. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, New York - London 2004, s. 129.

<sup>64</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 75.

<sup>65</sup> Tamże, s. 79-80.

<sup>66</sup> A. Huxley, *Nowy wspomniały świat*, Warszawa 2011.

Próbując określić moralne granice eugeniki należy przyjąć za kryterium imperatywu kategoryczny Kanta, według którego człowieczeństwo każdej osoby powinno być traktowane zawsze jako cel, nigdy tylko jako środek<sup>67</sup>. Cel, rzecz jasna, nigdy nie może uświęcać środków. Nie można przecież usprawiedliwić eugenicznego programowania osób i skazywać kogokolwiek na jakiś „z góry” określony – intencją programatora – plan życia. Takie działania to nic innego jak „[...] wtargnięcie w zabezpieczoną deontologicznie rdzenną domenę przyszłej osoby, której nikt nie może wyzuć z roszczeń do tego, że kiedyś podejmie samodzielną egzystencję i sama będzie kierowała swoim życiem”<sup>68</sup>. Nie można także usprawiedliwić sytuacji, w której pozbawia się kogoś informacji na temat faktów ważnych dla jego biografii, czy też możliwości podejmowania decyzji dotyczących życia i tożsamości przyszłej osoby<sup>69</sup>. Nie do przyjęcia staje się również próba zanegowania autonomii osoby, a zwłaszcza wizja autoinstrumentalizacji gatunku, której skutkiem byłaby zmiana moralnego statusu przyszłych osób<sup>70</sup>.

Refleksja bioetyczna potrzebuje dziś określenia człowieka jako osoby, a ta z kolei potrzebuje odniesienia do swojego Stwórcy, bowiem „stworzenie bez Stwórcy zanika”<sup>71</sup>. Zanegowanie takiego stanu rzeczy oraz odrzucenie prymatu osoby jako ostatecznego kryterium wszelkich biomedycznych ingerencji, prowadzi do „zabawy w Boga”, a ta, jak uczy nas historia, zazwyczaj kończyła się wielkim kolapsem. A „[...] zapaść, *collapsus*, to groźne słowo lekarskie, zapowiadające nawet katastrofę. I tak sentencję starożytnych: *Medice, cura te ipsum!* (*Lekarzu, lecz się sam!*), winni byśmy zmodyfikować: (*Bio*)*Medycyno, lecz się sama!*”<sup>72</sup> Czyż nieżyjący już dziś Andrzej Szczeklik nie miał racji?

### Streszczenie

Biomedyczne doskonalenie człowieka jest jednym z najbardziej ekscytujących, ale zarazem problematycznych obszarów rozwijającej się nauki. Odkrycia genetyki wespół z możliwościami inżynierii genetycznej pozwalają dzisiaj człowiekowi tak dalece ingerować w biologiczną naturę własnego gatunku jak nigdy dotąd. W celu określenia moralnych granic eugeniki autor artykułu przywołuje najpierw personalistyczne koncepcje człowieka, dalej zasadę całościowości, obszary biomedycznych ingerencji w naturę ludzką oraz argumenty: (1) z „odgrywania roli Boga” i (2) z „autoinstrumentalizacji gatunku”. Ostateczne analizy pokazują, że kryterium manipulacji eugenicznych powinna być osoba (podmiot), traktowana zawsze jako cel, nigdy tylko jako środek.

<sup>67</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 62.

<sup>68</sup> J. Habermas, dz. cyt., s. 91-92.

<sup>69</sup> Tamże, s. 85, 92.

<sup>70</sup> Tamże, s. 97.

<sup>71</sup> *Sobór Watykański II*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 36, Poznań 2002.

<sup>72</sup> A. Szczeklik, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Kraków 2012, s. 105. Prefiks (*Bio*) pochodzi od autora artykułu.

**Respect for the personal dimension of man  
– a factor in the progress of biomedicine**

**S u m m a r y**

Biomedical enhancement of human capacities is one of the most exciting but also at the same time problematic areas of developing science. The achievements of genetics, together with the potential of genetic engineering allow nowadays for a significant interference with the biological nature of the human species as they never did before. Among numerous arguments being raised against the proposals to use technology aimed at the transformation of man, there are: (1) the argument accusing one of adopting the role of God („playing God” argument) as well as (2) the „self-instrumentalization of the species” argument. The final analysis of the article shows that it is a person (subject) that should be the criterion of eugenic manipulation and who should always be treated as an end, never as merely means.

## WSPÓLCZESNA TOŻSAMOŚĆ – SKOMPLIKOWANE PYTANIE KIM JESTEM

Tożsamość to pojęcie, które zrobiło ostatnio zawrotną karierę, czy to na polu współczesnej publicystyki czy naukowych rozważań. Maria Wieruszewska uważa, że „pojawienie się problematyki tożsamości w refleksji społecznej zasługuje na miano szlagieru ostatnich lat”<sup>1</sup> nie obawiając się, że określenie „szlagier” będzie kojarzone z językiem potocznym – trafnie jednak oddaje popularność tego zagadnienia. Mnożące się w iście hiperinflacyjnym tempie dyskusje oraz publikacje dotyczące tożsamości składają się na swoisty tożsamościowy „boom”, który trwa mniej więcej od lat 80-tych XX w.<sup>2</sup>, a sama kariera zagadnienia tożsamości jest na tyle spektakularna i efektowna, że z terminu niegdyś peryferyjnego i posiłkowego awansował do roli centralnego i autonomicznego pojęcia, które odgrywa kluczową rolę w wyjaśnianiu procesów charakterystycznych dla współczesności<sup>3</sup>.

Kwestia tożsamości jest szczególnie ważna dla współczesnych społeczeństw pluralistycznych. Kilka ostatnich dekad ukazuje niezwykle gwałtowne i głębokie zmiany społeczne i kulturowe, które dotknęły struktur społecznych, preferowanych stylów życia i uczestnictwa w kulturze, a posttradycyjność, postindustrializm i ponowoczesność to terminy, które sygnalizują nową jakość w kształcie życia. W sensie jednostkowym „nowoczesność radykalnie przekształca charakter życia codziennego i zmienia najbardziej osobiste doświadczenia człowieka”<sup>4</sup> – pisze Anthony Giddens, a ponieważ pojawił się układ społeczny, który z jednej strony umożliwił, z drugiej zaś niejako wymusił redefinicję charakteru relacji między jednostką a jej społecznym otoczeniem, tożsamość pojawiła się jako kwestia do rozstrzygnięcia<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Wieruszewska, *Wieś. W poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej*, Warszawa 1991, s. 75.

<sup>2</sup> M. Czyżewski, *Dyskursy tożsamościowe w nauce i życiu społecznym: odmiany, własności, funkcje*, w: *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*, red. R. Dopierała, K. Kaźmierska, Kraków 2012, s. 106.

<sup>3</sup> B. Misztal, *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Kraków 2000, s. 143.

<sup>4</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 3.

<sup>5</sup> K. Strzyżkowski, *Tożsamość w kontekście tendencji rozwojowych społeczeństwa nowoczesnego*, Warszawa 2012, s. 17.

Współcześnie tożsamość jest coraz bardziej problematyczna, zarówno dla jednostek, jak i zbiorowości. Problem określenia tożsamości posiada wymiar globalny. Pytania o własną tożsamość stały się udziałem całych rzesz jednostek, a przez to osiągnęły status zjawiska społecznego. Współczesny świat kultury „rozumianej jako moda, gdzie każdy może wybrać sobie tożsamość kulturową tak samo, jak wybiera sobie ubranie”<sup>6</sup>, gdzie biografia konstruowana jest doraźnie i sytuacyjnie, znacznie utrudnia określenie własnej osoby i przeszkadza w umiejscowieniu siebie w konkretnym miejscu, czasie, wartościach, celach itd.

Intuicja podpowiada, że tożsamość zakłada kontynuację, wskazuje na fakt pozostawiania tą samą osobą. W następstwie zmian cywilizacyjnych stała się jednak przedmiotem wymuszonej przez sytuację refleksji, a nawet przyczyną psychicznych rozterek. Tożsamość coraz częściej podlega wyborowi, a wybór napotyka na trudności zwłaszcza, że indywidualizm sprzyja wyborom pomiędzy różnymi, a często także sprzecznymi poglądami, opiniami, wartościami i światopoglądami. Wraz z poszerzeniem się obszaru wolności i indywidualnych decyzji oraz zakresu ich oddziaływania na poszczególne aspekty życia, tożsamość stopniowo traci swoje cechy stałości, trwałości i zakorzenienia. W takich warunkach coraz więcej dziedzin życia domaga się odpowiedzi na pytanie: „kim jesteśmy?”, „skąd pochodzimy?”, „jakie są nasze korzenie?”, „w co wierzymy?”

Centralny punkt artykułu stanowi problem współczesnej tożsamości rozpatrywany w perspektywie doświadczeń jednostki. Autor stara się przybliżyć charakter transpozycji tego zjawiska w kontekście przemian cywilizacyjnych, zmiany statusu naukowego zagadnienia tożsamości w filozofii i naukach społecznych oraz w kontekście indywidualnej biografii uwikłanej w tożsamościowe wybory. Dlaczego tożsamość jest współcześnie tak ważna, skoro nie jest dla człowieka niczym nowym? Dlaczego pytanie o własną tożsamość obarczone jest taką problematycznością? Czy rację mają postmoderniści wieszczący zmierzch tożsamości i odwołań identyfikacyjnych? Autor stawia tezę, że jest zbyt wcześnie, aby przystać na konstatację o końcu tożsamości. Wprawdzie pytanie *kim jestem?* jest wyjątkowo skomplikowane, to jednak nie znaczy, że znalezienie na nie odpowiedzi nie jest możliwe.

### Geneza tożsamości

W kulturach tradycyjnych nie odczuwano kłopotów z tożsamością. Przez wiele stuleci ludzie nie zastanawiali się nad nią, była ona oczywista i związana z miejscem w przestrzeni<sup>7</sup> oraz zajmowaną pozycją w społeczeństwie. Klasycznie urządzony świat społeczny „pozwalał ludziom na jasne określenie swego miejsca, a dokładniej na wprowadzenie świadomości swego miejsca w świecie z pewnego

---

<sup>6</sup> G. Matthews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, Warszawa 2000, s. 17.

<sup>7</sup> B. Jałowicki, *Globalizacja, lokalność, tożsamość*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska. Europa. Świat*, red. W. Wesołowski, J. Włodarek, Warszawa 2005, s. 112.

zespołu aktualnie zajmowanych pozycji – własnych i cudzych”<sup>8</sup>. W takim obrazie rzeczywistości, w którym jednostka posiadała stałe i określone dyspozycje i postawy podlegające szczególnym oczekiwaniom obwarowanym sankcjami nie było miejsca na problematykę i koncepcję tożsamości – „były one zbędne, gdyż rzeczywistość społeczna i jej badanie nie wymagały przyjęcia tezy o aktywnym, kreatywnym podmiocie indywidualnym czy zbiorowym, stwarzającym warunki swojej egzystencji”<sup>9</sup>. Sztywna struktura społeczeństw kastowych, arystokratycznych czy feudalnych wspierana przez nieprzychylny zmianom aparat administracyjny spowodowały, że „dla umysłu tradycyjnego było się tym, kim się było i gdzie się było i niepodobna sobie nawet wyobrazić, jak można być innym”<sup>10</sup> – pisze Peter Berger.

Funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie tradycyjnym było zdominowane przez zjawiska niezależne od życia indywidualnego. Wpływ szeroko rozumianych czynników pozajednostkowych Andrzej Piotrowski tłumaczy „istnieniem wartości, norm i wzorów determinujących zachowanie lub działanie społeczne, czyli narzucających logikę wyboru czynności przed jej urzeczywistnieniem, a więc preegzystujących w stosunku do zmiennych i zróżnicowanych kontekstów sytuacyjnych jako swoisty program”<sup>11</sup>, a więc używając języka Emila Durkheima – istnieją obiektywne fakty społeczne, które wywierają wpływ na jednostkę.

Postęp ekonomiczny, nowe technologie, towarzyszący im proces urbanizacji oraz mobilność nie tylko przestrzenna, ale również wertykalna, zmieniły charakter relacji społecznych oraz kondycję człowieka. Odpowiedzią na zachodzące przekształcenia okazała się kategoria tożsamości, która wskazała na sytuacyjny, kontekstowy charakter znaczeń społecznych, w których normy i role są częściowo problematyczne, muszą więc być stale interpretowane<sup>12</sup>. O ile bowiem tradycyjnie zakładało się istnienie względnie stałego wzoru kulturowego determinującego sposób zachowania poprzez nieproblematyczną wymianę kontaktów między osobami posiadającymi znaną i przypisaną partnerom interakcji rolę, krytykę przedstawicieli nowej perspektywy można sprowadzić za A. Piotrowskim do zanegowania „zasadniczo nawykowej aplikacji uwewnętrznionych wymogów systemu społecznego”<sup>13</sup>.

Radykalna zmiana dotycząca traktowania relacji jednostka-społeczeństwo wraz z przesunięciem akcentów sprawczości oraz hierarchii ważności okazała się również wynikiem gruntownych i głębokich przemian w szeroko rozumianej humanistyce. Historia zainteresowań zagadnieniem tożsamości wpisuje się w szeroki nurt zmian w obrębie nauk filozoficznych i specyficzny intelektualny klimat, który

<sup>8</sup> B. Misztal, dz. cyt., s. 145.

<sup>9</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 7.

<sup>10</sup> P. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa 2000, s. 52.

<sup>11</sup> A. Piotrowski, *Ład interakcji*, *Studia z socjologii interpretatywnej*, Łódź 1998, s. 9.

<sup>12</sup> E. Hałas, *Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin 1987, s. 20.

<sup>13</sup> A. Piotrowski, dz. cyt., s. 19.

„zrywa z abstrakcją i połowicznością, z pustosłowiem, z przyczynami a priori, niezmiennymi zasadami, zamkniętymi systemami, rzekomymi absolutami i prapoczątkami. Zwraca się zaś ku temu, co konkretne i adekwatne, ku faktom, działaniu, skuteczności”<sup>14</sup>. Katarzyna Rosner dostrzega wspólny nurt zmian charakterystyczny dla humanistyki, który polegał na „odchodzeniu od rozumienia człowieka w kategoriach ontologicznej struktury przedmiotu, tj. bytu wyposażonego w określone własności i zastępowania jej kategorią bytu rozwijającego się w czasie, a zarazem skończonego”<sup>15</sup>. W konsekwencji nauka była w coraz mniejszym stopniu zainteresowana substancjalnym opisem jednostki i wynikającymi z tego dyrektywami metodologicznymi, a w większym stopniu skłaniała się by traktować jednostkę poprzez rozwój jakiemu podlega w trakcie swej egzystencji, a więc procesualnie, co na gruncie filozofii przełożyło się na popularność tzw. filozofii człowieka zgodnie z którą najogólniej rzecz ujmując, nosicielem tożsamości jest człowiek jako istota zdolna do myślenia, posiadająca inteligencję i ponosząca za siebie odpowiedzialność<sup>16</sup>.

Historia nauk filozoficznych pokazuje ewolucję, która polegała na przesunięciu akcentu z możliwości poznania świata otaczającego i zewnętrznego w stosunku do podmiotu poznającego, na eksponujący zdolność do samorefleksji i samorozumienia, uczynienia siebie przez jednostkę podmiotem poznania. Jednostka kieruje refleksję na samą siebie, swoje życie, rozwój i sytuację życiową. Tak rozumiane myślenie jest podstawowym czynnikiem konstytuującym tożsamość jednostki<sup>17</sup>, która jednak początkowo nie występowała w naukowym myśleniu explicite, ale kryła się za pojęciem osobowości i jaźni, co znalazło odbicie w przełomowym dla filozofii i nauk społecznych podejściu Wiliama Jamesa, Johna Deweya, Charlesa Cooleya i Georga Herberta Meada.

Zasygnalizowana tematyka dotycząca identyfikacji, odniesień, autokoncepcji, czy też obrazu siebie, znalazła właściwego fundatora w osobie Erika Homburga Eriksona, który gruntownymi badaniami oraz przeformułowaną teorią psychoanalityczną przyczynił się do okrzepnięcia problematyki tożsamości na gruncie nauki. Dzięki niemu problematyka tożsamości na stałe zagościła w dyskursie naukowym, choć oczywiście na paradoksalny zakrawa fakt, że psychoanalitykowi przypadło w udziale naprowadzenie na intelektualny trop zagadnienia tożsamości. Zapewne E. Erikson w latach 60-tych XX w. nie przewidział, że za jego sprawą tożsamość wejdzie z zaskakującą popularnością do dyskursu naukowego, publicystycznego i potocznego, a tym bardziej nie przewidział, że zagadnienie kryzysu tożsamości, który odnosił jedynie do kluczowego dla rozwoju jednostki okresu dojrzewania,

---

<sup>14</sup> W. James, *Pragmatyzm. Nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, Kraków 2004, s. 28.

<sup>15</sup> K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003, s. 6.

<sup>16</sup> E. Smolarkiewicz, „Przerwana” tożsamość. *Odtwarzania i tworzenie tożsamości w społecznościach postmigracyjnych*, Poznań 2010, s. 56.

<sup>17</sup> K. Rosner, dz. cyt., s. 6.



będzie miało przełożenie na całą biografię jednostki i będzie jednym z najbardziej symptomatycznych cech współczesnych czasów.

### Współczesne tożsamości

Tożsamość jednostki została najpełniej omówiona na polu psychologii i istnieje zgodność co do tego, że jest efektem refleksji jednostki, jej indywidualnym dorobkiem istotnym dla niej samej i wyraża się zestawem kategorii, których nie można bezpośrednio wyprowadzić z wpływów społeczeństwa<sup>18</sup>. Jednostka dokonuje wyodrębnienia siebie z ogółu; posiada poczucie poznania, przeżyć i działań, permanentnie interpretuje siebie w stosunku do innych osób i rzeczy. Tożsamość jednostki ma więc charakter *par excellence* immanentny, wsobny<sup>19</sup>. Kształtuje się dzięki charakterystycznej dla człowieka potrzebie szukania i kreowania sensu życia. Większość autorów podkreśla komponent świadomościowy tożsamości jednostki. Uświadamiając sobie swoją tożsamość jednostka odpowiada sobie na pytanie *kim jestem?*, tzn.: 1) jakie posiadam cechy, zainteresowania, możliwości, umiejętności, jakie prezentuje wartości i zasady; w jakim stopniu różnię się pod tym względem od innych; 2) jakie miejsce zajmuję w rodzinie, grupie zawodowej czy społeczności lokalnej; 3) ku czemu zmierzam, kim chcę być<sup>20</sup>.

Janusz Mariański<sup>21</sup> zwraca uwagę, że we współczesnym świecie nastąpiło przesunięcie akcentu z heteronomii do autonomii, która stała się aktualnie pewnego rodzaju oczywistością. W kulturze liczy się dziś przede wszystkim jednostka oraz jej prawo do samorealizacji i doznawania przyjemności. Tożsamość oparta na całkowitej autonomii jednostki staje się jednak nieprzejrzysta i pewnego rodzaju eksperymentem, który nie daje satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie *kim jestem?* Intuicyjną, naturalną cechą tożsamości jest identyczność i fakt bycia/pozostawiania takim samym, ale współcześnie tożsamość jest budowana głównie w oparciu o odmienność i różnorodność. Ideę tożsamości charakteryzuje więc wewnętrzna dialektyka. Tożsamość jest z jednej strony strukturą, ale z drugiej strony jest też procesem, dzięki któremu własności jednostki są aktywne. Struktura stawia tożsamość po stronie niezmienności i stałości, proces jest stronnikiem zmienności, dynamiki i rozwoju. Paradoksalność współczesnej tożsamości polega na zawieszeniu pomiędzy dialektycznie skrajnymi elementami kontinuum, którego krańce wyznaczone są przez stan i proces, kontynuację i odmienność, konformizm i bunt, różnicę i podobieństwo, trwałość i nietrwałość, latentność i aktywność, jednostkowość

<sup>18</sup> Z. Boksański, *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź 1989, s. 19.

<sup>19</sup> L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995, s. 67.

<sup>20</sup> E. Nycz, *Dorastanie w przestrzeni społeczno-kulturowej miasta przemysłowego. Studium socjologiczno-pedagogiczne*, Opole 2001, s. 87.

<sup>21</sup> J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 96.

i kolektyw<sup>22</sup>. Szerokie spektrum potencjalnych postaci, pod jakimi może wystąpić tożsamość jest więc silnym dowodem na problematyzację tego zagadnienia, a sama tożsamość – jak uważa Bronisław Misztal – nie pełni już roli ani busoli ani kotwicy, ale raczej pozwala płynnie i elastycznie orientować się w nieciągłej czasoprzestrzeni i w niejednorodnym systemie znaczeń kulturowych<sup>23</sup>.

A. Giddens<sup>24</sup> podziela diagnozę, że współczesność to pełen niebezpieczeństw groźny świat, do którego szczególnie stosuje się pojęcie kryzysu rozumianego nie tyle, jako doraźne zakłócenie, ile nieprzerwanie utrzymujący się stan rzeczy. A. Giddens nie utrzymuje jednak, że żyjemy w czasach obarczonych większym ryzykiem niż przeszłe formacje, ale uważa, że zagrożenia, których doświadczamy znacznie różnią się od tradycyjnych. Za najważniejsze cechy współczesnych czasów uznał reorganizację czasu i przestrzeni, mechanizmy wykorzeniające oraz refleksyjność, które znajdując się pod wpływem czynników globalizujących, wpływają na kształtowane przez jednostki identyfikacje oraz wywierają wpływ na zmianę psychospołecznych warunków codziennego życia. A. Giddens uważa, że globalizacja czyli „zacieśniająca się wzajemna zależność między dwoma krańcami bytowości i intencjonalności: czynnikami globalnymi z jednej strony i indywidualnymi dyspozycjami z drugiej strony”<sup>25</sup> jest odpowiedzialna za redefinicję tożsamości. Wtórzy mu B. Misztal, który także w globalizacji upatruje zmienionej natury współczesnych tożsamości: „globalizacja zmieniła naturę tożsamości, obnażyła ją i wyłuskała z kontekstu roli społecznej, uwolniła od roli determinującego wpływu i odarła z pewności, jaka się wiązała z konstruowaniem tożsamości w warunkach społeczeństwa przemysłowego”<sup>26</sup>.

Tożsamość według A. Giddensa nie ma już oparcia w tradycyjnych zewnętrznych kryteriach jak relacje pokrewieństwa, powinności społeczne czy zobowiązania. Nowe czynniki, które wpływają na formowanie tożsamości powodują, że stała się projektem refleksyjnym, realizowanym przez jednostkę i na jej odpowiedzialność. Podmiot kieruje swoją myśl i rozumienie w pierwszej kolejności na własną osobę, rozwój i sytuację życiową. Myślenie jest podstawowym czynnikiem odpowiedzialnym za kształtowanie tożsamości, a ta nie jest czymś danym, lecz czymś zadaniem, domagającym się określenia, przy czym proces określenia rozwija się w czasie, podobnie jak sama jednostka. Tożsamość z perspektywy A. Giddensa nie jest więc konglomeratem mniej lub bardziej trwałych zestawów autoidentyfikacji. Rozumie ją procesualnie, a jej istota wyczerpuje się w refleksyjnej interpretacji ciągłości „ja” rozpatrywanej w sekwencji zdarzeń składających się na biografię<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 30-44, W. Łukaszewski, *Tożsamość wieloraka*, w: *Tożsamość. Trudne pytanie kim jestem*, red. W. Łukaszewski, D. Doliński, A. Fila-Jankowska, T. Maruszewski, A. Niedźwiedzieńska, P. Oleś, T. Szkudlarek, Sopot 2012, s. 9-25.

<sup>23</sup> B. Misztal, dz. cyt., s. 157.

<sup>24</sup> A. Giddens, dz. cyt., s. 7-9.

<sup>25</sup> Tamże, s. 5.

<sup>26</sup> B. Misztal, dz. cyt., s. 144-145.

<sup>27</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 258-275.

Tożsamość pojmuję jako tożsamość konstruowaną przez refleksję, która towarzyszy egzystencji.

Niedostępna człowiekowi czasów przednowoczesnych możliwość opcji i wyboru wiąże się z niepewnością oraz możliwym poczuciem zwątpienia w zasadność podjętej decyzji, co sytuje tożsamość między kategoriami zaufania i ryzyka, które według A. Giddensa są kluczowe dla zrozumienia sytuacji w jakiej znajduje się jednostka. Zaufanie jest według A. Giddensa „bezpośrednio związane z osiągnięciem pierwotnego poczucia bezpieczeństwa ontologicznego”, ale rzeczywistość społeczna odznacza się nową cechą, albowiem ulega w niej zmianie dynamika i parytet zaufania i ryzyka w kształtowaniu tożsamości człowieka<sup>28</sup> co stoi w zgodzie z postawioną przez Piotra Sztompkę tezą zgodnie z którą, globalizacja podważyła lub osłabiła czynniki sprzyjające kreowaniu silnego i powszechnego zaufania społecznego, utrudniła bowiem kalkulację, ocenę wiarygodności osób, ról społecznych, organizacji i instytucji oraz możliwość stworzenia kultury zaufania<sup>29</sup>. W konsekwencji tożsamość jest zarówno coraz bardziej płynna, jak i „ryzykowna”, co przywołuje koncepcję Ulricha Becka związaną z kondycją późnonowoczesnego społeczeństwa<sup>30</sup>. Otaczająca nas rzeczywistość w coraz większym stopniu i coraz dynamiczniej wprowadza nas w świat rosnącej lawinowo niepewności i ryzyka z trudnymi wyzwaniem dla pytań o własną tożsamość.

Postmoderniści w dalece bardziej radykalny sposób opisują problematyzację współczesnej tożsamości. Z. Bokszański<sup>31</sup> komentując poglądy Zygmunta Bauman, podkreśla, że według niego tożsamość członków współczesnych społeczeństw jest nieuchronnym efektem procesów transformacji więzi społecznej, uwarunkowanych przekształceniami wytwórczości dóbr, procesów pracy i dystrybucji towarów. Społeczeństwo nowoczesne odeszło do przeszłości i można mówić o skrajnie nowym typie organizacji społecznej – społeczeństwie ponowoczesnym.

Posiadanie tożsamości bywa współcześnie – według Z. Bauman – dotkliwie a nawet kłopotliwie. Tożsamość z jednej strony jest konieczna, a drugiej zbędna i przeszkadzająca<sup>32</sup>. Owa ambiwalencja wyraża się według Piotra Olesia<sup>33</sup> w utrzymywaniu szerokiego zakresu możliwości, który jest dla jednostki bardzo atrakcyjny, ponieważ nie niesie konieczności zaangażowania i odpowiedzialności, a więc odmiennie niż choćby w czasach kiedy E. Erikson<sup>34</sup> zwracał uwagę na wytwarzanie kulturowej presji w kierunku stałego i pewnego samookreślenia.

Z. Bauman twierdzi, że współczesny człowiek przypomina turystę pogrążonego w permanentne teraźniejszości, niepamiętającego przeszłości i niewybiegającego w przyszłość. W związku z tym, że „świat został pokawałkowany na luźno powią-

<sup>28</sup> B. Misztal, dz. cyt., s. 145.

<sup>29</sup> P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 382-390.

<sup>30</sup> U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002.

<sup>31</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości...*, s. 237.

<sup>32</sup> Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2006, s. 33.

<sup>33</sup> P. Oleś, *Tożsamość osobista...*, w: *Tożsamość...*, s. 116.

<sup>34</sup> E. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997.

zane fragmenty, a nasze indywidualne życie sprowadza się do przypadkowych sekwencji niedbale powiązanych epizodów<sup>35</sup>, życie współczesnych polega na ciągłym próbowaniu składania w całość niedopasowanych do siebie doznań i doświadczeń. Jeszcze dalej posunął się Jean Baudrillard, dla którego tożsamość jest marzeniem i absurdem, a „marzymy o byciu sobą, kiedy nie mamy nic lepszego do roboty”<sup>36</sup>.

Czasy ponowoczesne dokonały fundamentalnego przekwalifikowania rozumienia podmiotowości. Nadanie człowiekowi przez nowożytną filozofię autonomii, a w konsekwencji przemożnego dążenia do wolności i indywidualności, którą w szczególny sposób „przywłaszczyli” sobie postmoderniści, ukazuje człowieka samotnego i niepotrzebującego innych. Charles Taylor podkreśla jednak, że „podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów. Podmiotu nie sposób opisać bez odwołania do innych podmiotów, które go otaczają”<sup>37</sup>. Błędem według C. Taylora jest takie rozumienie tożsamości jednostki, która jest oderwana od rzeczywistego podłoża – ludzi. Tożsamość jest według niego punktem orientacyjnym i odniesieniem do dobra, a więc zawiera elementy wartościowania. „Aby posiadać jakąś tożsamość, potrzebujemy orientacji wobec dobra, czyli pewnego poczucia jakościowych rozróżnień, jakiegoś wyobrażenia na temat tego, co jest nieporównanie wyższe”<sup>38</sup>. C. Taylor umieścił więc tożsamość w kontekście moralności i szerszego spektrum pytań o kryzys moralności – „wiedzieć, kim się jest, znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne”<sup>39</sup> – pisze.

Podobnie tożsamość rozumie Manuel Castells, którą traktuje ją jako „proces konstruowania sensu na podstawie pewnego atrybutu kulturowego lub powiązane go zbioru atrybutów kulturowych, któremu/którym przyznaje się pierwszeństwo przed innymi źródłami sensu”<sup>40</sup>. Irena Borowik komentując poglądy M. Castellsa, uważa, że tak rozumiana tożsamość porządkuje relacje człowieka z otoczeniem i posiada wprost religijny lub quasi-religijny charakter<sup>41</sup> i jest bliska poczuciu bezpieczeństwa ontologicznego o którym pisał A. Giddens<sup>42</sup>. Dodatkowo M. Castells akcentuje rozdźwięk, jaki zachodzi między tożsamością a rolą społeczną i układami ról. O ile role społeczne budowane są w oparciu o normy, które tworzone są przez instytucje i organizacje, to tożsamość jest źródłem sensu i doświadczenia.

<sup>35</sup> Z. Bauman, *Tożsamość w czasach...*, s. 15.

<sup>36</sup> J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, Warszawa 2001, s. 67.

<sup>37</sup> C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, Warszawa 2001, s. 68.

<sup>38</sup> Tamże, s. 94.

<sup>39</sup> Tamże, s. 54.

<sup>40</sup> M. Castells, *Sila tożsamości*, Warszawa 2008, s. 22.

<sup>41</sup> I. Borowik, *Tożsamość i tożsamości. Obszary interdyscyplinarnej refleksji*, w: *Pejzaże tożsamości. Teoria i empiria w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Litak, R. Furman, H. Bożek, Kraków 2011, s. 22.

<sup>42</sup> A. Giddens, dz. cyt., s. 5-7.

Tożsamości organizują sens, a role organizują funkcje. Przedstawiona gradacja kategorii organizujących życie w sensie jednostkowym i społecznym wyraźnie deprecjonuje role społeczne kosztem tożsamości. Przyjmując takie założenie wydaje się, że role społeczne tracą swą funkcję poznawczą i odnoszą się do statycznych przejawów rzeczywistości natomiast kategoria tożsamości lepiej komponuje się z wymaganiami rzeczywistości zorganizowanej wokół dominującego procesu konstruowania, tworzenia i kreowania. Daniel Bell<sup>43</sup> uprzedza jednak, że oddzielenie roli od osoby może być dla jednostki źródłem wewnętrznych napięć.

### Podsumowanie

Nie sposób, wbrew wielu opiniom, nie zgodzić się z M. Czyżewskim<sup>44</sup>, że w związku ze wzrastającym dla nauk społecznych znaczeniem kategorii tożsamości, upowszechniło się przekonanie, że czasy współczesne to epoka tożsamości, czyli okres szczególnej wagi kwestii tożsamości w aspekcie społecznym, kulturowym i politycznym.

Tożsamość jednostki jest dziś zjawiskiem negocjowanym i dynamicznym. Rządzą nią symptomatyczne cechy, jak: rozdzielenie czasu i przestrzeni, wysadzanie relacji społecznych z kontekstów lokalnych, pluralizm światopoglądów i przekonań, zróżnicowanie stylów życia, prywatyzacja życia i synkretyzm przekonań religijnych. Tożsamość nie ma charakteru oczywistego i bezwzględnego i stanowi raczej efekt refleksji indywidualnych oraz aktywności intelektualnej jednostki. Skrajne stanowiska mówiące o zmierzchu tożsamości czy funkcjonowaniu tożsamości sytuacyjnych zgodnie z którymi człowiek posiada tyle tożsamości, w ilu sytuacjach się znajduje, jakkolwiek posiadające coraz pewniejszy grunt w głoszonej przez postmodernistów kondycji w jakiej znajduje się współczesny człowiek wydają się być zbyt daleko idące i przesadnie radykalne.

Poddawana permanentnej atomizacji homogeniczność poczucia „ja” w skali biografii jest coraz bardziej problematyczna w związku z większą możliwością wyboru miejsca zamieszkania, pracy, edukacji, stylu życia itp. Narracyjność, refleksyjność, subiektywność wyboru i towarzyszące mu coraz mniejsze społeczne konsekwencje wyrażające się w postawach permissywnych pozwalają na posiadanie coraz większej ilości społecznych i kulturowych odniesień. Wprawdzie takie wyznaczniki konstruujące tożsamość, jak płeć, identyfikacja etniczna czy narodowościowa, które jeszcze do niedawna posiadały kluczowe znaczenie dla formowania tożsamości, pełnią coraz mniejszą rolę, to zbyt wcześnie jest jednak, aby mówić zerwaniu związku człowieka z tożsamością.

Ponowoczesność, która przyniosła ze sobą afirmację różnorodności i podejść liberalnych, wymusza refleksję nad samym sobą, a zarazem zmusza do podejmowania decyzji. Radykalne tezy postmodernistów budzą jednak sprzeciw. Nie do przyjęcia wydaje się traktowanie człowieka wyłącznie w charakterze relacyjnym, kon-

<sup>43</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1998, s. 44-45.

<sup>44</sup> M. Czyżewski, *Dyskursy tożsamościowe...*, s. 106-111.

tekstualnym, hybrydalnym i efemerycznym. Faktem jest, że tożsamość współczesnego człowieka nabrała nowego wymiaru i rodzi się z często sprzecznych ze sobą źródeł, jednak uzyskanie odpowiedzi na pytanie *kim jestem?*, pomimo że trudne, jest osiągalne i co ważniejsze wskazane, a dla samych postmodernistów po prostu wydaje się być niewygodne.

### **Streszczenie**

Kwestia tożsamości jest bardzo popularna w ostatnim czasie. Pytanie o tożsamość jest szczególnie ważne dla współczesnych społeczeństw pluralistycznych ponieważ zostało wymuszone przez zmiany związane z migracją, stylami życia i relatywizmem. Tożsamość staje się coraz bardziej problematyczna zarówno dla jednostek, jak i społeczności. Tożsamość jest coraz częściej przedmiotem wyboru, a wybór jest coraz trudniejszy. Tożsamość nie jest czymś oczywistym i absolutnym, jest raczej efektem indywidualnej refleksji i aktywności intelektualnej. Problem określenia tożsamości posiada wymiar globalny, a pytanie o tożsamość osiągnęło status fenomenu społecznego.

Wielu współczesnych autorów podkreśla płynność tożsamości – narracyjność, refleksyjność i subiektywność pozwalają na posiadanie większej ilości społecznych i kulturowych odniesień. Chociaż tradycyjne wyznaczniki budowy tożsamości, jak: płeć, etniczność, zawód czy wykształcenie, które dotychczas odgrywały kluczowe znaczenie w formowaniu tożsamości, posiadają mniejsze znaczenie, jest zbyt wcześnie aby mówić o zerwaniu związku między człowiekiem i tożsamością.

### **Contemporary identity the complicated question who I am**

#### **S u m m a r y**

The issue of identity has been very popular in recent times. The question of identity is particularly important for today's pluralistic societies because it has been forced by the changes associated with migration, lifestyles and relativism. Identity is becoming more and more problematic, both for the individuals and communities. Identity is more often subject to choice, and the choice is often difficult. Identity is not an obvious or absolute notion and it is rather the effect of a personal reflection or intellectual activity. The problem of determining identity has a global dimension and the question of identity has a status of a social phenomenon.

Many contemporary authors emphasize the fluidity of identity – narrativity, reflectiveness and subjectivity allow to have more social and cultural references. Although traditional determinants of identity construction, such as gender, ethnicity, profession or education, which until recently were the key to identity formation, play a smaller role, it is too early to talk about breaking the link between human and identity

## „NAWRÓCENIE” LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

Filozofowie mają zwyczaj przekonywania do swoich poglądów. Stają się sławni, gdy zdołają zachęcić innych ludzi do zmiany sposobu myślenia. Przypadek Leszka Kołakowskiego jest wyjątkiem od tej reguły. Wśród wielu skojarzeń, które wywołuje nazwisko Kołakowskiego, jednym z pierwszych jest nawrócenie. Stefan Świeżawski, wybitny polski tomista, w wywiadzie udzielonym ogólnopolskiemu dziennikowi porównuje nawet Kołakowskiego do świętego Pawła Apostoła:

„Pamiętam z czasów pobytu w Krakowie, jak Leszek Kołakowski występował tam w roli młodego ubeka. Czy z tego powodu mam powiedzieć, że go przekreśliam? Podobna sytuacja jak ze świętym Pawłem. Nie mówię, że nawrócenie Kołakowskiego było takie jak świętego Pawła, ale coś jest tu na rzeczy”<sup>1</sup>.

Przekonanie, że Leszek Kołakowski nawrócił się jest dosyć powszechne. Stefan Świeżawski należy do inteligencji katolickiej, ale podobne sformułowania można znaleźć w artykułach z prasy, reprezentującej stanowisko umiarkowane w kwestiach religijnych (Polska Times)<sup>2</sup>, a nawet wyraźnie antykościelne (Krytyka Polityczna)<sup>3</sup>.

Sprawa domniemanego nawrócenia Kołakowskiego wydaje się niejasna, ponieważ sam Kołakowski nie deklarował publicznie swojej przynależności religijnej. Także publicyści i pisarze zachowywali ostrożność odnosząc się do przemiany wewnętrznej Kołakowskiego, czego przykładem jest cytowana wypowiedź Świeżawskiego.

Nawrócenie w sensie biblijnym jest to przemiana życia, w wyniku której człowieka zaczyna żyć bliżej Boga. W języku potocznym termin ten niesie w sobie znaczenie szersze niż tylko religijne. Jest to każda zmiana światopoglądu, na taki, który się wcześniej otwarcie kwestionowało. W tym sensie można nawrócić się na kapitalizm, na wegetarianizm, lub na postmodernizm.

---

<sup>1</sup> P. Paliwoda, *Staroświecki nawyk cywilnej odwagi*, „Rzeczpospolita”, dodatek „Plus Minus”, 22.05.2004, Paweł Paliwoda rozmawiał ze Stefanem Świeżawskim, wywiad z czerwca 1998 r.

<sup>2</sup> M. Suchodolska, *Największy filozof nigdy nie boi się błędzić i pytać*, „Polska Times”, 17.07.2009.

<sup>3</sup> Redakcja KP, *Od kapłana do blazna i z powrotem*, <http://krytykapolityczna.salon24.pl/115665,od-kaplana-do-blazna-i-z-powrotem>, dostęp: 4.04.2013.

W przypadku Leszka Kołakowskiego kontekst religijny, nawrócenie na chrześcijaństwo, jest bardzo ważne. Jednak zastanawiając się nad biografią tego wybitnego polskiego filozofa warto pamiętać o obu znaczeniach, w jakich możemy mówić o nawróceniu.

Pytanie, z którym chciałbym się zmierzyć, brzmi – czy Leszek Kołakowski się nawrócił? Biorąc pod uwagę ostrożność, z jaką odnoszą się do tej kwestii publicyści i naukowcy, należy sądzić, że odpowiedź nie będzie prosta. Jest to jeszcze jeden powód, żeby spróbować rozwikłać tę zagadkę.

### Dzieciństwo

Zrozumienie ewentualnych wyborów dokonanych w młodości, oraz późniejszej przemiany, byłoby w przypadku Leszka Kołakowskiego trudne, gdybyśmy pominęli pierwszy okres życia. Utwierdza nas w tym Kołakowski, który mówi o sobie: „mam poczucie, że dzieciństwo, właśnie gdzieś tak do dwunastego roku, to jest okres, kiedy człowiek już staje się tym, czym będzie przez resztę życia. Już tym jest”<sup>4</sup>.

Leszek Kołakowski urodził się 23 października 1927 r. w Radomiu<sup>5</sup>. Dzieciństwo spędził w środowisku lewicowej inteligencji. Ojciec Leszka, Jerzy, wychował się w Sankt Petersburgu. Po przeniesieniu się do Polski był pedagogiem, publicystą, aktywnym działaczem ruchu spółdzielczego. Przyjaźnił się z polskimi socjalistami i komunistami, choć według Leszka Kołakowskiego do partii nie należał<sup>6</sup>. Wuj Leszka, Wiktor Pietrusiewicz, był prezydentem Radomia<sup>7</sup>.

Dzieciństwo Leszka Kołakowskiego było niespokojne. Gdy miał trzy lata umarła jego matka. Wychowywały go ciotki i babcia. W połowie lat 30. przeprowadził się z ojcem do Łodzi. Z pierwszej szkoły został wyrzucony, ponieważ zapytany przez nauczycielkę o wyznanie zadeklarował, że jest „bezwyznaniowy”<sup>8</sup>. W efekcie przez rok musiał uczyć się w prywatnej szkole dla dziewcząt. Po wybuchu wojny został razem z rodziną wysiedlony z Łodzi. Pierwsze trzy lata wojny spędził w dworach szlacheckich, gdzie udzielano mu schronienia ze względu na ciotkę, lekarkę. Był to czas intensywnej, samodzielnej nauki języków obcych, czytania literatury pięknej po polsku, niemiecku i francusku, oraz rozmów z przedstawicielami inteligencji, których spotykał zrzędzeniem losu. W 1943 r. przeprowadził się do Warszawy.

Wojenna edukacja Kołakowskiego miała nietypowy przebieg. Odbiegała od szkolnych standardów, odbywała się poza tajnymi kompletami. Skutki były takie, że zdając małą maturę w 1943 r. porównywał doktora Judyma z „Wrogiem ludu”

---

<sup>4</sup> L. Kołakowski, Z. Mentzel, „Czas ciekawy. Czas niespokojny [Cz. 1]”, Kraków 2007, s. 38.

<sup>5</sup> Tamże, s. 18.

<sup>6</sup> Tamże, s. 29.

<sup>7</sup> Tamże, s. 21.

<sup>8</sup> Tamże, s. 30.



Ibsena. W wieku 17 lat przeczytał w oryginale „Fausta” Goethego. Być może z tego powodu, będąc w podeszłym wieku, twierdził, że „obcy język poznajemy najlepiej, gdy za młodu czytamy w tym języku poezję. Nigdy się nie nauczyłem na przykład angielskiego, bo nie czytałem w młodości poezji angielskiej. Nie znam tego języka”<sup>9</sup>.

Za symboliczny koniec dzieciństwa Leszka Kołakowskiego można uznać rok 1943, w którym Niemcy aresztowali i wkrótce zabili jego ojca<sup>10</sup>. Resztę wojny Kołakowski spędził we wsi Garbatka utrzymując się ze skromnego stypendium ufundowanego przez Mariana Rapackiego, przyjaciela ojca, prezesa Społem.

Być może wspomnienia Leszka Kołakowskiego, a w konsekwencji także odmawiany przeze mnie obraz dzieciństwa, odbiega nieco od prawdy. Rzadko pamięć jest wiernym odbiciem przeszłości. Przypuszczam, że wspomnienia dobrze oddają atmosferę tamtych czasów i miejsc. Możemy także przyjąć za pewnik, że Kołakowski był wychowywany w atmosferze lewicowej i wolnomyślicielskiej. Nie jesteśmy w tym przypadku skazani jedynie na relację Kołakowskiego. Przypuszczenia znajdują potwierdzenie w późniejszych wydarzeniach z okresu młodości.

## Grzech

Tuż po zakończeniu wojny Kołakowski wrócił do Łodzi i rozpoczął studia na wydziale humanistycznym. Już w 1945 r. wstąpił do Akademickiego Związku Walki Młodych „Życie”, oraz kilka miesięcy później do Polskiej Partii Robotniczej<sup>11</sup>. Był to moment, w którym aktywne były jeszcze siły PSL Mikołajczyka i podziemie niepodległościowe, choć z perspektywy czasu wydaje się, że przewaga komunistów wspieranych przez Armię Czerwoną i NKWD była przytłaczająca.

Leszek Kołakowski całym sercem zaangażował się w ustanawianie komunizmu na ziemiach polskich. Nie walczył nigdy dosłownie, z bronią w rękę, ale uświadamiał sobie polityczne znaczenie działalności intelektualistów<sup>12</sup>. Choć był młody szybko zyskał sławę i uznanie partyjnych decydentów. Jako student pełnił bardzo ważną funkcję prezesa Bratniej Pomocy Studenckiej na Uniwersytecie Łódzkim. Z lektury książki Czesława Kozłowskiego „Związek Walki Młodych (1943-1948)”, wybitnie komunistycznego historyka, dowiadujemy się, że był to ważny front walki z „elementem prawicowym”<sup>13</sup>. Po przeniesieniu się do Warszawy, na przełomie lat 40. i 50., podjął pracę w elitarnym Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych, działającym przy KC PZPR.

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 61.

<sup>10</sup> Tamże, s. 56.

<sup>11</sup> Tamże, s. 77.

<sup>12</sup> Por. L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji. Głos w dyskusji nad radykalnym konwencjonalizmem*, „Myśl Filozoficzna” (dalej cyt. MF) 1953, nr 2, s. 354.

<sup>13</sup> Por. Cz. Kozłowski, *Związek Walki Młodych 1943-1948*, Warszawa 1978, s. 399-409.

Przełóżając bibliografię prac Kołakowskiego z tamtego okresu<sup>14</sup>, przekonujemy się, że wybrał on sobie szczególnie trudny odcinek walki z reakcjonistami – religię. Kościół Katolicki był w Polsce silny nie tylko ze względu na dużą liczbę osób wierzących, ale także wysoki poziom wykształcenia osób duchownych. W tej sytuacji nieocenione usługi oddawał Partii inteligentny młody filozof, który potrafił zręcznie bronić poglądów Lenina. Oto jeden z wielu przykładów: „Niszczycielska praca sceptyka otwiera szeroko bramy, przez które z pełnym impetem wdziera się apologeta kościelny i na gruzach wiedzy racjonalnej obwieszca zwycięstwo absurdu”<sup>15</sup>.

Kołakowski walczył z Kościołem Katolickim, ponieważ uważał, że ten wiernie służył imperializmowi burżuazyjnemu<sup>16</sup>. Religia, Bóg i Kościół były dla młodego komunisty różnymi nazwami tego samego problemu. Przypuszczalnie nie stanowiło dla niego różnicy, czy swoje złośliwe uwagi kierował pod adresem księży, tradycji, czy też samego Absolutu<sup>17</sup>.

Oceniając działalność Kołakowskiego z lat 1945-1955 można przywołać fragment jego artykułu opublikowanego w 1948 r. pod znamienym tytułem „Echa z pola walki”:

„Te czyny ludzkie, które dla tradycyjnych etyk nie miały w ogóle owego swobodnego piętna, pozwalającego na poddanie ich krytycznej ocenie – tj. czyny istotne dla społecznego rozwoju – tu właśnie pod tym względem są wartościowane – uczestnictwa ich mianowicie w ogólnych procesach”<sup>18</sup>.

Zacytowane zdanie wskazuje na istotę grzechów popełnionych w młodości przez Kołakowskiego. Winą nie było pisanie artykułów niemądrych, w których poważnym argumentom przeciwstawiał swoje, niepoważne. Teksty te, czytane dzisiaj, wydają się śmieszne, a nie straszne. Do złej przewinięć można też zaliczyć formułowanie niesprawiedliwych zarzutów pod adresem wybitnych polskich filozofów. Przypadki takie były nieliczne, a same opinie Kołakowskiego nie przesądzały o niczym losie. Główny ciężar winy polegał na „uczestnictwie... w ogólnych procesach”, których efektem było powstanie państwa o ustroju zbliżonym do totalitarnego. Grzechem było dobrowolne zaangażowanie się w tworzenie piekła na ziemi, bo chyba trudno inaczej nazwać stalinizm.

## Przemiana

Przemiana przysłała wraz z odwilżą po śmierci Stalina, po dojściu Gomułki do władzy. W rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem Kołakowski powiedział, że

<sup>14</sup> Por. „Przełóż Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3-4, s. 539-546.

<sup>15</sup> L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji...*, s. 337.

<sup>16</sup> Por. L. Kołakowski, *Nauka przed sądem ciemnogrodu*, MF 1953, nr 2, s. 374.

<sup>17</sup> Por. Tamże, s. 361; L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 92.

<sup>18</sup> L. Kołakowski, *Echa z pola walki*, „Kuźnica” 1948, nr 15.

poważne wątpliwości zrodziły się już wcześniej, podczas wizyty w Moskwie w 1950 r.<sup>19</sup> Nie znalazły jednak wyrazu w twórczości.

W latach 1956-1959, ukazała się seria artykułów Kołakowskiego, w których krytykował komunizm jako konkretną rzeczywistość polityczną. Piętnował fakt, że: „słowo «marksizm» nie miało oznaczać jakiegokolwiek doktryny scharakteryzowanej co do treści; oznaczało doktrynę scharakteryzowaną wyłącznie formalnie – przez odniesienie do każdorazowego dekretu Instytucji Nieomyślnej”<sup>20</sup>. W konsekwencji „«marksizm» stał się pojęciem o treści instytucjonalnej a nie intelektualnej – jak to zresztą dzieje się z każdą doktryną kościelną”<sup>21</sup>. Porównanie działalności Partii do działalności Kościoła Katolickiego brzmiało w ustach Kołakowskiego jako bardzo ciężki zarzut. Tym bardziej, że w tym samym okresie Kołakowski pisał teksty, w których ostro atakował Kościół (np. w książce „Światopogląd i życie codzienne” wydanej w Warszawie w 1957 roku).

Przemiana, która dokonała się w Kołakowskim w tym czasie, rozegrała się w dwu wymiarach: zewnętrznym (politycznym) oraz wewnętrznym (intelektualnym). W wymiarze politycznym pozycja Kołakowskiego w środowisku polskich komunistów uległa gwałtownej zmianie. Z czołowego przedstawiciela inteligencji lewicowej stał się rewizjonistą publicznie napiętnowanym przez Gomułkę w wystąpieniu z 1957 r. Po chwilowej destabilizacji Partia powróciła do sprawowania władzy twardą ręką, jednak Kołakowski pozostał jej konsekwentnym krytykiem. W efekcie w latach 60. zaczął być śledzony przez SB, wyrzucono go z Partii, objęto zapisem cenzorskim o zakazie publikacji, a po wydarzeniach marcowych pozbawiono pracy. W tej sytuacji zdecydował się na wyjazd do Kanady, który okazał się początkiem emigracji.

Zmiana sytuacji życiowej Kołakowskiego była konsekwencją przemiany wewnętrznej. Dojrzałym świadectwem rewolucji intelektualnej był esej „Kapłan i błazen” opublikowany w 1959 r.<sup>22</sup> Kołakowski krytykuje w nim zamknięte systemy filozoficzne i światopoglądowe utrwalone w tradycji. Twierdzi, że tylko nieustanne podważanie oczywistości, krytyka wypracowanych stanowisk, prowadzi do rozwoju intelektualnego. Głosicieli „filozofii utrwalającej absolut” nazywa kapłanami, a myślicieli, którzy nieustannie podnoszą krytykę dominujących poglądów – błaznami. Przyznaje, że być może ci pierwsi też są potrzebni, jednak on sam wybiera postawę błazna, która z punktu widzenia uprawiania filozofii jest jedyną sensowną<sup>23</sup>. Postawa nieufności wobec istniejących stanowisk filozoficznych, swaista pokora poznawcza będzie cechowała Kołakowskiego do końca życia.

---

<sup>19</sup> L. Kołakowski i Z. Mentzel, dz. cyt., s. 106-111.

<sup>20</sup> L. Kołakowski, *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, przedmowa, wybór, opracowanie Z. Mentzel, t. 1, Londyn 1989, s. 6, pierwodruk: „Nowa Kultura” 1957, nr 4.

<sup>21</sup> Tamże, s. 6.

<sup>22</sup> L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: tegoż, *Pochwała...*, s. 161-180, pierwodruk: „Twórczość” 1959, nr 10.

<sup>23</sup> Tamże, s. 180.

W polskim życiu społecznym drugiej połowy lat 50. dwudziestego wieku istniały dwie liczące się siły – PZPR i Kościół Katolicki. Należałoby więc przypuszczać, że Kołakowski podejmując konsekwentną krytykę Partii przejdzie do obozu katolików. Jednakże w tym czasie był zdeklarowanym ateistą. Można przypuszczać, że definiując „lewicę intelektualną” w eseju „Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu” określał swoje stanowisko. Było ono następujące:

„Przez lewicę intelektualną w humanistyce rozumiemy mianowicie działalność umysłową, która wyróżnia się radykalnym racjonalizmem myślowym, stanowczością w walce przeciwko inwazji mitologii w pracy naukowej, bezwzględnie laickim pojmowaniu świata, krytycyzmem najdalej posuniętym... nadto – przekonaniem o wartościach poznawczych nauki oraz przekonaniem o możliwościach postępu społecznego”<sup>24</sup>.

Proces odchodzenia Kołakowskiego od racjonalizmu analizuje Jan Andrzej Kłoczowski w książce „Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię”. Pierwszym zwiastunem zmiany poglądów przez Kołakowskiego był esej „Symbole religijne i kultura humanistyczna”, który ukazał się w 1964 r. Kołakowski porzucił w nim marksistowską wizję religii, w której była ona jedynie elementem walki klasowej. Pisał, że „religia istnieje naprawdę”<sup>25</sup>. Sfera mitu, do której należy religia, jest nieredukowalna do innych sfer życia. Kołakowski osłabiał siłę swoich sformułowań atakując w tym samym roku Kościół Katolicki w artykule „Mówmy źle o zmarłych (Pius XII)”, lecz ewolucja poglądów trwała.

W 1965 r. w eseju „Jezus Chrystus – prorok i reformator”, który odbił się w Polsce szerokim echem, pisał: „osoba i nauki Jezusa Chrystusa nie mogą zostać usunięte z naszej kultury ani unicestwione, jeśli kultura ta ma istnieć i tworzyć się nadal”<sup>26</sup>.

Rok później ukazała się książka Mircei Eliadego „Traktat o historii religii”. Kołakowski był autorem wstępu, w którym twierdził, że na gruncie naukowym dopuszczalne jest stanowisko, zgodnie z którym potrzeba religijna należy do pierwotnych potrzeb człowieka. W tym samym czasie rozpoczął pracę nad własną książką poświęconą tej tematyce.

Nowe poglądy Kołakowskiego na kwestie religijne przybrały postać obszernego systematycznego wykładu w „Obecności mitu”, pisanej w latach 1966-1967, która ukazała się dopiero w 1972 r. w Paryżu. Kołakowski dowodził w niej, że egzystencji ludzkiej w sposób nieuchronny towarzyszą pytania, na które może dać odpowiedź tylko mit. W szczególności jest to problem obojętności świata materialnego wobec problemu śmierci i cierpienia. Powszechna potrzeba „mitotwórcza” powo-

<sup>24</sup> L. Kołakowski, „Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu”, w: tegoż, *Pochwała...*, s. 13, pierwodruk: „Nowa Kultura” 1957, nr 4.

<sup>25</sup> L. Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, „Argumenty” nr 13, cytata za: J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 97.

<sup>26</sup> L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, „Argumenty” nr 51-52, s. 1, 6-7, cytata za: J. A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 8.

duje, że mit stanowi konieczny element każdej kultury. Dotyczy to także naszej kultury przypisującej bardzo dużą wartość poznaniu naukowemu.

Pisząc o poglądach Kołakowskiego na religię należy podkreślić, że od samego początku była to centralna problematyka jego studiów filozoficznych. Kołakowski napisał osobne prace poświęcone Spinozie, Pascalowi i chrześcijaństwu bezwyznaniowemu w siedemnastym wieku. Znakomicie orientował się w twórczości wielkich świętych takich jak Augustyn i Tomasz z Akwinu. Śledził aktualne debaty toczące się w obrębie Kościoła Katolickiego. Należy mocno podkreślić, że nie był nowicjuszem, który odkrył nieznaną sobie tematykę, lecz „ekspertem”, który zmienił poglądy.

Od lat 70. Kołakowski stał się obrońcą religii. Czytając „Mini-wykłady o maxisprawach”, będące zapisem rozmów przeprowadzonych w 1998 r. odnosi się wrażenie, że stanowisko Kołakowskiego w większości debat nad kwestiami moralnymi stało się niemal identyczne ze stanowiskiem Kościoła Katolickiego. Pomimo tego do końca życia zachował dystans wobec Kościoła jako instytucji. W rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem, przeprowadzonej w 2007 r. mówił:

„Uznać *sacrum* to coś innego, niż uwierzyć w Pana Boga. Uznać je można, nawet jeśli się nie ma sakralnych emocji w sensie, bo ja wiem, uczestniczenia duchowo i bardzo na serio w zbiorowych modłach i rytuałach, czego ja nadal nie czynię przecież”<sup>27</sup>.

### Nawrócenia

Powróćmy do pytania o nawrócenie Leszka Kołakowskiego. Gdy próbujemy na nie odpowiedzieć napotykamy na szereg trudności. Wydaje się, że należałoby mówić nie o jednym, lecz o dwóch nawróceniach. Pierwsze polegało na odrzuceniu komunizmu na rzecz wolności jednostki. Drugie było przejściem od postawy racjonalistycznej do twierdzenia o przynależności potrzeb religijnych do natury człowieka. Oddzielenie tych dwóch procesów wynika z faktycznego ich przebiegu, z biografii Kołakowskiego. Mogły to być procesy współwystępujące. Tak się jednak nie stało i są na to mocne dowody.

Kolejna trudność to odbieganie poglądów Kołakowskiego od schematów. Tylko okres młodości można jednoznacznie zakwalifikować jako czas wyznawania ideologii komunistycznej. Później Kołakowski podejmuje decyzję o zostaniu błaznem, czyli filozofem, który nieustannie kwestionuje dominujące przekonania. Od tego momentu określenie stanowiska Kołakowskiego wymaga każdorazowo dłuższego wywodu. Przestaje pasować do istniejących szufladek takich jak „demokrata”, „człowiek o poglądach lewicowych”, czy „katolik”.

Problem z klasyfikacją wynika z nieufności wobec instytucji, wielkich religii oraz systemów światopoglądowych. Kołakowski odrzuca drogę większości ludzi, drogę identyfikacji z określoną zbiorowością. Nie oznacza to, że staje się anarchistą, radykalnym sceptykiem lub postmodernistą. Wszystkie te postawy są mu obce.

---

<sup>27</sup> L. Kołakowski i Z. Mentzel, dz. cyt., s. 229.

Jak pisze w eseju „Pochwała niekonsekwencji”, staje się niekonsekwentnie niekonsekwentny, co jest w pewnym sensie niekonsekwencją doskonałą<sup>28</sup>.

Następną trudnością jest pokusa nadmiernie uproszczonej interpretacji ewolucji poglądów Kołakowskiego. Po pobieżnym zapoznaniu się z biografią i poglądami Kołakowskiego można by dojść do wniosku, że z zagorzałego komunisty stał się obrońcą Kościoła. Zapewne jest to zdanie prawdziwe na poziomie logicznym, jednak w polskim kontekście sugeruje fałszywą interpretację. Choć Kołakowski po 1968 r. wielokrotnie stawał w obronie Kościoła i religii, to nie wyznawał wiary chrześcijańskiej, publicznie nie uznawał bóstwa osoby Chrystusa. Mówił, że nie uczestniczy w kulcie.

Do listy wątpliwości wypada dopisać pytanie o przyczyny nawrócenia. W przypadku Kołakowskiego zmiana stosunku zarówno do komunizmu jak i do religii następowała stosunkowo szybko. Przynajmniej takie wnioski można wysnuć na podstawie pisanych przez niego tekstów. Pierwsze artykuły „rewizjonistyczne” ukazały się w 1956 r., a esej „Kapłan i błazen”, który stanowił dojrzałe wyznanie nawróconego, w 1959 r. W tematyce religijnej pierwsze wypowiedzi świadczące o zmianie poglądów zostały opublikowane w 1964 r., a prace nad książką „Obecność mitu” zostały zakończone w 1967 r.

Leszek Kołakowski nie zdradzał, co spowodowało zmianę jego poglądów. Można pomyśleć, że nie ma w tym nic dziwnego, takie rzeczy się zdarzają. Rzekome nawrócenie Kołakowskiego, to jeden z wielu przykładów tego, że ludzie często zmieniają przekonania. Jednak większość intelektualistów z pokolenia Kołakowskiego nigdy nie zmieniło swojego stosunku ani do komunizmu, ani do religii. Ograniczyli się do potępienia stalinizmu, co było zgodne z linią Partii.

W końcu napotykamy na trudność fundamentalną – czy z perspektywy religijnej miało miejsce nawrócenie? Albo mówiąc wprost – jak Bóg ocenił przemianę Kołakowskiego? Kościół Katolicki w swojej nauce odrzuca możliwość stwierdzenia tego przez ludzi. Pewność możemy mieć tylko wobec nielicznych świętych.

Gdybyśmy nawet rozstrzygnęli te wszystkie wątpliwości, co przypuszczalnie byłoby częściowo możliwe, gdyby Kołakowski chętniej dzielił się swoją prywatnością, to pozostałoby jeszcze jedno „ale”. Nawrócenie w obliczu śmierci jest tematem osobistym, intymnym. Nie trzeba szczególnej wrażliwości, żeby zgodzić się, że człowiek człowiekowi nie może odmawiać prawa do nawrócenia się. Tym bardziej ja, po przedstawieniu tak wielu pytań, na które nie potrafię udzielić jednoznacznej odpowiedzi, nie chcę tej kwestii w odniesieniu do Leszka Kołakowskiego ostatecznie rozstrzygać.

### **Leszek Kołakowski jako filozof wierzący**

W tym tekście o kwestii nawrócenia Kołakowskiego zostało już chyba powiedziane dostatecznie dużo. Kryje się w niej tajemnica, której nie potrafimy przenik-

---

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, w: tegoż, *Pochwała...*, s. 160, pierwodruk: „Twórczość” 1958, nr 9.

nać. Jeśli tak jest, to dlaczego domniemane nawrócenie właśnie Kołakowskiego wzbudza tyle emocji?

Kluczem do rozwiązania zagadki może być zdanie, które według relacji Krzysztofa Kicińskiego miała powiedzieć znajoma Kołakowskiego, Maria Ossowska: „Leszek zawsze był osobą głęboko wierzącą”. Po lekturze tekstów, zarówno z okresu młodości, wieku dojrzałego, jak i starości odniosłem zdecydowane wrażenie, że tak właśnie było. Kołakowski zawsze był głęboko przekonany, że świat „jest jakiś”. Dobro i zło obiektywnie istnieją, choć zazwyczaj trudno nam je od siebie odróżnić. Szczególnie widoczne jest to w „Pochwale niekonsekwencji”. Dowodził, że choć nie ma reguł dostatecznie uniwersalnych, by móc je mechanicznie stosować w celu wyboru właściwej drogi życiowej, to zdarzają się sytuacje moralnie jednoznaczne. Pisał:

„Sytuacje elementarne to te, gdzie zamiera taktyka, to jest takie sytuacje ludzkie, do których nasz stosunek moralny pozostaje niezmienny, bez względu na okoliczności, w jakich te sytuacje dochodzą do skutku. Jeżeli człowiek umiera z głodu, a mogę mu dać jeść, wówczas nie ma żadnego zbiegu okoliczności, w których byłoby rzeczą słuszną powiedzieć: «taktycznie jednak lepiej pozwolić mu umrzeć»; lub jeśli nie mogę mu pomóc, powiedzieć: «taktycznie lepiej przemilczeć sprawę jego śmierci głodowej». Elementarnymi sytuacjami są ewidentne agresje wojenne, ludobójstwo, tortury, znęcanie się nad bezbronnymi... W elementarnych sytuacjach wartości niekonsekwencji przestają odgrywać rolę. Tutaj spotykamy nagle świat dwuwartościowy”<sup>29</sup>.

Uderzające jest to połączenie sprzecznych postaw – z jednej strony dowodzenie, że nie może być dowodu, a z drugiej konsekwentne twierdzenie, że w sytuacjach „elementarnych” człowiek może mieć pewność. Stosunek Kołakowskiego do religii w tekstach późniejszych był podobny. Cechowało go wewnętrzne napięcie pomiędzy przekonaniem, że nie da się rozumowo dowieść istnienia Boga, oraz przeczcuciem, że Bóg może naprawdę istnieć. Oznacza to, że Kołakowski, choć posiadał wybitną wiedzę na temat chrześcijaństwa, pozostawiał w swoim myśleniu miejsce dla wiary, której nie może zastąpić rozum.

### Streszczenie

Artykuł prezentuje intelektualną biografię Leszka Kołakowskiego. Autor poszukuje odpowiedzi na pytanie, czy ten polski filozof nawrócił się. Problem rozpatrywany jest na dwóch płaszczyznach – światopoglądowej (stosunek do komunizmu) i religijnej (stosunek do chrześcijaństwa). Przedmiotem analizy są teksty filozoficzne autorstwa Leszka Kołakowskiego. Ich odczytanie zostaje dokonane z uwzględnieniem informacji biograficznych dotyczących okresu dzieciństwa i emigracji.

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 160.

**„Conversions” of Leszek Kołakowski****S u m m a r y**

This article presents an intellectual biography of Leszek Kołakowski. The author seeks to answer the question of whether this Polish philosopher underwent a conversion. Two meanings of the term „conversion” are taken into account – related to the worldview (here: communism) and to religion (here: Christianity). Kołakowski’s philosophical writings are the main subject of the analysis. The interpretation is made with reference to the biographical information about his childhood and emigration years.



## TEORIE ZAMKNIĘTE HEISENBERGA A SFORMALIZOWANE TEORIE AKSJOMATYCZNE

Metoda aksjomatyczna, stosowana do opisu fragmentów rzeczywistości, związana jest z metodą dedukcyjną i znana jest od starożytności. Od tego czasu zdążyła jednak zmienić swoją postać z nieformalnej na sformalizowaną. Od początku jej zadaniem jest nie tyle odkrywanie nowych faktów, co usystematyzowanie tego co już znamy. Polega na wyborze pojęć pierwotnych oraz aksjomatów, będących własnościami podstawowymi i pewnymi opisywanego obiektu. Z nich drogą rozumowania wyprowadza się twierdzenia, opisujące inne właściwości tego obiektu. Razem wzięte aksjomaty, metody rozumowania i otrzymane twierdzenia stanowią teorię aksjomatyczną. Jej sformalizowaną postać otrzymuje się poprzez opisanie formalnego języka, który służy do zapisania aksjomatów ujętych w odpowiednią strukturę oraz twierdzeń. Określa się także metody dowodzenia twierdzeń oraz dodaje warunki pozwalające ograniczyć się nam do interesującego nas obiektu. Sformalizowana teoria aksjomatyczna jest zatem aksjomatycznym systemem, czyli uporządkowanym zbiorem zawierającym obliczalne aksjomaty i twierdzenia otrzymane za pomocą operacji wnioskowania. Za najwcześniejsze sztandarowe dzieło wykorzystujące metodę aksjomatyczną uważa się „Elementy” Euklidesa, będące podręcznikiem geometrii do XIX wieku. Z metody tej korzystał m.in. Mikołaj Kopernik, Johannes Kepler, a także Issac Newton, który w swoim dziele „Philosophiae naturalis principia mathematica” przedstawił mechanikę klasyczną panującą później przez dwa stulecia. W XX wieku pojawia się ona ponownie na kanwie rewolucyjnych odkryć naukowych w dziedzinie fizyki, które zmieniły obraz rzeczywistości. Einstein radykalnie, jak napisał Bruce J. Hunt, zerwał z XIX-wiecznymi pojęciami czasu i przestrzeni, łącząc je w jedno – czasoprzestrzeń<sup>1</sup>. Powstała także teoria kwantowa. Według Oliviera Darrigola, najbardziej intrygująca teoria empiryczna, która odrzuciła podstawowe intuicje poprzednich teorii<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. B. J. Hunt, *Electrical Theory and Practice in the nineteenth Century*, w: *The Cambridge History of Science: The Modern Physical and Mathematical Sciences*, red. M. J. Nye, Cambridge 2008, s. 326.

<sup>2</sup> Por. O. Darrigol, *Quantum theory and atomic structure, 1900-1927*, w: *The Cambridge History of Science: The Modern Physical and Mathematical Sciences*, red. M. J. Nye, Cambridge 2008, s. 331.

Wokół tych dwóch teorii skupiły się myśli matematyków, fizyków i filozofów. W tej grupie znajduje się także Werner Heisenberg (1901-1975), którego teorie zamknięte posiadające aksjomatyczny charakter, będą przedmiotem tego artykułu. Znany jest przede wszystkim z zasady nieoznaczoności Heisenberga, opublikowanej w 1927 roku. Ponadto opracował formę macierzową mechaniki kwantowej i wraz Nielsem Bohrem promował kopenhaską interpretację mechaniki kwantowej. W 1932 roku otrzymał nagrodę Nobla z dziedziny fizyki. Jego prace i wywiady wydano w trzech seriach „Gesammelte Werke”<sup>3</sup>, pośród których można odnaleźć pięć tomów prac filozoficznych wraz z powszechnymi pismami. W nich można odnaleźć idee teorii zamkniętych dotyczących teorii fizycznych i metody aksjomatycznej. Koncepcja ta wpisuje się w problematykę natury teorii naukowych i ich zmian. Z punktu widzenia tej problematyki, wydaje się ona być ciekawa, na co wskazują podjęte przez filozofów badania:

1. Alisa Bokulich chcąc rzucić nowe światło na dwóch wielkich współtwórców mechaniki kwantowej, którymi są Heisenberg i Dirac, w swoim artykule porównuje teorie zamknięte Heisenberga z otwartymi teoriami Diraca. Badania dotyczą płaszczyzny metodologicznej, kwestii zmiany teorii oraz interteoretycznych relacji. Rozbieżności okazują się być znaczne, np. dla Heisenberga mechanika klasyczna i mechanika kwantowe są dwoma teoriami zamkniętymi, a dla Diraca jedną otwartą<sup>4</sup>.
2. Mélanie Frappier, analizuje Heisenberga pojęcie interpretacji, które ma związek z koncepcją teorii zamkniętych. Dokonuje tego z różnych punktów widzenia. Pierwszym jest zasada nieoznaczoności Heisenberga. Drugim eksperymenty myślowe, a trzecim jest program aksjomatyzacji fizyki Hilberta, gdzie ukazuje wpływ Davida Hilberta na teorie zamknięte Heisenberga<sup>5</sup>.

Niestety pomimo znacznej ilości literatury na temat teorii zamkniętych Heisenberga, można zauważyć wśród badaczy znaczną różnicę zdań na temat istotnych cech tych teorii, a przede wszystkim w badaniach wydaje się być pomijany ich aksjomatyczny charakter. Istnieje zatem potrzeba przypomnienia pochodzenia koncepcji teorii zamkniętych, co pozwoli zwrócić uwagę na zaniechaną część badań. Na początku zostanie przedstawiona kwestia translacji z języka niemieckiego (język narodowy Heisenberga) pojęcia *Abgeschlossene Theorie* na język angielski (oficjalny język międzynarodowy) i polski (język narodowy autora artykułu). Następnie pierwsze publiczne wystąpienia, w których pojawiła się omawiana koncepcja Heisenberga. Zostanie także pokrótce zaprezentowane środowisko naukowe związane z Davidem Hilbertem, w którym to środowisku narodziła się ta idea. Na

---

<sup>3</sup> Zob. W. Heisenberg, *Gesammelte Werke*, red. Walter Blum, Hans-Peter Dürr, Helmut Rechenberg, München 1984.

<sup>4</sup> Zob. A. Bokulich, *Open or Closed? Dirac, Heisenberg, and the Relation between Classical and Quantum Mechanics*, „Studies in History and Philosophy of Modern Physics” 35(2004), z. 3.

<sup>5</sup> Zob. M. Frappier, *Heisenberg's notion of interpretation*, Ontario 2004.

koniec narzucające się powierzchowne podobieństwa między programem aksjomatycznym Hilberta, a teoriami zamkniętymi Heisenberga pozwolą zauważyć pominiętą przez filozofów nauki część dociekań.

Rozpoczynając wywód należy zająć się zagadnieniem translacji. Heisenberg w swoich pracach używa określenia *Abgeschlossene Theorie (Bereiche, Systeme)*<sup>6</sup>. Kwestię przełożenia tego sformułowania na język angielski poruszyła Bokulich wskazując tłumaczenie *abgeschlossen* na następujące wyrazy: *closed, locked, isolated, self-contained*. Sama używa sformułowania *closed theories*<sup>7</sup>, które już wcześniej przyjęło się w literaturze naukowej. Można powiedzieć, że przekład ten obecnie może być nieraz mylący, gdyż sformułowania tego, ale w innym znaczeniu, używają także filozofowie związani z zasadą korespondencji między teoriami, np. Charles W. Misner<sup>8</sup>. Natomiast przekładając na język polski termin *abgeschlossen* można wykorzystać jeden z trzech wyrazów: *zamknięty, skończony, doskonały*<sup>9</sup>, spośród których przyjęło się *zamknięty*, prawdopodobnie za sprawą tłumaczenia na język polski przez Stefana Amsterdamskiego książki „Fizyka a filozofia”<sup>10</sup>.

W swojej autobiografii Heisenberg wspomina wprost po raz pierwszy o teoriach zamkniętych podczas rozmowy z fizykiem doświadczalnym z Chicago, Bartonem. Stało się to wiosną 1929 roku podczas rocznego pobytu w USA, gdzie udał się celem wykładania nowej mechaniki kwantowej<sup>11</sup>. Według Bokulich publikacje o teoriach zamkniętych nie pojawiały się przed latami 30. XX wieku, natomiast były poruszane do lat 70<sup>12</sup>. Nie należy jednak zapominać o niepublikowanej prezentacji Heisenberga, a przedstawionej filozofom na uniwersytecie w Lipsku z 1928 roku pt. „Erkenntnistheoretische Probleme in der modernen Physik”, w której Heisenberg już o nich wspomina<sup>13</sup>. Następnie wykład na 91 spotkaniu „Towarzystwa niemieckich naukowców i lekarzy” w Królewcu w 1930 roku, którego streszczenie zostało wydane w „Die Naturwissenschaften” w 1930, a pełna wersja w „Erkenntnis zugleich Annalen der Philosophie” w 1931 roku pod tytułem „Kau-

<sup>6</sup> Zob. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1991, s. 119.

<sup>7</sup> Por. A. Bokulich, art. cyt., s. 379.

<sup>8</sup> Zob. M. W. Charles, *Some Topics for Philosophical Inquiry concerning the Theories of Mathematical Geometrodynamics and of Physical Geometrodynamics*, w: *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, red. K. F. Schaffner, R. S. Cohen, Dordrecht 1972, s. 24.

<sup>9</sup> *abgeschlossen*, <http://pl.pons.eu/dict/search/results/?q=abgeschlossen&l=depl&in=&lf=de> (dostęp: dn. 5 lipca 2012 r.)

<sup>10</sup> Zob. W. Heisenberg, *Fizyka a filozofia*, przeł. S. Amsterdamskiego, Warszawa 1963; Książka ta jest tłumaczeniem z oryginalnego tekstu angielskiego W. Heisenberg, *Physics and philosophy. The revolution in modern science*, New York 1958.

<sup>11</sup> Por. W. Heisenberg, *Der Teil...*, s. 132.

<sup>12</sup> Por. A. Bokulich, art. cyt., s. 379.

<sup>13</sup> Zob. W. Heisenberg, *Erkenntnistheoretische Probleme in der modernen Physik*, w: *Gesammelte Werke. Abteilung C. Allgemeinverständliche Schriften*, red. Walter Blum, Hans-Peter Dürr, Helmut Rechenberg, t. 1, München 1984.

salgesetz und Quantenmechanik”<sup>14</sup>. Na podstawie powyższych publikacji można zauważyć, iż koncepcja teorii zamkniętych Heisenberga nie pojawiła się nagle, w gotowej postaci, lecz rozwijała się stopniowo. Najwcześniejsze opublikowane ślady idei teorii zamkniętych odnajduje Catherine Chevalley w artykułach z 1926 roku: „Mehrkörperproblem und Resonanz in der Quantenmechanik”, „Quantenmechanik”<sup>15</sup>.

Na tworzenie się teorii zamkniętych Heisenberga miała wpływ atmosfera naukowa panująca na uniwersytecie w Getyndze, a zwłaszcza wielki wpływ na fizyków i matematyków autorytetu Davida Hilberta. Pomimo krótkiego czasu spędzonego na tym uniwersytecie przez Heisenberga, wpływ Hilberta na koncepcję teorii zamkniętych wydaje się być bezsporny, najwyżej można spierać się o jego stopień, co zostanie wykazane poniżej.

Obaj naukowcy spotykali się w Getyndze na uniwersytecie, gdzie jak pisze David Rowe, wykłady Felixa Kleina (1849-1925) i Davida Hilberta (1862-1943) przyciągały utalentowanych studentów z całego świata<sup>16</sup>. W tym czasie na uniwersytecie dochodzi do jednej z największych rewolucji naukowych XX wieku – teorii kwantowej. Hilbert, według Frappier, pracował tam od 1885 do czasu swojej emerytury w 1930 roku. Heisenberg natomiast z przerwami bywał na tym uniwersytecie od 1922-1925, najpierw jako wizytujące doktorant, potem jako kandydat do habilitacji<sup>17</sup>. Arne Schirrmacher analizuje okres działalności uniwersytetu w Getyndze w latach 1900 do 1924<sup>18</sup>. Przedstawia politykę badawczą z trzech punktów widzenia: zmian personalnych na wydziale fizyki, przeniesienia akcentu badań przez czołowych badaczy, wydatkowania środków<sup>19</sup>. W punkcie drugim bierze pod uwagę Hilberta jako jednego z czołowych badaczy. Spędzał on dużo czasu nad problemami granicznymi matematyki, a nie na centralnych matematycznych zagadnieniach<sup>20</sup>. Alfred Landé, asystent Hilberta, codziennie rano i po południu składał Hilbertowi relacje z najnowszych wyników badań nad mechaniką kwantową<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Zob. W. Heisenberg, *Kausalgesetz und Quantenmechanik*, „Erkenntnis zugleich Annalen der Philosophie” (1931), nr 2.

<sup>15</sup> Por. A. Bokulich, art. cyt., s. 379; Zob. W. Heisenberg, *Mehrkörperproblem und Resonanz in der Quantummechanik*, „Zeitschrift für Physik” 38(1926), z. 6-7; Zob. W. Heisenberg, *Quantenmechanik*, „Die Naturwissenschaften” 14(1926), z. 45.

<sup>16</sup> Por. D. E. Rowe, *Mathematical Schools, Communities, and Networks*, w: *The Cambridge History of Science: The Modern Physical and Mathematical Sciences*, red. M. J. Nye, Cambridge 2008, s. 116.

<sup>17</sup> Por. M. Frappier, dz. cyt., s. 149.

<sup>18</sup> Por. A. Schirrmacher, *The Establishment of Quantum Physics in Göttingen 1900-24*, Congress of History of Science, Liège 1997, <http://www.mzwg.mwn.de/> (dostęp: 5.07.2012 r.), s. 2.

<sup>19</sup> Por. Tamże, s. 4.

<sup>20</sup> Nie można w pełni zgodzić się z tym zdaniem, gdyż Hilbert sformułował program badań zwany formalizmem, którego celem było ugruntowanie matematyki; Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995, s. 124-125.

<sup>21</sup> Por. Tamże, s. 10.

Dysponując najnowszymi danymi, Hilbert stara się zainteresować innych zagadnieniami z pogranicza fizyki i matematyki, na co wskazują jego wykłady z lat 1911-1914, które dotyczyły kinetycznej teorii gazów, teorii promieniowania itd.<sup>22</sup> Hilbert widział wiele korzyści płynących z badań z pogranicza matematyki, fizyki i chemii, do których kluczem okazał się rozpoczęty przez niego program aksjomatyzacji<sup>23</sup>. Program ten, twierdzi Roman Murawski, zawierał dwa etapy. Pierwszy dotyczył formalizacji matematyki, a więc rekonstrukcji matematyki infinitystycznej jako szczegółowo opracowanego systemu sformalizowanego. Według Hilberta formalizacja miała polegać na opracowaniu systemu sformalizowanego. W tym celu należało wprowadzić pewien sztuczny język symboliczny i ustalić reguły budowania w tym języku poprawnych wyrażeń złożonych. Następnie wprowadzić aksjomaty i reguły wnioskowania (odwołujące się do kształtu formuł, a nie do ich znaczenia czy sensu) dobrane tak, by pozwalały na rozstrzygnięcie każdego problemu, który można sformułować w rozważanym języku jako zdanie realne. Powinny one tworzyć zupełny układ aksjomatów. Drugi etap polegał na wykazaniu niesprzeczności i zachowawczości matematyki infinitystycznej za pomocą metod finitystycznych<sup>24</sup>. W opinii Schirrmachera, po sukcesie aksjomatycznego programu Hilberta w dziedzinie matematyki (udało się m.in. zaksjomatyzować geometrię euklidesową w 1899 roku), ogłosił on główny cel XX-wiecznej matematyki, którym powinna być aksjomatyzacja fizyki. W czasie wykładów na temat logicznych zasad aksjomatycznego myślenia w 1905 roku, jako przykłady przyszłej udanej aksjomatyzacji podał on teorię mechaniki klasycznej, termodynamikę, elektrodynamikę, a nawet psychofizykę<sup>25</sup>.

Tego rodzaju atmosfera naukowa towarzyszyła Heisenbergowi w trakcie pobytu na uniwersytecie w Getyndze. Dostrzega on wpływ osobowości Hilberta nadającego kierunek myślenia, co wyraża w wywiadzie z Kuhnem w 1963 roku<sup>26</sup>. Warto dodać, że Cassidy, że Heisenberg zapoznał się z metodami matematycznymi stosowanymi w szkole Hilberta<sup>27</sup>. Na podstawie wykładów Hilberta, pisze Bokulich, rozważa opisywanie natury za pomocą aksjomatycznych systemów<sup>28</sup>, co doprowadziło go do idei teorii zamkniętych<sup>29</sup>. Przykładami tych teorii są: mechanika

---

<sup>22</sup> Por. Tamże, s. 10.

<sup>23</sup> Por. Tamże, s. 13.

<sup>24</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys ...*, s. 128-129.

<sup>25</sup> Por. Arne Schirrmacher, *Planting In the Neighbor's Garden. Hilbert's Investments In Early Göttingen Quantum Physics*, Annual Meeting of the History of Science Society, Kansas City 1998, <http://www.mzwtg.mwn.de/> (dostęp: dn. 5 lipca 2012 r.), s. 2.

<sup>26</sup> Por. A. Schirrmacher, *The Establishment of Quantum Physics in Göttingen 1900-24*, Congress of History of Science, Liège 1997, <http://www.mzwtg.mwn.de/> (dostęp: 5.07.2012 r.), s. 2.

<sup>27</sup> Por. D. C. Cassidy, *Biographische Daten – Werner Heisenberg (1901-1976)*, w: *Gesammelte Werke. Abteilung C. Allgemeinverständliche Schriften*, red. Walter Blum, Hans-Peter Dürr, Helmut Rechenberg, t. 1, München 1984, s. 3.

<sup>28</sup> Por. A. Bokulich, art. cyt., s. 381;

<sup>29</sup> Por. Tamże, s. 381.

Newtona, teoria Maxwella ze szczególną teorią względności, termodynamika i mechanika statystyczna oraz nierelatywistyczna mechanika kwantowa z fizyką atomową i chemią<sup>30</sup>. Na zaproszenie Hilberta, Heisenberg prowadzi wykłady z mechaniki kwantowej dla matematyków<sup>31</sup>. Wspomina Hilberta uczestniczącego w dyskusjach podczas wykładów Bohra. Efektem tych dyskusji było podjęcie rozmów fizyków teoretycznych z matematykami na temat aksjomatyzacji fizyki<sup>32</sup>. Olivier Darrigol twierdzi, że program aksjomatyzacji fizyki interesował wielu tamtejszych naukowców, a na temat zamkniętej matematycznie teorii mechaniki kwantowej rozmawiali także Max Born i Pascual Jordan, którzy ściśle współpracowali z Heisenbergiem<sup>33</sup>.

Poczynione ustalenia pozwalają twierdzić o wpływie Hilberta na Heisenberga, chociaż jak pisze Frappier, sam Heisenberg nigdy wyraźnie nie przyznał się do związku teorii zamkniętych z programem aksjomatycznym<sup>34</sup>. Ten brak wyraźnej kontynuacji programu może być jednym z powodów rozbieżności wśród naukowców na temat cech charakterystycznych omawianych teorii. Heisenberg w swoim artykule na temat teorii zamkniętych podaje cztery charakterystyczne cechy tych teorii:

1. Teoria odznacza się wewnętrzną niesprzecznością. Osiąga się ją przez sprecyzowanie definicjami i aksjomatami pojęć wywodzących się na początku z doświadczenia oraz ustalenie relacji między nimi, w ten sposób, aby dało się przyporządkować pojęciom symbole matematyczne, między którymi powstanie niesprzeczny układ równań.
2. Pojęcia teorii oznaczają coś w świecie, wywodzą się z doświadczenia. Aksjomatyzacja pojęcia pozwala oddzielić je od doświadczenia, tym samym ograniczając w sposób rozstrzygający zakres ich stosowalności w doświadczeniu.
3. Granice stosowalności zaksjomatyzowanych pojęć wskazuje nam doświadczenie, w sytuacji gdy nowej grupy zjawisk nie potrafimy za ich pomocą uporządkować.
4. Układ pojęciowy teorii zamkniętej należy do warunków wstępnych dalszych badań. Rezultat eksperymentu można wyrazić tylko pojęciami starszych teorii zamkniętych<sup>35</sup>.

Problemy interpretacyjne teorii zamkniętych Heisenberga pojawiają się, gdy filozofowie analizują inne pisma tego fizyka, w których ukazuje on swoją koncepcję na konkretnych przykładach. Biorąc pod uwagę literaturę na temat teorii zamkniętych, można wyróżnić trzy najbardziej znane opracowania dotyczące cech charak-

---

<sup>30</sup> Por. W. Heisenberg, *Der begriff «Abgeschlossene Theorie» in der Modernen Naturwissenschaft*, „Dialectica” 2(1948), z. 3-4, s. 334.

<sup>31</sup> Por. *Interview of Dr. Werner Heisenberg...*

<sup>32</sup> Por. Tamże.

<sup>33</sup> Por. O. Darrigol, *From c-Numbers to q-Numbers. The Classical Analogy in the History of Quantum Theory*, Berkeley 1992, s. 280-281.

<sup>34</sup> Por. M. Frappier, dz. cyt., s. 120.

<sup>35</sup> Por. W. Heisenberg, *Der begriff...*, s. 334-335.

terystycznych teorii zamkniętych: Frappier, Scheibe'a i Weinerta. Frappier wyróżnia cztery charakterystyczne cechy tych teorii:

1. Ograniczone dziedziny zastosowania, których nie da się określić z wyprzedzeniem na podstawie samej teorii.
2. Podatność na aksjomatyzację.
3. Wieczna poprawność.
4. Są idealizacjami rzeczywistości, zbudowanymi na konkretnym zbiorze założeń<sup>36</sup>.

Z kolei Scheibe'a stawia trzy rodzaje wymagań:

1. Logiczne: teoria musi być zaksjomatyzowana, wewnętrznie spójna oraz musi być możliwe wyróżnienie w niej pojęć i sformułowanych praw.
2. Empiryczne: pojęcia muszą wywodzić się z teorii, teoria musi być empirycznie testowalna.
3. Musi istnieć związek między pojęciami i prawami w teoriach zamkniętych<sup>37</sup>.

Weinert analizując związek teorii zamkniętych z zasadą korespondencji, sprowadza zamkniętość do:

1. Zamkniętości treściowej – istnieje teoretyczne uzasadnienie jej limitów w zastosowaniu.
2. Zamkniętości empirycznej – można wyróżnić empiryczne wartości, poza którymi teoria nie sprawdza się<sup>38</sup>.

Z powyżej zarysowanych przykładów można wyciągnąć następujący wniosek. Autorzy wymieniają niesprzeczną aksjomatyzację, jako cechę charakterystyczną. Łączy ona koncepcję Heisenberga z programem aksjomatyzacji. U Hilberta sformalizowany system spreczny, pisze Murawski, był uznawany za bezużyteczny. Ponadto jeżeli chcemy by teoria wyrażała wiedzę o świecie, a nie była tylko zwykłym opisem zjawisk, to jak twierdzi Hilbert, doświadczenie musi ograniczyć nasz wybór aksjomatów<sup>39</sup>. Podobnie twierdzi Heisenberg. Niestety jeszcze za życia Hilberta i Heisenberga, pojawił się problem z wewnętrzną niesprzecnością. Badania Kurta Gödla z 1931 roku, sformułowane w postaci tzw. twierdzenia Gödla, pokazały niemożność pełnego zrealizowania programu Hilberta. Nie da się bowiem zbudować pełnego systemu arytmetyki liczby naturalnych, ani nie można za pomocą środków danej teorii zawierającej arytmetykę liczb naturalnych udowodnić jej niespreczności. Pozostała jednak możliwość poszukiwania dowodów niespreczności teorii, poprzez rozszerzanie zasobu dopuszczalnych środków<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Por. M. Frappier, dz. cyt., s. 152-153.

<sup>37</sup> Por. Tamże, s. 182-183.

<sup>38</sup> Por. F. Weinert, *The correspondence principle and the closure of theories. Two Incompatible Aspects of Heisenberg's Philosophy of Science*, „Erkenntnis” 40(1994), z. 40, s. 308.

<sup>39</sup> Por. M. Frappier, dz. cyt., s. 177-178.

<sup>40</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Poznań 2003, s. 319.

Twierdzenie Gödla nie powstrzymało programu aksjomatyzacji fizyki oraz nie zmusiło Heisenberga do wyeliminowania cechy niesprzeczności. Za życia Heisenberga pojawił się także tzw. formalizm ścisły. Według Murawskiego, formalizm ścisły reprezentowany głównie przez Haskell B. Curry'ego, traktował matematykę jako naukę o systemach sformalizowanych i utrzymywał, że aby system uznać za użyteczny, nie jest ani konieczny ani wystarczający dowód jego niesprzeczności. Curry przytacza przy tym przykłady teorii matematycznych i fizycznych, które były sprzeczne, ale użyteczne<sup>41</sup> (*Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics*, 1951). Trzeba zaznaczyć, że formalizm ścisły, także nie wpłynął na koncepcję teorii zamkniętych Heisenberga.

Badając temat teorii zamkniętych Heisenberga, można zauważyć wiele zbieżności z ideą Hilberta. Między innymi, obaj obecność swoich koncepcji widzieli w teoriach naukowych. Przykłady teorii zamkniętych Heisenberga można znaleźć pośród teorii wymienionych przez Hilberta, jako podlegających przyszłej aksjomatyzacji: mechanika klasyczna, termodynamika, elektrodynamika, atomowa teoria materii. To czy inne podobieństwa, pozwalają domniemać ograniczenia się Heisenberga do znanych osobiście obszarów fizyki, albo do istnienia różnic w koncepcjach, bądź zrównania obu koncepcji, czego ten artykuł nie porusza.

Podsumowując, za Frappier, można wyróżnić dwie linie kontynuujące program aksjomatyczny fizyki Hilberta. Pierwszą jest szeroko badana aksjomatyzacja fizyki kwantowej von Neumanna. Drugą, mniej znaną koncepcją są teorie zamknięte Heisenberga<sup>42</sup>. Zainteresowanie tymi dwoma podejściami i ich rozwój jest zasadniczo różny. Aksjomatyzacja mechaniki kwantowej von Neumanna była szeroko badana z perspektywy logicznej i filozofii nauki, natomiast teorie zamknięte Heisenberga analizowane były z pominięciem analizy logicznej, formalizmu w którym mają początek. Dziwi fakt, iż sam Heisenberg odwołując się do niesprzecznej aksjomatyki, nie korzysta z analizy logicznej w wymienianych przez siebie egzemplifikacjach. Z analizy tej nie korzystają również filozofowie zajmujący się teoriami zamkniętymi Heisenberga. Jej zastosowanie, jak pisze Elżbieta Pietruska-Madej, pozwala badać teorie zastane, czyli określone i statycznie ujęte oraz sam proces badawczy np. warunki kształtowania się nowych teorii, badanie krytyczne sformułowanych już teorii<sup>43</sup>. W moim przekonaniu analiza ta może być próbą ujednoczenia koncepcji Heisenberga.

---

<sup>41</sup> Por. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys ...*, s. 130-131.

<sup>42</sup> Por. M. Frappier, dz. cyt., s. 148-149.

<sup>43</sup> Por. E. Pietruska-Madej, *W poszukiwaniu praw rozwoju nauki*, Warszawa 1980, s. 30.



### **Streszczenie**

Celem tego artykułu jest zwrócenie uwagi na zaniechaną część badań dotyczących teorii zamkniętych Wernera K. Heisenberga, mianowicie na analizę logiczną. Wydaje się ona mieć znaczenie z dwóch głównych powodów. Pierwszym jest środowisko naukowe, w których powstała ta idea. Wiąże się ono z Davidem Hilbertem i jego programem aksjomatyzacji fizyki. Drugim jest główna cecha teorii zamkniętych – wewnętrznie niesprzeczna aksjomatyka. Zastosowanie analizy logicznej może pozwolić na ujednoczenie koncepcji teorii zamkniętych Heisenberga.

### **Heisenberg's closed theories and formal axiomatic theories**

#### **S u m m a r y**

The aim of this article is to draw attention to the discontinued part of the research on Werner K. Heisenberg's concept of closed theories, that is the logical analysis. It seems to be important for two main reasons. The first one is the academic background in which the idea appeared. It is connected to David Hilbert and his axiomatic program. The second one is the main feature of closed theories - noncontradictory axiomatics. The application of logical analysis can help to unify the concept of Heisenberg's closed theories.



## OD INSTRUMENTALIZACJI DO ELIMINACJI RELIGII Z PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

### Wstęp

Obecność religii w przestrzeni publicznej wciąż budzi kontrowersje. Jedni politycy są zdania, że przestrzeń publiczna jest miejscem, w którym winny być podejmowane także działania o charakterze religijnym, inni natomiast utrzymują, iż religia poprzez swoje działania tę przestrzeń zawłaszcza. Pod wyraźnym wpływem mediów publicznych coraz większe uznanie zdobywa pogląd, iż w polityce nie ma miejsca na religię. A w związku z tym postuluje się separację religii i polityki, Kościoła i państwa. Stawia się przy tym za wzór Francję, która rzekomo dopracowała się odpowiednich konstytucyjnych regulacji stosunków między tymi instytucjami<sup>1</sup>. Racją takiego rozwiązania ma być brak związku między funkcjami religii i polityki oraz to, że wzajemne ich przenikanie tylko je wyniszcza. Protagonisci powołują się nawet na wskazania Biblii, aby oddać Bogu to, co należy do Boga, a Cesarzowi to, co należy do Cesarza<sup>2</sup>. Przestrzeń publiczna byłaby więc dla Cesarza, natomiast Kościół dla Boga. W gruncie rzeczy pogląd ten jest lansowaniem ateizmu politycznego w działalności państwa. Niniejsze studium stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego nowożytne i współczesne pojęcie polityki postuluje w uprawianiu polityki ateizm.

### Zorganizowany ateizm polityczny

Pojęcie ateizmu jest niejednoznaczne. Oznacza się nim różne zjawiska. Kiedy jedni przeczą istnieniu Boga, inni sięgają do takich metod badawczych, że samo mówienie o Bogu wydaje się bez sensu. Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje wszystko tłumaczyć na drodze naukowego poznania. Niektórzy natomiast odrzucają jedynie przez siebie wytworzone pojęcie Boga, gdyż w rzeczywistości desygnatem tego pojęcia nie jest Bóg Ewangelii. W końcu

---

<sup>1</sup> Szeroko na temat państwa w systemie rozdziału zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 80-110.

<sup>2</sup> Por. Mt 22, 21.

są też i tacy, którzy w ogóle nie zajmują się zagadnieniami dotyczącymi Boga, bowiem nie odczuwając żadnego niepokoju religijnego nie znajdują racji, dlaczego mieliby się Nim zajmować<sup>3</sup>. Zjawisko ateizmu posiada więc wiele źródeł i wiele form. W badanym związku ateizmu z polityką interesuje nas ta odmiana ateizmu, która została nazwana ateizmem politycznym<sup>4</sup>.

Początki ateizmu politycznego wiążą się z postawą nieuznawania twierdzeń o bogach, które z kolei uznawało miasto-państwo. Ci, którzy odrzucali takich bogów nie mogli czynnie uczestniczyć w życiu politycznym. Elementy tak pojętego ateizmu politycznego odnajdujemy w starożytnej Grecji. Ateistami w tym rozumieniu byli Sokrates, Platon, czy Arystoteles. W gruncie rzeczy ateizm starożytnej Grecji dotyczył nie tyle niewiary w Boga, co nie przyjmowania bogów uznawanych przez miasta - państwa<sup>5</sup>. I to z tego powodu oskarżono wspomnianych hellenistów o ateizm. Podobnie też i pierwszych chrześcijan, gdyż ci uporczywie twierdzili, że nie ma żadnego boga, oprócz Tego, którym jest Jezus Chrystus i to On osądza i demaskuje fałszywych bogów społeczeństwa<sup>6</sup>. Taki ateizm uznano za groźny dla struktur państwa, a nawet za zdradę państwa i to z tego powodu prześladowano pierwszych chrześcijan.

Z pojęciem ateizmu politycznego wiąże się negowanie afirmatywnych twierdzeń o bogach (Bogu) w działalności publicznej a w czasach nowożytnych i współczesnych także eliminowanie przejawów życia religijnego z przestrzeni publicznej. Ateizm polityczny przybiera wówczas formę agresywnego sekularyzmu. Może on dochodzić do głosu w działalności poszczególnych polityków, bądź przybrać formę zorganizowaną. W tym ostatnim przypadku polega na takim kształtowaniu struktur państwa, aby te nie dopuszczały do obecności w życiu publicznym twierdzeń religijnych. Różne mogą być tego motywy. Wśród nich najczęściej wysuwa się postulat autonomii człowieka i jego wyzwolenia<sup>7</sup>. Wyznawcy ateizmu politycznego utrzymują, że dopiero ten stwarza człowiekowi odpowiednie warunki dla samorealizacji, gdyż wyzwalając go spod zależności od Boga czyni go w pełni autonomicznym podmiotem. Wolność w ich przekonaniu polega na tym, żeby człowiek sam dla siebie ustanawiał cele i był kreatorem własnej historii. Tym bardziej, że współczesny postęp techniki daje człowiekowi poczucie własnej potęgi a nawet samowystarczalności. Wspomnianego wyzwolenia potrzebuje zarówno jednostka jak i całe społeczeństwa, dlatego dla jego osiągnięcia nie wystarczy działanie poszczególnych jednostek, ale wymaga zorganizowanego działania państwa. I oto tak pojętemu wyzwoleniu stoi na przeszkodzie religia, gdyż budzi w człowie-

---

<sup>3</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, I, 19.

<sup>4</sup> Por. R. J. Neuhau s, *Czy ateści mogą być dobrymi obywatelami?*, przeł. J. Wocial, „Więź” (1995), nr 2, s. 116; E. G i l s o n , *Trudny ateizm*, tłum. P. Murzański, w: *Bóg i ateizm*, red. E. Gilson, Kraków 1996, s. 117.

<sup>5</sup> Por. R. J. Neuhau s, *Czy ateści...*, s. 115.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 116.

<sup>7</sup> Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, I, 20.

ku nadzieję na przyszłe, złudne życie i w ten sposób odstręcza go od angażowania się w budowanie państwa<sup>8</sup>.

Nowożytny i współczesny ateizm polityczny nie różni się więc pod względem formy od ateizmu starożytnych. Różnica dotyczy natomiast tego, jaka treść o Bogu jest negowana i z jakim stopniem determinacji się to czyni. W nowożytności ateizm polityczny polegał na odmawianiu rzeczywistości temu, co wpiery Żydzi, a później chrześcijanie uznają pod pojęciem Boga. Ateiści tacy „wierzą, że przeczą temu, co wcześniej „ateiści”, tacy jak chrześcijanie, uznawali”<sup>9</sup>. Nadto jak w starożytności ateizm był postrzegany, jako zagrożenie dla stabilności struktur państwa, tak już w nowożytności i czasach współczesnych właśnie jemu zlecono zadanie normalizowania przestrzeni publicznej w państwie<sup>10</sup>. Korzenie pojmowanego w ten sposób ateizmu politycznego tkwią w epoce Oświecenia. I chociaż jego słownictwo początkowo było obecne tylko w kręgach intelektualnych, tak z czasem przenikało coraz bardziej przestrzeń życia politycznego.

### **Instrumentalizacja religii w przestrzeni publicznej**

Twórcą nowożytnego pojęcia polityki był Machiavelli. Przyjął on, iż o wartości polityki rozstrzyga jej skutek. Postulował własności, którymi winien odznaczać się Książę – wzór dobrego władcy. Nie jest on jakimś idealnym władcą w sensie bogobojnego i sprawiedliwego męża, lecz jest to ktoś, kto w rządzeniu jest gotowy użyć każdego, nawet moralnie złego środka. Książę musi unikać jedynie tego, co byłoby szkodliwe dla państwa. Machiavelli wyraźnie oddziela w rządzeniu fenomen polityczny od fenomenu moralnego. Utrzymuje, że „niepodobna, aby dobry utrzymał się wśród tylu ludzi złych. Państwo stoi poza dobrem i złem, ma prawo do wszelkiego rodzaju bezprawia”<sup>11</sup>. Nie znaczy, że sztuka rządzenia przeciwstawia się moralności, jak tylko to, że jest ona od moralności niezależna. Polityka w jego przekonaniu nie jest ani moralna, ani amoralna. Skoro skuteczność czyni politykę wartościową, to jednym razem, gdy moralność jej służy, rządzący będą apelowali o respektowanie jej zasad, innym razem, gdy jej przeszkadza zasady moralne będą przez polityków odrzucane. Machiavelli nie kwestionuje kategorii moralnych oraz ich chrześcijańskiego znaczenia. Wysuwa jedynie wobec tej religii zarzut, że przez nią ludzkość stała się niezdolna do wolności i właściwego politycznego życia. Chrześcijanie bowiem na przekór twardemu doświadczeniu chcą ujmować politykę w ramy etyczne.

---

<sup>8</sup> Zob. R. Buttiglione, *Działalność polityczna a wyzwolenie*, w: *Naród, wolność-liberalizm*, tłum. L. Balter, red. L. Balter i inni, Poznań 1994, s. 372-391.

<sup>9</sup> R. J. Neuhaus, *Czy ateści...*, s. 116.

<sup>10</sup> Pozytywne myślenie o ważnej roli ateizmu w polityce to cecha czasów nowożytnych i współczesności. Zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980.

<sup>11</sup> N. Machiavelli, *Książę*, przeł. Cz. Nanke, Kęty 2004, Przedmowa tłumacza, s. 13.

Machiavelli daje szczegółowe wskazania, jak skutecznie rządzić w różnych niesprzyjających warunkach. Podpowiada na przykład, jak sprawować rządy w miastach i księstwach podbitych, które wcześniej cieszyły się swoją wolnością i swoimi prawami. Wskazuje na pewne sposoby utrzymania wobec nich władzy<sup>12</sup>. W rządzeniu Książę może się posłużyć okrucieństwem z dobrym skutkiem, gdy zrobi to jeden raz, z konieczności dla ubezpieczenia się i z największym możliwym pożytkiem dla poddanych<sup>13</sup>. Podobnie ma się rzecz z wyrządzaniem krzywd. „Krzywdy powinno się wyrządzać wszystkie naraz, aby krócej doznawane, mniej tym samym krzywdziły, natomiast dobrodziejstwa świadczyć trzeba po trosze, aby lepiej smakowały”<sup>14</sup>. Książę, jeśli zechce utrzymać się przy władzy musi oduczyć się być dobrym, a tylko umieć, w zależności od potrzeby, posługiwać się dobrocią<sup>15</sup>. Z przytoczonych tylko niektórych rad, jakie Machiavelli daje władcy wynika, że w polityce dobro moralne jest podporządkowane nadrzędnemu celowi, którym jest utrzymywanie władzy. Polityka według Machiavellego to skuteczne dochodzenie do władzy i jej sprawowanie. W rządzeniu Książę winien posługiwać się w połowie naturą zwierzęcą, a w połowie ludzką. W posługiwaniu się naturą zwierzęcą za wzór winien obrać lwa i lisa. Lew bowiem nie umie unikać sideł, natomiast lis bronić się przed wilkami. „Trzeba być lisem, by wiedzieć, co sidła, i lwem, by budzić postrach wśród wilków. Nie rozumieją się na rzeczy ci, którzy wzorują się wyłącznie na lwie”<sup>16</sup>.

W skutecznym rządzeniu swoją rolę mają również do spełnienia przekonania o Bogu. Wskazano na nią poniekąd już w starożytnej Grecji z czasów Sokratesa. Wówczas obywatel miasta-państwa mógł być politykiem, jeśli uznawał bogów przyjmowanych przez państwo. Natomiast ten, który ich nie uznawał działał tym samym na szkodę państwa i nie tylko, że nie mógł wejść do Zgromadzenia Narodowego, ale również nie mógł być uznanym za dobrego obywatela. W warunkach, w których religia miała charakter państwowy i była traktowana jako gwarant stabilności miasta-państwa, ateista nie mógł uprawiać polityki, bowiem poprzez żywione przekonania przeprowadzał dekonstrukcję ładu w państwie. Ateista nie mógł być politykiem, dlatego że nie mógł być dobrym politykiem. Przekonania religijne były traktowane jako element gry politycznej, były podporządkowane polityce. W nowożytności podobnie Machiavelli podporządkował religię polityce. Uznał, że polityka nie jest ani religijna, ani areligijna, zaś przekonania religijne, podobnie jak i przekonania moralne, są przyporządkowane i podporządkowane polityce. Jednym więc razem, gdy pomagają rządzić państwem polityk winien je akceptować i na nie

---

<sup>12</sup> „Pierwszym to zniszczyć je, drugi – założyć tam swoją siedzibę, trzeci – zostawić im ich własne prawa czerpiąc stamtąd pewne dochody i stwarzając wewnątrz rząd oligarchiczny, który by ci je utrzymywał w przyjaźni. Albowiem taki rząd utworzony przez księcia, wie, że nie można obejść się bez jego przyjaźni i potęgi i że trzeba czynić wszystko, aby go podtrzymywać”. Tamże, s. 40.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 50.

<sup>14</sup> Tamże, s. 51.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 64-65.

<sup>16</sup> Tamże, s. 70.

się powoływać, kiedy indziej natomiast, gdy przeszkadzają obowiązkiem polityka jest je odrzucić. W konsekwencji ten sam polityk jednym razem powinien być wyznawcą własnej religii innym razem ateistą.

Dwa wieki później Wolter wyprowadził tylko konsekwencje z podporządkowania przez Machiavellego religii polityce. Dostrzegał on już tylko destrukcyjną rolę w polityce jaką odgrywają twierdzenia doktrynalne religii objawionej. Tymczasem dobry polityk to ten, który nie tylko nie wznieca konfliktów społecznych, ale zastrane potrafi skutecznie neutralizować. Według niego to przekonania o Bogu chrześcijańskim są w przestrzeni publicznej źródłem takich konfliktów. W swym *Traktacie o tolerancji*<sup>17</sup> wzywał do krzewienia tolerancji. W niej upatrywał środek łagodzący konflikty i ułatwiający kontakty między ludźmi<sup>18</sup>.

Głównym źródłem konfliktów społecznych są w przekonaniu Woltera braki i niedoskonałości ludzkiej natury. Wśród nich szczególnie dotkliwą jest ograniczoność ludzkiego poznania. Niedoskonałość ta przejawia się głównie w obszarze życia religijnego. Otóż rozum nie może nam nic podpowiedzieć w kwestii rozstrzygnięcia o prawdziwości twierdzeń religijnych. Z drugiej zaś strony wyznawca własnej religii utrzymuje, że tylko jego religia niesie przesłanie prawdy. W klimacie pluralizmu religijnego opisana postawa wznieca otwarte konflikty między wyznawcami różnych religii<sup>19</sup>. Wydaje się, że ten pogląd na religię w ogóle, w połączeniu ze świadomością wielkiej liczby wyznawców religii chrześcijańskiej, stał się głównym powodem, dla którego Wolter tak bardzo zniechęcił chrześcijaństwo i zaczął właśnie w tej religii upatrywać największe zagrożenie dla skutecznego uprawiania polityki. Nie znaczy jednak, że Wolter akceptował inne religie historyczne. Przeciwnie był przekonany, że żadna ze znanych religii historycznych nie może dowieść prawdziwości własnych twierdzeń, mimo że w każdej z nich utrzymuje się przeświadczenie o prawdziwości ich doktryn. Wolter nie widział żadnej możliwości zażegnania rodzących się konfliktów społecznych, w dyskusji publicznej prowadzonej między wyznawcami tych religii.

Sposobem na ich zażegnanie było wyprowadzenie religii z przestrzeni publicznej. I to był zasadniczy cel, jaki Wolter wyznaczył polityce. Realizacja tego zadania została rozłożona na przyszłe wieki. Do wskazanego celu polityka nie mogła doprowadzić od razu, bowiem religia była zbyt mocno osadzona w kulturze, była częścią kultury. Stąd autor *Traktatu o tolerancji* próbując zneutralizować religijne źródło społecznych konfliktów wystąpił wprawdzie z propozycją przebudowania samej religii. Uważał podobnie jak J. J. Rousseau w traktacie *Umowa społeczna*<sup>20</sup>, że lud ma prawo do rewolucyjnych zmian nawet takich jak ustanawianie sobie nowej

---

<sup>17</sup> Zob. Wolter, *Traktat o tolerancji*, Paryż 1754.

<sup>18</sup> Por. R. Legutko, *O tolerancji*, w: *Religia a sens bycia człowiekiem*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1994, s. 115.

<sup>19</sup> „Toute intolérance religieuse repose sur la conviction implicite que les enseignements de sa propre religion sont aussi vraies que deux-fois-deux-font-quatre...”. H. Glasenapp, *Die fünf grossen Religionen*, 1952, s. 514, cyt. za A. Hartmann, *Vraie et fausse tolérance*, trad. de l'allemand par A. Besnard, Paris 1958, s. 38.

<sup>20</sup> Zob. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002.

religii. Tak jak Rousseau<sup>21</sup> dostrzegął konieczność stworzenia religii nowej opartej na rozumie, której zasady będą się przeciwstawiały tym, jakie są w religii objawionej. Chodziło o stworzenie religii, w której głoszone przekonania byłyby wynikiem naturalnego poznania. Wtedy wszyscy ludzie i zawsze mieliby dostęp do prawdy religijnych idei<sup>22</sup>. Religia naturalna miała rzekomo połączyć wszystkich ludzi, poprowadzić swoich wyznawców do zażegnania społecznych konfliktów na tle religijnym<sup>23</sup>. Natomiast wszelkie roszczenia wyznawców religii historycznych do prawdziwości tych religii były pozbawione jakichkolwiek podstaw i dlatego mogły być odtąd politycznie zwalczane. Polityka winna zmierzać do eliminacji twierdzeń religii historycznych z życia publicznego, a zwłaszcza twierdzeń religii chrześcijańskiej, najbardziej znaczącej religii w Europie. Można było tego dokonać na drodze planowanej polityki państwa. Polityk zdawał egzamin ze swojego profesjonalizmu wtedy, gdy odrzucał religijne twierdzenia, to znaczy, gdy działając w przestrzeni publicznej był rzecznikiem nowożytnej radykalnej odmiany ateizmu politycznego<sup>24</sup>.

Ostatecznie projekt religii naturalnej był nie do zrealizowania. Przecież istotą każdej religii jest relacja człowieka do przedmiotu religijnego. Tymczasem to już kwestia istnienia tego przedmiotu podzieliła ludzi na religijnych i niereligijnych. Wolter z pewnością był w pełni świadomy, że mówiąc o projekcie religii naturalnej popełnia błąd *contradictio in adiecto*, co z kolei uzasadnia pogląd, iż zamiarem Woltera było najpierw wyeliminowanie z przestrzeni życia publicznego religii objawionej a z czasem religii każdej. A zatem propozycja religii naturalnej była tylko fazą w zorganizowanym ateizmie politycznym. Jego istotą było wpięrowanie problematyki Boga w sferze prywatności, następnie zneutralizowanie wpływu religii na życie prywatne aż do całkowitego pozbawienia religii jakichkolwiek racji. Ów program agresywnej sekularyzacji zdaje się realizować współcześnie uprawiana polityka.

### Eliminacja religii z przestrzeni publicznej

Współczesne pojęcie polityki nie odbiega istotnie od ukształtowanego w nowożytności pojęcia polityki. W myśl tego pojęcia do głównych zadań polityki należy

<sup>21</sup> Zob. tenże, *Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris 1964.

<sup>22</sup> „Il n'est pas autre chose que la loi naturelle, dont la connaissance est accessible toujours et par tous les hommes. Par consequent, conclut Diderot, la religion issue de la raison se suffit à elle-même”. A. Hartmann, *Vraie et fausse tolérance ...*, s. 27.

<sup>23</sup> „La religion de la Raison de l'Aufklärung s'allie à l'idéal d'humanité inscrit en tout homme et qu'on peut rencontrer chez les adeptes de toutes les religions : voilà l'attitude morale qui découle de la religion naturelle, celle-ci y administre la preuve de son efficacité. Elle unit les hommes, elle a pour fruit la tolérance, tout comme conflits et guerres étaient fruits des religions positives”. Tamże, s. 29.

<sup>24</sup> „Wielu współczesnych, którzy prywatnie są wierzący, przyjmują na skutek perswazji lub lęku polityczny ateizm”. R. J. Neuhaus, *Czy ateści...*, s. 116.



wypracowywanie narzędzi umożliwiających obejmowanie władzy i sztukę jej utrzymywania. Podobnie jak i w nowożytności polityka jest bardziej sztuką, aniżeli działalnością dla wspólnego dobra. Skoro religia przedkłada świadomość moralną w uprawianiu polityki nad politykę jako sztukę dochodzenia do władzy i jej utrzymywania, to siłą rzeczy w takie pojęcie polityki wchodzi ateizm polityczny niezrządkiem przeradzający się w agresywny sekularyzm. Religia bowiem w świetle rzeczowego pojęcia polityki wzniesła konflikty, destabilizuje porządek społeczny, stąd działalność polityczna *ex definitione* każdy przejaw religii winna eliminować z przestrzeni publicznej, niuansować wpływ religii na życie ludzi. Sposób i determinacja, z jaką politycy to czynią zależy od przyjmowanej przez nich ideologii. Współczesne pojęcie polityki jest podbudowywane bądź ideologią marksizmu komunistycznego, bądź ideologicznego liberalizmu, bądź wreszcie nurtem myślowym nawiązującym do wspomnianych ideologii zwanym postmodernizmem. Ze względu na rozległość tego zagadnienia przyglądniemy się jedynie myśli postmodernistycznej jak ta inspiruje polityków do eliminowania religii z przestrzeni publicznej.

Polityczny program realizowany przez postmodernizm polega na przeciwstawianiu się prawdzie i nieustannej pogoni za zwiększaniem władzy<sup>25</sup>. W programie tym postrzega się rolę polityka na wzór roli artysty na scenie teatru. Tak jak artysta ma przyciągnąć uwagę widza, zachwycić, oburzyć, podobnie i polityk poprzez stosowane środki ekspresji. Odmienność działania polityka dotyczy miejsca. Artysta gra na bardziej kameralnej scenie teatru, natomiast polityk na powszechnie dostępnym forum publicznym. Obydwaj jednak oddziałują na obserwatora, widza, obydwaj mają przykuć uwagę widzowi, ułatwić widzowi wyjść z siebie, pozbyć się wewnętrznych fobii<sup>26</sup>. Polityk, o którym widzownia nie dyskutuje jest miernym politykiem. Im bardziej widzownia się nim zajmuje, im bardziej potrafi on skupić uwagę widzowni na sobie, tym lepszym jest politykiem. Polityk, który nie zajmuje uwagi widza i nią nie zarządza nie jest politykiem skutecznym i z czasem odpada z gry. Politycy akceptujący taki model polityki odwołują się do prowokacji i ekscentryzmu. Zachowania takie przyciągają uwagę widzowni i nią zarządzają w taki sposób, aby widzownia w przestrzeni publicznej nie przykuwała uwagi do tego, co niewygodne dla zespołu polityków najpełniej partycypujących we władzy.

Zadanie polityka we współczesnym modelu polityki jeszcze dobitniej uwyrażnia podobieństwo do funkcji zawodnika na boisku sportowym. Tym, czym gracz w stosunku do kibiców, tym polityk w stosunku do obywateli. Zawodnik jest uznawany za lepszego gracza, im więcej i ostrzejszych wrażeń dostarcza kibicom. Podobnie rzecz ma się i z politykiem, im więcej dostarcza społeczeństwu wrażeń i emocji tym bardziej uznany polityk. Ostateczna ocena sportowca i polityka jed-

---

<sup>25</sup> Por. Th. A. Milhaud, *Problematyczna polityka postmodernistycznego pluralizmu*, w: *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński i inni, tłum. A. Lekka-Kowalik, Lublin 2007, s. 49. Program ten został nazwany „polityką absolutnej odmienności”. Por. tamże, s. 51.

<sup>26</sup> Listę obecnie rozpoznawanych fobii można znaleźć pod adresem: [www.aboutphobia.com/phobia\\_list.html](http://www.aboutphobia.com/phobia_list.html) (dostęp 2012-06-05).

nakowoż zależy od jego wygranej, od skuteczności. Wygrana piłkarza to wygrana w meczu, wygrana zaś polityka dotyczy wyborów i jak najdłuższego partycypowania we władzy. W meczu tym lepszy piłkarz im skuteczniej przejmując piłkę i dłużej potrafi ją utrzymać, podobnie i ten polityk jest lepszym, który potrafi przejąć władzę w państwie, nieustannie ją rozszerzać i jak najdłużej utrzymać. Skuteczność i wygrana są więc kryteriami w ocenie polityka. Ale czyją wygraną będzie wygrana polityka, dla kogo polityk jest skuteczny w grze, którą prowadzi? Omawiana koncepcja polityki te kwestie marginalizuje. W konsekwencji polityk nie gra w interesie państwa, lecz gra o stawkę własnej partii, która go do takiej gry wystawiła, gra o swoją stawkę.

Zarysowane cele polityki można z dobrym skutkiem realizować w społeczeństwie bezkonfliktowym. Z tego też względu „polityka absolutnej odmienności” kontynuuje zainicjowany przez Woltera program zorganizowanego ateizmu politycznego, którego realizacja ma doprowadzić do definitywnego zneutralizowania religijnego źródła konfliktów. Wyprowadzenie z przestrzeni publicznej twierdzeń religijnych wzniesających konflikty społeczne, był to pierwszy etap wspomnianego programu, jego drugim etapem było wyprowadzenie samej religii z tej przestrzeni. Jak w pierwszej fazie negacja dotyczyła tylko możliwości dotarcia do prawdziwych twierdzeń o Bogu, tak w etapie drugim zakwestionowana została sama możliwość prawdy, przynajmniej prawdy rozumianej klasycznie. Odtąd nie tyle w twierdzeniach religijnych mających roszczenie prawdy, ale w prawdzie jako takiej zaczęto upatrywać źródło społecznych konfliktów. Przyjęto, iż prawda nie jest epistemicznie odkrywana, co raczej społecznie i kulturowo wytwarzana<sup>27</sup>. Obecnie najbardziej prominentnymi rzecznikami kwestionowania możliwości prawdy są Richard Rorty<sup>28</sup>, Jacques Derrida<sup>29</sup>, czy Michel Foucault<sup>30</sup>. Każdy z nich twierdzi, że żadne konkluzywne argumenty nie uzasadniają naszych twierdzeń, oprócz jednego konkluzywnego argumentu, że żadne konkluzywne argumenty nie istnieją<sup>31</sup>.

Postmodernizm zrezygnował z prawdy uważając, że nie jest ona możliwa do osiągnięcia na żadnej płaszczyźnie życia. Prawda nie jest do osiągnięcia ani na płaszczyźnie życia religijnego-moralnego, ani także w nauce. Ernest Gellner stwierdza, że „postmodernizm dość otwarcie opowiada się za relatywizmem, ponieważ ma on pewną zdolność wyjaśniania, jednocześnie jest wrogiem idei unikatowej, wyłącznej, obiektywnej, zewnętrznej i transcendentnej prawdy. Prawda jest

<sup>27</sup> Por. A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 12.

<sup>28</sup> Zob. R. Rorty, *Obiektywność relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 285; Zob. W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, Rzeszów 2009.

<sup>29</sup> Por. Th. A. Milhaud, *Problematyczna polityka...*, s. 52; Zob. J. Derrida, *O grammatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.

<sup>30</sup> Por. Th. A. Milhaud, *Problematyczna polityka...*, s. 49; Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 2002.

<sup>31</sup> Por. Neuhaus, *Czy ateści...*, s. 119.

nieuchwytna, wielopostaciowa, ukryta, subiektywna... i pewnie jeszcze czymś innym. Nie jest bezpośrednia (prosta)<sup>32</sup>. Nastawieni jeszcze bardziej skrajnie zwolennicy tego poglądu powiadają, że w ogóle nie ma żadnej „realnej” rzeczywistości, stąd nie istnieją żadne obiektywne prawdy zewnętrzne wobec aktywności umysłu, a jedynie dominujące wersje rzeczywistości propagowane przez dominujące grupy społeczne<sup>33</sup>. Przyjmowanie istnienia prawdy obiektywnej jest swoistym totalitaryzmem, bowiem prawda jest represyjna i ogranicza wolność człowieka. Jeśli w religii, moralności, czy nawet nauce uzna się coś za obiektywnie prawdziwe, obiektywnie słuszne i dobre, to tym samym spowoduje się moralną represję w stosunku do ludzi myślących inaczej. Tak więc dążenie do prawdy obiektywnej czy absolutnej i głoszenie jej innym, jest represyjnym systemem władzy, a nie poznawaniem rzeczywistości, gdyż tej i tak poznać nie można. Prawda jest czynnikiem odpowiedzialnym za powstawanie społecznych konfliktów: „prawda marginalizuje ludzi; prawda piętnuje tych, którzy się z nią nie zgadzają, jako heretyków, wyrotowców i odmieńców; prawda inicjuje uprzedzenia, które prowadzą do prześladowań. Aby zagwarantować tolerancję oraz wyeliminować uprzedzenia i prześladowania – twierdzą POMO – musimy porzucić wszystkie tradycyjne kryteria prawdy, co oznacza w pierwszym rzędzie porzucenie tradycyjnej realistycznej metafizyki, epistemologii i moralności<sup>34</sup>”.

Dobrze uprawiana polityka nie odwołuje się do represji. Dobry polityk to ten, który rezygnuje z prawdy na rzecz publicznej narracji. Polityka jest tedy ciągłym poszukiwaniem, publiczną wymianą poglądów i wielością dyskursów; co więcej, ruch ten postrzegany jest jako coś pożądanego, realizuje się w nim bowiem idea politycznej wolności i autonomii. Żadna zamknięta odpowiedź na pytania człowieka nie istnieje, a każda próba odpowiedzi staje się raczej punktem wyjścia do dalszych poszukiwań, wskazuje na złożoność rzeczywistości i brak ostatecznych odpowiedzi<sup>35</sup>. Każda kultura równie dobrze jak wszystkie pozostałe wyraża prawdę, tyle że na swój własny, niepowtarzalny sposób. Stąd zaś już tylko krok do idei politycznego multikulturalizmu, wedle którego każda grupa etniczna i każda mniejszość zdefiniowana przez swoje odrębne przekonania światopoglądowe, etyczne i religijne, czy preferencje seksualne ma takie same prawa jak pozostali członkowie społeczności.

Wyznacznikami politycznej poprawności w kulturze postmodernizmu stały się różnorodność i pluralizm. W jej świetle każda z odmienności, czy mniejszości wymaga nie tylko tolerancji, ale także wsparcia ze strony polityki państwa i instytucji społecznych. Wskazane roszczenie mniejszości wynika nie z powodu jej zna-

---

<sup>32</sup> E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*. Przeł. M. Kowalczyk, Warszawa, 1997, s. 37.

<sup>33</sup> Milhaud mówi o stosowanej przez postmodernistów politycznej strategii antyrealizmu. Por. Th. A. Milhaud, *Problematyczna polityka...*, s. 49-50.

<sup>34</sup> Tamże, *Problematyczna polityka...*, s. 49.

<sup>35</sup> Zob. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*. Kraków, 2009, s. 111-117.

czenia dla całego społeczeństwa, ale po prostu dlatego, że mniejszość taka istnieje. Zadaniem polityki rządu staje się wówczas nieustanne znoszenie różnic powstających samorzutnie na skutek dążenia do prawdy, neutralizowanie samej postawy uznawania czegoś za prawdziwe. W ten sposób polityk buduje społeczeństwo bezkonfliktowe. W oparciu o preferencje społeczne dochodzi do władzy i skutecznie społeczeństwem rządzi.

Jako dobry polityk nie może nie być ateistą. W przestrzeni publicznej polityk nie powinien wygłaszać twierdzeń religijnych, jednakże nie z tego powodu, iż są one przekonaniem religijnymi, lecz dlatego, że przekonania takie wygłasza się jako prawdziwe i z roszczeniem, aby inni tak samo za prawdziwe je uznawali. Być wyznawcą własnej religii znaczy utrzymywać, iż twierdzenia tej religii są jedynie prawdziwe. Zajęcie postawy religijnej w przestrzeni publicznej, w świetle wyżej zaprezentowanego pojęcia polityki, znosi narrację, dzieli społeczeństwo, jest źródłem konfliktów społecznych, co istotnie podważa misję, jaką ma do spełnienia polityk. Skoro dobry polityk nie odwołuje się do represji, a religia w przestrzeni publicznej pozostaje na usługach represyjnego systemu władzy, to tym samym jako polityk nie może reprezentować własnej religii. W religii bowiem głosi się tzw. prawdy wiary, które represjonują myślących inaczej właśnie dlatego, że się je uznaje za prawdy. Represjonują nie tyle treścią przyjmowanych dogmatów religijnych, co uznawaniem ich za jedynie prawdziwe. Skoro rezygnacja religii z apodyktyczności roszczeń do prawdy jest niemożliwa, gdyż uderza ona w tożsamość religii, innymi słowy skoro religia nie może zrezygnować z roszczenia do uznania jej za prawdziwą, to ostatecznie w polityce nie może być miejsca ani na jakiegokolwiek twierdzenia religijne, ani na samą religię oraz na żadne jej przejawy.

Religia ponadto uzasadnia fundamentalność norm moralnych. Tymczasem, jak to ujmuje Zygmunt Bauman, nie istnieją nienaruszalne zasady, które można by poznać, nauczyć się ich na pamięć i stosować. Rzeczywistość ludzka jest nieuporządkowana i wieloznaczna, stąd także i moralne decyzje, w odróżnieniu od abstrakcyjnych zasad etycznych, są ambiwalentne<sup>36</sup>. W świetle zarysowanego pojęcia polityki „opcje i wybory aksjologiczne nie są zakotwiczone w Boskiej Transcendencji, czy Rozumie Uniwersalnym, lecz w pragnieniach i interesach jednostkowych, w wierności wobec własnej prawdy, w zgodności z samym sobą”<sup>37</sup>. Społeczeństwo „ponowoczesne” nie potrzebuje już religii i raczej opowiada się za moralnością autonomiczną, od niej niezależną<sup>38</sup>. Dotyczy to jednakowoż chrześcijaństwa, co innych religii. Chrześcijaństwo z racji swojego szerokiego geograficznego zasięgu już nie może występować z pozycji hegemonu, znającego odpowiedzi na wszystkie duchowe pytania. Mówienie: „ja znam obiektywną prawdę” jest uważane odtąd za bluźnierstwo, ponieważ zdolność taką można przypisać jedynie Bogu.

---

<sup>36</sup> Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa, 1996, s. 45-46.

<sup>37</sup> J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*, Kraków, 1997 s. 33.

<sup>38</sup> Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

Poprzez dobrze uprawianą politykę rząd stwarza możliwość społecznej dyskusji, tworzenia i uchylania norm moralnych w zależności od oczekiwań i potrzeb społecznych. A demokratyczne życie publiczne nie może rozwijać się tam, gdzie sprawy o doniosłym znaczeniu nie byłyby dyskutowane przez obywateli. Jeśli chcemy jeszcze mówić w przestrzeni publicznej o prawdzie, to przyzwolić na nią może tylko społecznie uzyskany konsensus<sup>39</sup>.

### Zakończenie

Sprężenie religii i polityki często powoduje napięcie. Konflikt dotyczy głównie charakteru powiązania tych dwóch fenomenów oraz funkcji, jaką ma spełniać religia w polityce. W niniejszym studium zbadano system powiązań polityki i religii w nowożytnym i współczesnym pojęciu polityki. Nie stanowią one alternatywnych koncepcji polityki, lecz się wzajemnie przenikają i dopełniają. W gruncie rzeczy nie ma dwóch, ale jedno pojęcie, które ze względu na stosunek polityki do religii ewoluje od instrumentalizacji do eliminacji religii z zawłaszczanej przez politykę przestrzeni publicznej. Zarówno instrumentalizacja twierdzeń o Bogu oraz religii, jak też ich eliminacja z przestrzeni publicznej, jest zorganizowanym ateizmem politycznym, który wraz z pojęciem polityki ewoluje od łagodniejszej do coraz bardziej skrajnej formy, aż do agresywnego sekularyzmu. Racją przyjmowanego ateizmu politycznego, w nowożytnej i współczesnej koncepcji polityki, jest przyjęty w niej główny cel polityki, a jest nim przejęcie władzy i jak najdłuższe, skuteczne i bezkonfliktowe rządzenie państwem. W politycznej realizacji tego celu stoi na przeszkodzie religia, która z powodu roszczeń do uznania jej za jedynie prawdziwą dzieli społeczeństwo, utrwała represyjny system władzy przez wzmocnianie przekonań o niepodważalnym charakterze porządku poznawczego i moralnego. Ostatecznie problem w tym, że rozumiana w ten sposób polityka nie służy dobru wspólnemu, lecz tylko dobru polityków zawłaszczających państwo.

### Streszczenie

W artykule zaprezentowano nowożytną i współczesną koncepcję polityki. Badano w nich system powiązań polityki i religii. Ze względu na stosunek polityki do religii we wskazanych koncepcjach można mówić nie tyle o dwóch, co o jednej koncepcji polityki realizującej ten sam program ateizmu politycznego. Program ten polega na przechodzeniu w polityce od podporządkowania sobie religii, do jej całkowitej eliminacji z przestrzeni publicznej. Autor wyjaśnia w niniejszym artykule, dlaczego nowożytne i współczesne pojęcie polityki postuluje w uprawianiu polityki ateizm.

---

<sup>39</sup> Zob. K. Kijania-Placek, *Konsensualna teoria prawdy*, w: *Prawda*, red. D. Leszczyński, Wrocław 2011.

**From the instrumentalization to elimination of religion from the public space****S u m m a r y**

The article presents modern and contemporary concepts of politics and examines the system of links between politics and religion that occur in them. Due to the attitude of politics towards religion in the aforementioned concepts, we cannot talk about two, but rather about one idea of politics implementing the same program of political atheism. The aim of this program is to make shift from subordinating religion to politics to the total elimination of religion from the public space. The author explains in this article why modern and contemporary political ideas call for atheism in politics.

## CZY MOŻLIWE JEST SZTUCZNE ŻYCIE?

### Wstęp

Stosunkowo niedawno opinię publiczną zelektryzowała wiadomość o stworzeniu pierwszej syntetycznej bakterii<sup>1</sup>. Amerykański biolog Craig Venter wraz z zespołem z J. Craig Venter Institute stworzyli bakterię, nazwaną Synthia (od słowa *synthetic*), zdolną do podziałów i kontrolowaną przez sztuczny genom. Od razu pojawiło się pytanie: czy zaprojektowana w komputerze i powstała w laboratorium bakteria rzeczywiście jest żywa? Na sensacyjną wiadomość bez zwłoki zareagowała Stolica Apostolska. W swym oficjalnym dzienniku nie podzieliła entuzjazmu Ventera i współpracowników i wyraziła swoje stanowisko, stwierdzając, że nie stworzono sztucznego życia, zmieniono tylko jeden z jego motorów. Czy możliwe jest więc stworzenie sztucznego życia? Czym w ogóle jest sztuczne życie? Czy są jakieś wersje sztucznego życia? Jeśli tak, to która z nich jest możliwa do zaakceptowania? Wobec braku w języku polskim szczegółowego opracowania interesującego nas zagadnienia, szczególnie w odniesieniu do odnośnych wersji programu Sztucznego Życia, w niniejszym artykule spróbujemy podjąć ten temat i odpowiedzieć na powyższe pytania.

### 1. Czym jest życie?

By odpowiedzieć na pytanie, czym jest sztuczne życie, wcześniej należy udzielić odpowiedzi na pytanie, czym w ogóle jest życie<sup>2</sup>. Odpowiedź na ostatnie pytanie od zawsze nastrocza trudności. Mimo to zarówno filozofowie, jak i uczeni od

---

<sup>1</sup> J. Piaseczny, *Świat sztucznego życia?*, <http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artykul/swit-sztucznego-zycia> (dostęp: 26.09.2012 r.).

<sup>2</sup> Odpowiadając na pytanie, czym jest życie, mamy na uwadze tylko taką postać życia, jaka występuje na Ziemi, gdyż tylko taką znamy. Atomy węgla mają unikalną zdolność do tworzenia z innymi pierwiastkami małych, średnich i bardzo dużych cząsteczek o ogromnej różnorodności struktury i własności chemicznych, umożliwiając w ten sposób powstanie na Ziemi różnorodnych form życia. Zob. J. Waniewski, *Znaczenie poszukiwań sztucznego życia*, <http://www.alife.pl/articles/p/waniewski1.html> (odczyt z dn. 26.09.2012, godz. 20:21).

stuleci udzielali różnych odpowiedzi na pytanie o naturę życia<sup>3</sup>. Mark A. Bedau słusznie zauważa, że do niedawna większość filozofów ignorowała tę kwestię, ponieważ wydawała się być dla nich zbyt „naukowa”<sup>4</sup>. Biologowie również ją ignorowali, ponieważ zdawała się być dla nich zbyt „filozoficzna”. Wraz z powstaniem projektu Sztucznego Życia kwestia natury życia na nowo stała się ważna. Bedau wymienia dwa powody tego zainteresowania: możemy stymulować lub syntezować systemy żywe, tylko jeśli mamy pojęcie o tym, czym tak naprawdę jest życie (modelowanie podstawowych cech systemów żywych z góry zakłada zrozumienie życia), a nowe sztuczne systemy życiowe osiągają granice tego, czym mogło być życie.

Bedau przywołuje trzy wiodące poglądy dotyczące natury życia. Pierwszy pogląd utożsamia życie ze zbiorem własności, drugi postrzega życie jako proces metabolizmu, a trzeci jako ewolucję.

Najpierw pogląd postrzegający życie jako zbiór własności. W tym przypadku, skupiamy się na cechach wspólnych dla niemal wszystkich żywych organizmów. Niektórzy badacze tworzą całą listę właściwości charakteryzujących życie. Jedną z takich list podaje Ernst Mayr. Przywołajmy ją za Bedau:

1. Biosystemy posiadają niezwykle skomplikowaną i adaptacyjną organizację.
2. Organizmy żywe składają się z makromolekuł o wyjątkowej strukturze chemicznej.
3. Zjawiska żywe są w przeważającej mierze jakościowe, a nie ilościowe.
4. Systemy żywe składają się z niezwykle zmiennych grup wyjątkowych osobników.
5. Organizmy żywe biorą udział w celowych działaniach za pomocą wyewoluowanych programów genetycznych.
6. Klasy organizmów są ze sobą historycznie powiązane poprzez wspólne pochodzenie.

---

<sup>3</sup> Mario Bunge i Martin Mahner historycznie, próby odpowiedzi na pytanie, czym jest życie, kwalifikują do dwóch przeciwstawnych stanowisk: witalizm i mechanicyzm. Według witalizmu, tym co odróżnia byty ożywione od nieożywionych, to specjalne niematerialne „jednostki” takie, jak *vis vitalis*, *élan vital* czy *Bildungstrieb*. Stanowisko mechanicystyczne z kolei występuje w dwóch wersjach: *fizyko-chemikalizm* i *machinizm*. Według tego pierwszego, organizmy żywe są tylko bardzo skomplikowanymi fizycznymi i fizyczno-chemicznymi systemami, nie mającymi swoich własnych własności bądź praw. Według machinizmu, byty ożywione są systemami maszynopodobnymi, czy też wprost maszynami jako takimi. Niezadowolony z odpowiedzi witalizmu i mechanicyzmu na interesujące nas pytanie, liczni badacze przyjmują własną, trzecią opcję. Przykładem jest m. in. biosystemizm Bungego i Mahnera, który utrzymuje, że żywe systemy, choć utworzone z fizyko-chemicznych podsystemów, mają emergentne własności i prawa, których nie posiadają ich części składowe. Zob. M. Mahner, M. Bunge, *Foundations of Biophilosophy*, Berlin 1997, s. 139-140.

<sup>4</sup> J. Piaseczny, *Świat sztucznego życia?*, <http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artukul/swit-sztucznego-zycia> (dostęp: 26.09.2012 r.).



7. Organizmy żywe są produktami doboru naturalnego.
8. Procesy biologiczne są w szczególności nieprzewidywalne.

Krytycy wyliczania zbioru cech charakterystycznych dla życia podkreślają, że listy takie jak ta stworzona przez Mayra, stają się źródłem kolejnych pytań bez odpowiedzi. Jeśli życie musi charakteryzować się wystarczającą liczbą właściwości, to jaka ich liczba jest wystarczająca? Czy własności te są indywidualnie konieczne czy zbiorowo wystarczające dla życia? Czy życie jest charakteryzowane jedynie poprzez grupę luźno ze sobą powiązanych właściwości, które na ogół, lecz nie koniecznie, występują w organizmach żywych? Te i tym podobne pytania stawiają pod znakiem zapytania sensowność tworzenia wspomnianych list własności charakteryzujących życie. Przez tworzenie takich list, zdaniem Bedau, nie jesteśmy więc w stanie wyjaśnić, dlaczego konkretny zbiór własności stanowi podstawowe i wszechobecne zjawisko naturalne, jakim jest życie.

Drugi pogląd, przywoływany przez Bedau, postrzega życie jako proces metabolizmu. Organizmy żywe potrzebują sposobu, który umożliwiłby im utrzymanie ich złożonej struktury wewnętrznej. Stąd proces metabolizmu wydaje się być koniecznym warunkiem istnienia wszystkich form życia, jakie znamy na Ziemi. Pogląd, według którego życie jest nierozłącznie związane z procesem metabolizmu, wyjaśnia również, dlaczego kryształ nie jest organizmem żywym. Podejście odwołujące się do metabolizmu w celu wyjaśnienia natury życia ma także swoje minusy, które nie umykają uwadze Bedau. Jednym z problemów na jakie napotyka wspomniane podejście, jest fakt, iż proces metabolizmu zachodzi również w jednostkach, które nie są żywe. Typowe przykłady, to płomień świecy, wir, a także komórka konwekcyjna. Druga trudność dotyczy tego, że proces metabolizmu nie jest w stanie wyjaśnić cechy charakterystyczne życia, wymienione choćby na liście Mayra, które są zależne od ewolucji.

Trzecie główne podejście do interesującego nas problemu wiąże fenomen życia z ewolucyjnym procesem adaptacji. Podejście to skupia się na przesłance, że cechą wyróżniającą życie jest sposób, w jaki wraz ze zmianami w lokalnym środowisku ewolucja adaptacyjna modeluje nowe i inteligentne strategie umożliwiające przetrwanie i efektywne funkcjonowanie form żywych. Pogląd postrzegający życie jako proces ewolucyjny podziela i twórczo rozwija m. in. Maynard Smith. Według tego badacza systemy żywe są jednostkami występującymi w ewoluującej populacji. Życie w tym ujęciu wiąże się z działaniem doboru naturalnego, który prowadzi do powstania złożonej organizacji adaptacyjnej w historycznie powiązanych ze sobą organizmach żywych, które posiadają wyewoluowane programy genetyczne. Jedną z zalet pojmowania życia jako procesu ewolucyjnego, które nie umykają uwadze Bedau, jest fakt, iż wyjaśnia, dlaczego wymienione przez Mayra i innych badaczy cechy charakterystyczne życia koegzystują w naturze. Pogląd ten wyjaśnia również znaczenie metabolizmu w systemach żywych. Otóż proces ten jest koniecznym warunkiem, jaki musi być spełniony w jakimkolwiek systemie, który jest w stanie utrzymać się wystarczająco długo, by adaptować się i ewoluować. Jednakże, są dwa główne zastrzeżenia dotyczące omawianego poglądu na życie, które

zauważa Bedau. Zgodnie z omawianym poglądem formy życiowe powstały na skutek procesów ewolucyjnych. Biblijna historia Adama i Ewy pokazuje, jak łatwo można wyobrazić sobie formy życiowe w przypadku, gdy nie występują żadne procesy ewolucyjne. Tego typu zarzuty wobec omawianego poglądu na życie wysuwają pewne współczesne nurty kreacjonizmu. Drugie zastrzeżenie zwraca uwagę na ewoluujące systemy, które wydają się być pozbawione życia. Wirusy i priony ewoluują, mimo że prawdopodobnie nie są żywe. Ewolucja kulturowa jest niezwykle bogata w podobne kontrprzykłady.

## 2. Czym jest Sztuczne Życie?

Powróćmy jednak do kluczowego dla nas pytania, czym jest sztuczne życie? Najpierw zwróćmy uwagę na samo słowo „sztuczny”. Jak zauważa Tim Taylor, słowo ‘sztuczny’ jest często używane na dwa odmienne sposoby: (a) sztuczny jako nieprawdziwy, tzn. imitacja czegoś innego (np. ‘sztuczne kwiaty’), (b) sztuczny jako nienaturalny proces, na skutek którego powstał obiekt, do którego się odnosimy, choć produkt tego procesu jest tak prawdziwy jak rzecz, którą imituje (np. sztuczne światło)<sup>5</sup>. Przedstawione powyżej zastosowania terminu ‘sztuczny’ odnoszą się do programu Sztucznego Życia (*Artificial Life, AL, Alife*), przez który rozumiemy interdyscyplinarny kierunek badań nad życiem takim, jakie znamy na Ziemi oraz życiem jeszcze nierozpoznanym, takim, jakim mogłoby być<sup>6</sup>. W ten interdyscyplinarny obszar badań zaangażowani są eksperci z różnych dziedzin, od informatyki, biologii, fizyki, chemii i matematyki, po filozofię i sztukę<sup>7</sup>. Pojęcie „sztuczne życie” zostało sformułowane przez amerykańskiego uczonego, Christophera Langtona. On też był inicjatorem pierwszej konferencji poświęconej Sztucznemu Życiu, która miała miejsce w Los Alamos w roku 1987<sup>8</sup>. Od tego czasu zorganizowano wiele konferencji poświęconych Sztucznemu Życiu, a także powołano do życia kilka czasopism poświęconych pracom w tej nowej dziedzinie.

Jak podkreśla M. Bedau, Sztuczne Życie posiada korzenie intelektualne w starszych dyscyplinach, takich jak informatyka, cybernetyka, biologia, fizyka i mate-

---

<sup>5</sup> J. Piaseczny, *Świat sztucznego życia?*, <http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artukul/swit-sztucznego-zycia> (dostęp: 26.09.2012 r.).

<sup>6</sup> M. Komosiński, *Sztuczne życie. Algorytmy inspirowane biologicznie*, „Nauka” 4 (2008), s. 8. Zgodnie z przyjętą zasadą pisowni na określenie programu badań zw. *Artificial Life* używamy dużych liter, natomiast samo pojęcie „sztuczne życie” piszemy z małych liter.

<sup>7</sup> J. Piaseczny, *Świat sztucznego życia?*, <http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artukul/swit-sztucznego-zycia> (dostęp: 26.09.2012 r.).

<sup>8</sup> M. Komosiński, *Sztuczne życie. Algorytmy inspirowane biologicznie*, s. 8. Technika Sztucznego Życia nawiązuje także do tzw. „algorytmów genetycznych”, wprowadzonych przez Johna Hollanda. Zob. H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody. Wybrane zagadnienia*, przeł. J. Bremer, Kraków 2005, s. 143.

matyka oraz Sztuczna Inteligencja<sup>9</sup>. Za wspomnianym autorem scharakteryzujemy krótko te odniesienia.

Najpierw *informatyka*. John von Neumann w 1966 r. wprowadził pierwszy model sztucznego życia, bez określenia go jako takiego pod postacią samo-reprodukującej się i obliczeniowo-universalnej jednostki. Było to możliwe dzięki wykorzystaniu automatu komórkowego. Von Neumann starał się zrozumieć niektóre z podstawowych właściwości systemów żywych. Jego celem w szczególności było stworzenie prostych systemów formalnych, posiadających takie właściwości, jak samo-reprodukcja czy ewoluowanie złożonych struktur adaptacyjnych.

Sztuczne Życie ma również swoje korzenie w *cybernetyce*. Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy von Neumann wprowadzał pierwszy model sztucznego życia, w cybernetyce po raz pierwszy wykorzystano dwa nowe narzędzia do badania żywych systemów, tj. teorię informacji oraz procesy samoregulujące się (homeostaza). Podejście teorii informacji, dotyczące transmisji sygnałów niezależnie od sposobu, w jaki są reprezentowane, jest abstrakcyjne i niezależne od materii, przez co dobrze zdaje się charakteryzować sztuczne życie. Z kolei zdolność do spontanicznej samoregulacji, jako jedna z głównych cech charakteryzujących systemy żywe, to umiejętność utrzymania wewnętrznej równowagi pomimo zmian zachodzących w zewnętrznym środowisku. W przypadku sztucznego życia umiejętność ta nadal jest przedmiotem zakrojonych na szeroką skalę badań.

Swój ważny wkład w Sztuczne Życie ma również *biologia*. Dostarcza ona między innymi bogatej wiedzy o formach życiowych występujących na Ziemi. Dokładna wiedza na temat ziemskiego życia jest niezwykle ważna dla dyscypliny zajmującej się sztucznym życiem. Celem bowiem tej młodej dyscypliny jest zrozumienie wszystkich form życiowych mogących występować we Wszechświecie. Ponadto biologia dostarczyła również modeli sztucznego życia, które pierwotnie stworzono w celu zbadania konkretnego zjawiska biologicznego. Przykładem są sieci Booleanowskie [*Boolean networks*], pierwotnie stworzone przez Stuarta Kauffmana jako modele sieci regulacji genów, a które obecnie uważane są za paradygmat badań nad sztucznym życiem.

*Fizyka i matematyka* również wniosły wkład w powstanie dyscypliny zajmującej się sztucznym życiem. Jednym z przykładów inspirującej roli tych dziedzin na powstanie interesującej nas dyscypliny jest badanie nad automatem komórkowym [*cellular automata*] jako przykładu złożonego systemu. Co więcej, fizyka i matematyka dostarczyły metodologii studiowania modeli wykorzystywanych w sztucznym życiu. Metodologia ta jest wystarczająco prosta, by charakteryzować się szerokim uogólnieniem oraz by umożliwić analizę ilościową, która została zapoczątkowana w mechanice statystycznej i systemach dynamicznych.

Na dyscyplinę sztucznego życia wywarła wreszcie wpływ *Sztuczna Inteligencja* [*Artificial Intelligence*] (*AI*). Tematyka obu dziedzin zdaje się częściowo pokrywać. Jakikolwiek formy żywe funkcjonujące na Ziemi, aby mogły dobrze funkcjonować w zmieniającym się i niepewnym środowisku, wymagają posiadania

---

<sup>9</sup> M. Bedau, art. cyt.

przynajmniej podstawowych form inteligencji. Metodologia tych dziedzin również jest podobna: obie zajmują się badaniami zjawisk naturalnych poprzez tworzenie modeli obliczeniowych<sup>10</sup>.

### 3. Słabe czy Silne Sztuczne Życie?

Od wielu lat w literaturze spotykamy podział na: Słabe [*Weak*] i Silne [*Strong*] Sztuczne Życie. Zwolennicy Słabego AL postrzegają swoją pracę jako próbę pełniejszego niż dotychczasowe zrozumienia życia biologicznego (lub stworzenia takich artefaktów jak roboty) poprzez budowanie syntetycznych modeli różnego rodzaju procesów powiązanych z organizmami żywymi (np. ewolucja) na komputerach i innych sztucznych mediach<sup>11</sup>. Nie twierdzą oni jednak, że jakiegokolwiek elementy ich modeli są naprawdę żywe. Komputer może służyć do symulowania życia biologicznego. W tym celu budowane są w ogromnej liczbie modele organizmów biologicznych, ich części, oraz procesów, które w tych organizmach zachodzą<sup>12</sup>. Celem jest lepsze ich poznanie, począwszy od poziomu chemicznego i komórkowego, a skończywszy na populacjach, ekosystemach i społecznościach. Zwolennicy *Silnego* programu stawiają sobie dużo ambitniejszy cel – *zsyntetyzować* systemy ożywione<sup>13</sup>. Twierdzą oni, że poprzez tworzenie kopii procesów ożywionych w sztucznych mediach powstanie produkt końcowy, który w pełni zasługuje na bycie określonym jako ‘żywy’, tak samo jak organizmy żywe zamieszkujące naszą planetę<sup>14</sup>. Twórcy i badacze sztucznego życia wypracowali nawet kryteria, które ma spełniać sztucznie stworzony organizm, żeby mógł być uznany za żywy:<sup>15</sup>

- Istnieje w czasie i przestrzeni.
- Ma zdolność do rozmnażania się.
- Może przechowywać informację o samym sobie.
- Zachodzą w nim procesy metaboliczne (przetwarzanie materii na energię).
- Oddziałuje ze środowiskiem zewnętrznym.
- Składa się z niezależnych części.
- Wykazuje stabilność przy zmiennych warunkach środowiska.
- Może ewoluować.
- Może rosnąć lub rozszerzać się.

---

<sup>10</sup> O podobieństwach i różnicach pomiędzy AI i AL. Szerzej w: A. Moreno, J. Ibañez, *Artificial Life: A Bridge toward a New Artificial Intelligence*, „Brain and Cognition” 34 (1997), s. 1-2.

<sup>11</sup> T. Taylor, art. cyt. Zob. M. Komosiński, *Sztuczne życie...*, s. 7-8. Zob. także. *Artificial Life Models in Hardware*, A. Adamatzky, M. Komosiński (eds.), Berlin, s. v.

<sup>12</sup> M. Komosiński, *Życie w komputerze: symulacja czy rzeczywistość?*, „Nauka” 2 (2011), s. 83.

<sup>13</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 149.

<sup>14</sup> T. Taylor, art. cyt.

<sup>15</sup> A. Piwowarczyk, art. cyt.

Technologowie Silnego AL nie są jednak tak bardzo zainteresowani biochemiczną *in vitro* syntezą biosystemu<sup>16</sup>. Ich celem jest raczej zsyntetyzowanie form życia alternatywnych do życia znanego na Ziemi jako „życie węglowo-łańcuchowe” [„*carbon-chain life*”]. Sposobem na to jest zastosowanie różnych wymiennych części, które mogą działać na bazie poszerzonego kodu genetycznego<sup>17</sup>. Poprawnie utworzony system, zbudowany ze sztucznych części, powinien wykazywać takie samo zachowanie dynamiczne jak system naturalny<sup>18</sup>. Reasumując, Silne AL to życie sztucznie wytworzone, czyli syntetyczne życie biochemiczne. Nazwa ta obejmuje więc twory, które nie różnią się od form znanych biologom, lecz które mają inny sposób powstania<sup>19</sup>.

Porównując więc obie wersje sztucznego życia, za T. Taylorem podsumowujemy to, co dotychczas powiedzieliśmy jednym zdaniem: zwolennicy Słabego AL postrzegają swoje programy komputerowe jako symulacje życia, zaś zwolennicy Silnego AL widzą w nich (potencjalnie) uosobienie życia<sup>20</sup>.

T. Taylor dostrzega wyraźne powiązanie między podziałem na Słabe i Silne AL a toczącym się wciąż sporem pomiędzy tymi, którzy twierdzą, że życie w znacznym stopniu zależy od fizycznego medium, w którym zachodzi, a tymi, według których życie jest zasadniczo procesem i jako takie może zachodzić w jakimkolwiek fizycznym medium posiadającym logiczną strukturę wspierającą ten proces.

Słaba wersja AL, według której modele komputerowe są przydatne w zrozumieniu żywych systemów, nie budzi kontrowersji wśród badaczy. Budowanie (modelowanie) konkretnych systemów, czy to teoretycznie, czy też praktycznie, jest pełnoprawną, jeśli nie konieczną czynnością naukową<sup>21</sup>. Warunkiem jednak jest, by modele i symulacje były odpowiednie, interesujące i owocne, jeśli chodzi o rozwiązywanie rzeczywistych problemów biologicznych. Tego samego nie da się jednak powiedzieć o programie Silnego AL. Kwestia Silnego Sztucznego Życia rodzi zasadnicze pytanie, czy sztuczne konstrukcje mogą kiedykolwiek być dosłownie żywe. Zdaniem wielu badaczy Silne AL podąża w złym kierunku, ponieważ oparte jest na niepoprawnych założeniach<sup>22</sup>. Przedstawmy więc główne zarzuty wysuwane przez niektórych współczesnych autorów pod adresem Silnego AL.

---

<sup>16</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 149. Szczególną wagę do eksperymentów *in vitro* przywiązują K. Ruiz-Mirazo, J. Peretó i A. Moreno. Zob. K. Ruiz-Mirazo, J. Peretó, A. Moreno, *A Universal Definition of Life: Autonomy and Open-Ended Evolution*, „Origins of Life and Evolution of the Biosphere” 34 (2004), s. 341.

<sup>17</sup> W. W. Gibbs, *Sztuczne życie*, „Świat Nauki” 6 (2004), s. 59.

<sup>18</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 150.

<sup>19</sup> M. Komosiński, *Sztuczne życie...*, s. 7.

<sup>20</sup> T. Taylor, art. cyt.

<sup>21</sup> Zob. M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 150.

<sup>22</sup> Podobne zarzuty można skierować przeciwko Silnej AI. Zob. Tamże, s. 150. Jednakże, niewielka grupa badaczy zajmujących się Sztucznym Życiem wyraźnie opowiada się za Silnym AL. Do grona zwolenników tego stanowiska możemy zaliczyć m.in. Langtona i Raya. Zob. T. Taylor, art. cyt.

Według dwóch filozofujących przyrodników – argentyńsko-kanadyjskiego fizyka Mario Bungego i niemieckiego biologa Martina Mahnera – Silne AL staje wobec problemów natury ontologicznej i epistemologicznej. Najpierw ontologiczny problem emergencji. Bunge i Mahner podkreślają, że bycie ożywionym jest wypracowaną własnością pewnych systemów materialnych z określoną budową, środowiskiem i strukturą<sup>23</sup>. Tymczasem Silne AL utrzymuje, iż budowa nie ma znaczenia dla wypracowania własności „bycia ożywionym”. Innymi słowy, status ontologiczny procesu życia jest *niezależny* od oprogramowania [*hardware*], które je podtrzymuje<sup>24</sup>. Podejście Silnego AL jest funkcjonalistyczne: to co się liczy, to odpowiednia organizacja<sup>25</sup>. W efekcie, pojawiające się w kontekście Silnego AL pojęcie emergencji, jedno z podstawowych pojęć dla Langtona, jest, zdaniem Bungego i Mahnera, bez-tworzywowe [*stuff-free*]: jest to pojęcie „emergencji z niczego”. Ponadto, obawiają się oni, iż niezależnie od tego, jakich by niebiochemicznych materiałów nie użyć przy syntezie sztucznego życia, w efekcie nie dadzą one systemu ożywionego. Naśladowanie tej czy innej własności emergentnej biosystemu nie wystarcza, ich zdaniem, aby stworzyć prawdziwy biosystem.

Bunge i Mahner dostrzegają także ontologiczne problemy związane z obliczeniową [*computational*] wersją Silnego AL. O ile w ogólnym założeniu Silne AL dąży do stworzenia sztucznego życia na jakimkolwiek podłożu, o tyle jego wersja obliczeniowa zakłada, iż nie tyle pewne maszyny, ile pewne procesy komputerowe mogą być ożywione<sup>26</sup>. Bunge i Mahner ostro krytykują następujące stwierdzenie Langtona:

[AL usiłuje] ... zsyntetyzować wszystkie zachowania podobne do życia w komputerach i innych sztucznych mediach<sup>27</sup>.

Bunge i Mahner najpierw uzupełniają powyższe stwierdzenie o własny komentarz, a następnie przeprowadzają ostrą krytykę powyższej idei Langtona. „Sztuczny” w „sztucznym życiu” odnosi się do części składowych, a nie do procesów emergentnych<sup>28</sup>. Jeśli części składowe są poprawnie połączone, procesy, które one wspierają, mają być *prawdziwe*, tak prawdziwe jak naturalne procesy, które one imitują. Odpowiednio zorganizowany zbiór sztucznych części mógłby przeprowadzać takie same funkcje jak biomolekuły w naturalnych żywych systemach. Tak zorganizowany sztuczny system ma wspierać proces, który będzie „żywy” w taki

<sup>23</sup> Tamże, s. 150. Zob. Ch. G. Langton, *Artificial Life*, w: Ch. G. Langton (ed.), *Artificial Life*, Redwood City 1989, s. 1-47.

<sup>24</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 150.

<sup>25</sup> J. Piaseczny, *Świat sztucznego życia?*, <http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artykul/swit-sztucznego-zycia> (dostęp: 26.09.2012 r.).

<sup>26</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 151.

<sup>27</sup> Ch. G. Langton, art. cyt., s. 1. Cyt. za: M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 151.

<sup>28</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 151.

sam sposób, jak naturalne organizmy są żywe. Sztuczne życie, choć będzie zbudowane z czego innego niż życie, które powstało tu na Ziemi, byłoby wtedy *prawdziwym* życiem. Według Bungego i Mahnera, wszystko to trąci platonizmem. Langton i inni rzecznicy Silnego AL popełniają, ich zdaniem, błąd podobny do błędu dualistów w odniesieniu do problemu psychofizycznego. Ci ostatni, oddzielając umysł od ciała, mówią o materialnej podstawie umysłu, jak gdyby ludzie byli „dwupiętrowi”. Zwolennicy Silnego AL czynią to samo w odniesieniu do życia. Dla nich życie zdaje się być niematerialną formą, „realizowaną” czy też „wcielaną” w pewne systemy materialne. Bunge i Mahner zauważają także inne stwierdzenie Langtona, w którym mówi on o *formalnych* podstawach życia (życie może być również realizowane w formie), co sugeruje, że życie jest trzecią kategorią obok materii i formy. Opcja emergentystyczno-materialistyczna, za którą opowiadają się Bunge i Mahner, według której własności nie można oddzielić od rzeczy, a życie jest zbiorem w szczególności sposób utworzonych (uformowanych), a co za tym idzie szczególnie zmieniających się (tj. żywych) systemów materialnych, jest nie do pogodzenia z programem Silnego AL.

A oto kolejne stwierdzenie Langtona, będące przedmiotem zdecydowanej krytyki Mahnera i Bungego:

[AL] ... postrzega życie jako własność organizacji substancji raczej niż własność materii, która jest zorganizowana. Podczas gdy biologia zajmuje się głównie *materialnymi* podstawami życia, Sztuczne Życie (AL) zajmuje się jego podstawami *formalnymi*<sup>29</sup>.

Zgodnie z powyższym cytatem z pracy Langtona, bycie ożywionym nie jest istotną własnością systemu materialnego, ale własnością jego organizacji (struktury)<sup>30</sup>. Zakłada to ontologię, która pozwala na istnienie drugorzędnych własności substancji. W innym miejscu Langton podkreśla, że bycie ożywionym jest własnością procesu. A przecież procesy obejmują własności, podkreślają Bunge i Mahner, ale ich nie posiadają. Przypominają oni, że procesy to łańcuchy zdarzeń, które są zmianami stanu rzeczy, które obejmują własności rzeczy. Z tego to powodu, mówienie o własnościach procesów jest abstrakcją. Tylko rzeczy zmieniające się mają własności. Tak jak prędkość jest własnością poruszającej się rzeczy, a nie własnością jej ruchu, podobnie, bycie ożywionym nie jest własnością procesu, takiego jak metabolizm, ale własnością zmieniającego się (tj. metabolizującego) systemu. Żywy organizm nie *jest* procesem, on *podlega* procesom.

W zarysowanej przez Bungego i Mahnera ontologii proces komputerowy jest ciągiem zmian stanu komputera. W związku z tym komputer tylko jako specyficznie zbudowana (zaprogramowana) całość mógłby być (sztuczną) jednostką posiadającą własność bycia ożywionym. A zatem, powiedzieć „x żyje”, oznacza, że *rzecz x* (organizm czy komputer) przechodzi, dzięki swoim własnościom, a co za

---

<sup>29</sup> Ch. G. Langton, art. cyt., s. 2. Cyt. za: M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 151.

<sup>30</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 151.

tym idzie stanom, pewien proces (raczej niż inny). Ten proces to jest życie (historia)  $x$ . Stąd stwierdzenie Silnego AL, iż proces w komputerze  $x$ , raczej niż sam komputer  $x$ , jest ożywiony, równa się stwierdzeniu „Życie  $x$  żyje”, co oczywiście ma tak niewielki sens jak zdanie „Ruch rzeczy  $x$  się porusza”.

Mahner i Bunge poddają krytyce także inne stwierdzenie wysuwane w ramach Silnego AL. Oto jedno z nich: poprawnie połączone sztuczne części będą wspierały procesy, które są w każdym calu tak prawdziwe<sup>31</sup> jak naturalne procesy, które one imitują. Przede wszystkim, zauważają, że stwierdzenie takie zakłada, iż procesy można oddzielić od rzeczy. W przeciwnym razie tenże sam proces nie mógłby być „wspierany” przez inne systemy. Zgodnie z ontologią przyjmowaną przez Bungego i Mahnera, dwie rzeczy nie mogą przechodzić (dokładnie) takiego samego procesu, jako że proces jest ciągiem zmian stanu rzeczy. Tylko dwie rzeczy równorzędne pod pewnymi względami, np. rzeczy tego samego rodzaju, mogą przechodzić równorzędne procesy. Dlatego też możemy wyróżnić *klasy procesów* spośród zmieniających się rzeczy, które są równorzędne pod pewnymi względami. Jako przykłady podają: metabolizm, ewolucję, selekcję. W kontekście Silnego AL poprawnie postawione pytanie brzmi następująco: czy pewne w określony sposób zbudowane (tj. zaprogramowane) komputery są wystarczająco równorzędne biosystemom, by były zdolne przechodzić zmiany do tej samej klasy procesów (tj. życia). Odpowiedź Bungego i Mahnera nie zostawia najmniejszych wątpliwości: komputery nie są równorzędne biosystemom.

Kolejnym poważnym błędem ontologicznym rzeczników Silnego AL jest nierozróżnianie imitacji (czy symulacji) od rzeczy czy procesu imitowanego. Bunge i Mahner poddają w wątpliwość, by imitacja (czy symulacja) mogła być tak prawdziwa jak proces (czy system), który ona imituje. Według nich Langton i inni rzecznicy Silnego AL albo zapominają znaczenia pojęcia „imitacja”, albo też mają dostęp do jakiejś nieznannej „cudownej” metafizyki, w której nie ma różnicy między wzorem i rzeczą wzorowaną. Bunge i Mahner w tym miejscu powołują się na Pattee, który ujął to zwięźle: „Symulacja, która staje się coraz bardziej ‘podobna do życia’ (żywa), nie staje się na pewnym stopniu doskonałości wcieleniem życia”<sup>32</sup>. Gdyby poglądy Langtona i jego zwolenników w tej kwestii były prawdziwe, moglibyśmy, podkreślają Bunge i Mahner, czynić cuda<sup>33</sup>. Moglibyśmy nawet „wcielić” rzeczy nieistniejące. Gdybyśmy brali Silne AL poważnie, możliwe byłoby symulowanie czy też budowanie nieistniejących systemów, takich jak geocentryczny układ planet. „Wcielony” komputerowy geocentryczny układ planet byłby tak prawdziwy jak ten nieistniejący, który on imituje. Problematycznym jest jednak dla Mahnera i Bungego pytanie, co to jest *prawdziwa* nieistniejąca rzecz czy pro-

<sup>31</sup> Tutaj „prawdziwy” zdaje się znaczyć tyle co „taki sam” czy „identyczny”. Zob. M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 152.

<sup>32</sup> H. H. Pattee, *Simulations, Realizations, and Theories of Life*, w: Langton C. G. (ed.), *Artificial Life*, Redwood City 1989, s. 63-77, s. 68. Cyt. za: M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 152.

<sup>33</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 152.



ces? Pytanie to nie wydaje się być sensownym, jak podkreślają, przynajmniej z perspektywy honorowanego przez nich materializmu naukowego. Dlatego też nie dziwi ich, iż zwolennicy Silnego AL szukają rozwiązania w kierunku zwanym obiektywnym idealizmem, takim jak np. J.A. Wheeler'a informacyjny platonizm. Wheeler w ramach swojej wersji obiektywnego idealizmu wysuwa m. in. następujące tezy: (a) rachunek zdań jest „podstawą wszystkiego”, (b) fizyka może być przedstawiona za pomocą teorii informatycznych, (c) materię można uzyskać z przetwarzania informacji<sup>34</sup>. Zdaniem Langtona, te podstawowe założenia muszą być prawdziwe, jeśli wynikające z nich inne twierdzenia mają być także prawdziwe<sup>35</sup>. Nie dziwi więc, Bungego i Mahnera, iż centrum badań AL jest Instytut w *Santa Fe*, „santa fe” znaczy bowiem „święta wiara”. Ich zdaniem, trzeba bardzo dużo tej ostatniej, by uwierzyć w program Silnego AL.

Oprócz ontologicznych problemów, Silne AL staje także wobec problemu epistemologicznego. Bunge i Mahner podkreślają, iż biosystemy na naszej planecie są jedynymi bytami ożywionymi, jakie znamy. Stąd, jeśli jakiś sztuczny system wydaje się przejawiać jakąś własność lub własności prawdziwych biosystemów, może on być skonfrontowany tylko ze znanymi nam biosystemami. W związku z tym, technologom Silnego AL będzie niezmiernie trudno, a wręcz niemożliwe wykazać, że odnieśli sukces w konstruowaniu prawdziwie *alternatywnych* form życia. O takich sztucznych systemach, jeśli wykazują one własności emergentne inne niż te, znane z życia na Ziemi, można powiedzieć, że są tylko zadeklarowane jako ożywione, a nie odkryte jako ożywione<sup>36</sup>. Stąd, jest niemożliwe rozróżnić uniwersalne własności biosystemów (takie, jakimi mogłyby one być) od tych charakteryzujących życie na naszej planecie. AL-owskie życie to *takie, jakim mogłoby ono być*, stąd Silne AL nie ma znaczenia dla biologii teoretycznej.

Podsumowując swoje analizy dotyczące Sztucznego Życia Bunge i Mahner wyrażają przekonanie, iż Słabe AL, o ile jego celem jest rozwiązywanie prawdziwych biologicznych problemów za pomocą symulacji komputerowych czy modeli mechanicznych, nie budzi ich sprzeciwu. Zupełnie inną ocenę wysuwają pod adresem Silnego AL. Nie rozstrzygają, czy na obcej planecie mogą istnieć systemy ożywione o nieco innej budowie i strukturze niż te, znane na Ziemi. Jednak Silne AL, ich zdaniem, zdaje się potykać i płątać w swych wywodach. Ich ostateczna ocena jest bardzo surowa: nie warto zajmować się programem Silnego AL, gdyż „jest stratą energii, czasu i pieniędzy”<sup>37</sup>.

Krytykę Silnego AL przeprowadza także filozof Hans-Dietrich Mutschler. Pod adresem współczesnych technik kreowania „sztucznego życia” wysuwa konkretne zarzuty. Najpierw zarzut „metafizycznej szkodliwości” technik AL. Mutschler pisze: „Jak długo za pomocą technik AL rozwiązuje się zagadnienia jak ‘problem

<sup>34</sup> Tamże, s. 152-153.

<sup>35</sup> Tamże, s. 153. Zob. Ch. G. Langton, art. cyt., s. 20.

<sup>36</sup> M. Mahner, M. Bunge, dz. cyt., s. 150-151.

<sup>37</sup> Tamże, s. 153.

komiwojażera’, pozostaje ona metafizycznie nieszkodliwa. Gdy jednak zastosujemy tę technikę do przyrody, to takie pojęcia jak ‘gen’, ‘populacja’, ‘selekcja’ itd. mają, pomimo tych samych nazw, inne znaczenie aniżeli w biologii. Są one mianowicie włączone za pomocą funkcji *fitness*, zawierającej jakiś cel, w pewien realno-teleologiczny system, który zmienia jakościowo treść pojęć<sup>38</sup>. W odniesieniu do technik AL Mutschler dostrzega jeszcze inny ważny problem filozoficzny. Uważa on za bezzasadne kategoryczne negowanie różnicy pomiędzy tym, co ‘techniczne’ a tym, co ‘żywe’. Pisze: „Tak np. Ellen Thro w swojej książce o AL mówi o ‘programowalnych zwierzętach [...], podczas gdy Dawkins w *Ślepym Zegarmistrzu* traktuje komputery i auta ‘jak przedmioty biologiczne’, maszyny byłyby ‘honorowymi istotami żywymi’, organizmy byłyby ‘żywymi maszynami’ [...]”<sup>39</sup>. Mutschler zarzuca także technice Silnego AL, iż umyka jej moment spontaniczności, którą cechuje świat bytów ożywionych. Pisze: „Czyms specyficznym dla życia jest pewna ‘autonomia’, którą miałyby posiadać nawet rośliny. Zwierzęta mogłyby same decydować, czy chcą pełzać czy czołgać się. Aby coś mogło samo się poruszać, musiałyby owo ‘samo coś’ najpierw być”<sup>40</sup>.

Głos w dyskusji nad Silnym AL zabrał także informatyk Maciej Komosiński<sup>41</sup>. Jego ocena jest zdecydowanie bardziej wyważona niż Bungego i Mahnera czy Mutschlera. W jednym ze swoich artykułów pisze: „Ów szowinizm węglowy, o którym była wcześniej mowa, jest bardzo silnie zakorzeniony – sam nieustannie przekonują się, jak trudno jest wyjść poza ustalony schemat rozpoznawania fenomenu życia. [...] Człowiek jest niezmiernie przywiązany do tego, co widzi i czuje; wystarczy zmienić nieco reprezentację świata, odbić obraz, zamienić wymiary, pokolorować inaczej – i dostrzegamy jedynie chaos, który jest przecież tym samym życiem, przetransformowanym jedynie do postaci, do której nie byliśmy przyzwyczajeni”<sup>42</sup>.

Arleta Piwowarczyk, z kolei, także wyraża swoje wyważone stanowisko w kwestii zasadności programu Silnego AL. Jej zdaniem nie można w tej kwestii wyciągać zbyt pochopnych wniosków<sup>43</sup>. To że coś jest sztuczne nie wyklucza od razu istnienia życia. Choć życie znamy tylko w takiej formie, w jakiej występuje na Ziemi, i tylko w takiej postaci możemy je badać, nie można wykluczyć, że mogą istnieć inne formy „życia”. Te inne formy nie muszą być oparte na związkach węgla i nie muszą przypominać zachowań istot ziemskich. Zdaniem Piwowarczyk należy więc opracować ogólniejszą teorię o życiu, obejmującą również alternatyw-

<sup>38</sup> H.-D. Mutschler, dz. cyt., s. 146. H.-D. Mutschler używa skrótu KL (od niem. *Künstliche Leben*), ale żeby nie wprowadzać zamieszania w terminologii używam powszechnie stosowanego skrótu AL (od ang. *Artificial Life*).

<sup>39</sup> Tamże, s. 146.

<sup>40</sup> Tamże, s. 147.

<sup>41</sup> Maciej Komosiński jest współautorem projektu *Framsticks* – symulacji sztucznego życia.

<sup>42</sup> M. Komosiński, *Sztuczne życie...*, s. 19.

<sup>43</sup> A. Piwowarczyk, art. cyt.

ne formy życia. Ponieważ brak nam przykładów życia obcego pochodzenia, z konieczności trzeba je wykreować. Będzie to więc „Życie stworzone przez Człowieka, a nie przez Naturę”, czyli w dosłownym tego znaczeniu sztuczne życie. Przy takim podejściu „życie, które znamy”, może ewoluować do „Życia, które mogłoby być”.

Z kolei amerykańskiego filozofa Marka A. Bedau, intryguje fakt, iż debata dotycząca stworzenia sztucznego życia obecnie toczy się pomimo braku zgody na temat tego, czym jest życie<sup>44</sup>. Zgoda w kwestii natury życia sprawiłaby, jego zdaniem, iż łatwiej byłoby znaleźć odpowiedź na to pytanie. Przykładowo, jeśli proces utrzymania złożonej organizacji, wynikający z zachodzącego metabolizmu, jest definiującą cechą żywych systemów, wtedy interesowałoby nas to, czy sztucznie stworzony system jest w stanie dosłownie przejawiać tę cechę. Brak wspomnianej zgody utrudnia debatę nad sztucznym życiem.

Zdaniem Bedau należy rozróżnić pomiędzy dwiema kwestiami dotyczącymi tworzenia sztucznego życia. Pierwsza z nich wiąże się z tym, czy można stworzyć fizyczne urządzenie, takie jak robot, które byłoby dosłownie żywe. Poza kontrolersją dotyczącą tego, czym naprawdę jest życie, mamy do czynienia z innym wyzwaniem, który jest mniej filozoficzne niż naukowe. Wiaże się ono z naszą zdolnością syntezy odpowiednich materiałów i procesów. Filozoficzna kontrolersja tkwi w pytaniu, czy procesy lub jednostki znajdujące się wewnątrz komputera kierującego sztucznym modelem życia mogłyby kiedyś stać się dosłownie żywe.

Bedau zauważa również, że pytanie dotyczące Silnego Sztucznego Życia może przybrać następującą postać: czy symulacja komputerowa żywego systemu może kiedykolwiek być dosłownie żywa? Twierdzenie to wywołuje odpowiedź, która kończy się łatwą do popełnienia pomyłką brania symulacji czegoś za jej uosobienie. Jeśli bierzemy udział w symulacji lotu to, bez względu na to jak bardzo jest ona realistyczna, nie oznacza to, że naprawdę lecimy. Symulacja huraganu nie prowadzi do powstania deszczu kierowanego przez silne deszcze. W podobny sposób komputerowa symulacja systemu żywego tworzy jedynie jego symboliczną reprezentację. Wewnętrzny ontologiczny status tej symbolicznej reprezentacji nie jest niczym więcej niż pewnym stanem elektronicznym znajdującym się wewnątrz komputera. Ta konstelacja elektronicznych stanów wydaje się być żywa jedynie, gdy nadamy jej odpowiednią interpretację. Mimo iż opis dynamicznie odzwierciedla sposób, w jaki żywy system zmienia się w czasie, a symulacja prowadzi do powstania żywej realistycznej wizualizacji, niemniej jednak, nadal pozostaje ona jedynie interpretacją.

Bedau nie umyka uwadze, że debata dotycząca Silnego Sztucznego Życia jest powiązana z filozoficznymi kwestiami dotyczącymi funkcjonalizmu. Jego zdaniem znacznym wsparciem dla Silnego AL jest twierdzenie, zgodnie z którym życie dotyczy bardziej formy niż materii. Chociaż niektóre węglopochodne makroczą-

---

<sup>44</sup> M. Bedau, art. cyt.

steczki odgrywają kluczową rolę w procesach witalnych wszystkich znanych jednostek żywych, to metabolizm jest odpowiedzialny za ciągły przepływ cząsteczek w żywych systemach. Stąd życie może wydawać się być bardziej czymś w rodzaju procesu, niż pewnego rodzaju materialną jednostką. Stąd już łatwa droga do stwierdzenia, że życie może być urzeczywistnione za pomocą wielu mediów, może nawet za pomocą odpowiednio zaprogramowanego sprzętu komputerowego. Dlatego funkcjonalistyczny pogląd na życie może być, zdaniem Bedau, motywacją dla silnego sztucznego życia.

Bedau dostrzega wiele pozytywnych aspektów badań nad Silnym Sztucznym Życiem. Poprzez stopniowe kwestionowanie granic pomiędzy organizmami żywymi i martwymi przedmiotami sztuczne życie może dać początek nowym perspektywom dotyczącym kwestii pogranicza życia. Debata dotycząca Silnego AL okraśi i doinformuje również wiele innych powiązanych kwestii z dziedziny filozofii umysłu i sztucznej inteligencji.

Z kolei informatyk Tim Taylor sceptycznie ocenia możliwość stworzenia sztucznego życia. Swoją sceptycyzm w kwestii sztucznego życia uzasadnia kilkoma argumentami, które mogą przeczyć prawdopodobieństwu sukcesu. Główną praktyczną barierę na drodze do stworzenia sztucznego życia dostrzega Taylor po prostu w bezkresie życia w sferze biologicznej, zarówno w kontekście liczby cząsteczek tworzących biosferę, jak i miliardów lat trwania ewolucji<sup>45</sup>. Nawet gdyby sztuczne życie było teoretyczną możliwością, dlaczego powinniśmy spodziewać się, pyta Taylor, że przebiegać będzie szybciej na komputerze, choćby najszybszym z możliwych, niż na Ziemi? Życie pojawiło się na Ziemi przynajmniej 3,5 miliardów lat temu, mniej więcej zaraz po tym, gdy ta stała się wystarczająco chłodna, by umożliwić stabilność kluczowych składników chemicznych. Więcej niż połowa historii życia jest historią jedynie komórek prokariotycznych, a jedynie jedna szóstą czasu istnienia życia na Ziemi to czas organizmów wielokomórkowych. Zdaniem Taylora jeszcze mniejsze są szanse w przypadku stworzenia inteligentnego sztucznego życia. Ewolucja świadomości zajęła około połowy potencjalnego czasu istnienia Ziemi. Nawet gdybyśmy mogli cofnąć czas i nawet gdybyśmy znaleźli się na tych samych ścieżkach, to tym razem osiągnięcie świadomości może zająć dwadzieścia miliardów lat, z tym, że Ziemia przestanie istnieć miliardy lat wcześniej.

Mimo swego nieukrywanego sceptycyzmu wobec technik mających na celu stworzyć sztuczne życie, Taylor wyraża przekonanie, że nawet jeśli poszukiwanie sztucznego życia zakończy się porażką, próba ta może podkreślić pytania i braki w naszej wiedzy, które dotychczas nie były widoczne lub nie wydawały się szczególnie istotne.

---

<sup>45</sup> J. Piaseczny, *Świat sztucznego życia?*, <http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artukul/swit-sztucznego-zycia> (dostęp: 26.09.2012 r.).

## Zakończenie

Na koniec podsumujmy w punktach materiał zawarty w niniejszym opracowaniu.

1) By odpowiedzieć na pytanie, czym jest sztuczne życie, wcześniej należy udzielić odpowiedzi na pytanie, czym w ogóle jest życie. Istnieją trzy wiodące poglądy dotyczące natury życia. Pierwszy pogląd utożsamia życie ze zbiorem własności, drugi postrzega życie jako proces metabolizmu, a trzeci jako ewolucję.

2) Przez Sztuczne Życie (*Artificial Life*, *AL*, *Alife*) rozumiemy interdyscyplinarny kierunek badań nad życiem takim, jakie znamy na Ziemi oraz życiem jeszcze nierozpoznanym, takim, jakim mogłoby być. W ten interdyscyplinarny obszar badań zaangażowani są eksperci z różnych dziedzin, od informatyki, biologii, fizyki, chemii i matematyki, po filozofię i sztukę.

3) Sztuczne Życie posiada korzenie intelektualne w starszych dyscyplinach, takich jak informatyka, cybernetyka, biologia, fizyka i matematyka oraz Sztuczna Inteligencja.

4) W literaturze spotykamy podział na: Słabe i Silne Sztuczne Życie. Zwolennicy Słabego AL postrzegają swoje programy komputerowe jako symulacje życia, zaś zwolennicy Silnego AL widzą w nich (potencjalnie) uosobienie życia.

5) Słaba wersja AL nie budzi kontrowersji wśród badaczy. Tego samego nie da się jednak powiedzieć o programie Silnego AL. Zdaniem wielu badaczy Silne AL podąża w złym kierunku, ponieważ oparte jest na niepoprawnych założeniach.

6) Główne zarzuty wysuwane przez przywołanych w niniejszym artykule współczesnych autorów pod adresem Silnego AL są następujące:

a) Mario Bunge i Martin Mahner:

– Podejście Silnego AL jest funkcjonalistyczne: to co się liczy, to odpowiednia organizacja. W efekcie, pojawiające się w kontekście Silnego AL pojęcie emergencji jest bez-tworzywowe: jest to pojęcie „emergencji z niczego”.

– Rzecznicy Silnego AL popełniają błąd podobny do błędu dualistów w odniesieniu do problemu psychofizycznego. Ci ostatni, oddzielając umysł od ciała, mówią o materialnej podstawie umysłu, jak gdyby ludzie byli „dwupiętrowi”. Zwolennicy Silnego AL czynią to samo w odniesieniu do życia. Dla nich życie zdaje się być niematerialną formą, „realizowaną” czy też „wcielaną” w pewne systemy materialne.

– Błędem ontologicznym rzeczników Silnego AL jest nierozróżnianie imitacji (czy symulacji) od rzeczy czy procesu imitowanego. Zwolennicy silnego AL albo zapominają znaczenia pojęcia „imitacja”, albo też mają dostęp do jakiejś nieznannej „cudownej” metafizyki, w której nie ma różnicy między wzorem i rzeczą wzorowaną.

– Technologom Silnego AL będzie niezmiernie trudno, a może wręcz niemożliwe wykazać, że odnieśli sukces w konstruowaniu prawdziwie alternatywnych form życia. O takich sztucznych systemach, jeśli wykazują one własności emer-

gentne inne niż te, znane z życia na Ziemi, można powiedzieć, że są tylko zadeklarowane jako ożywione, a nie odkryte jako ożywione.

b) Hans-Dieter Mutschler:

– Techniki Silnego AL są „metafizycznie szkodliwe”, gdy zastosujemy je do takich pojęć, jak ‘gen’, ‘populacja’, ‘selekcja’. Pojęcia te są wtedy włączone za pomocą funkcji *fitness*, zawierającej jakiś cel, w pewien realno-teleologiczny system, który zmienia jakościowo treść pojęć.

– Bezasadne jest kategoryczne negowanie różnicy pomiędzy tym, co ‘techniczne’ a tym, co ‘żywe’.

– Technice Silnego AL umyka moment spontaniczności, która cechuje świat bytów ożywionych.

c) Mark A. Bedau:

– Debata dotycząca stworzenia sztucznego życia obecnie toczy się pomimo braku zgody na temat tego, czym jest życie. Zgoda w kwestii natury życia sprawiłaby, iż łatwiej byłoby znaleźć odpowiedź na to pytanie.

– Komputerowa symulacja systemu żywego tworzy jedynie jego symboliczną reprezentację. Wewnętrzny ontologiczny status tej symbolicznej reprezentacji nie jest niczym więcej niż pewnym stanem elektronicznym znajdującym się wewnątrz komputera. Ta konstelacja elektronicznych stanów wydaje się być żywa jedynie, gdy nadamy jej odpowiednią interpretację.

– Motywacją dla Silnego AL jest funkcjonalistyczny pogląd na życie, zgodnie z którym życie dotyczy bardziej formy niż materii, stąd może być urzeczywistnione za pomocą wielu mediów, może nawet za pomocą odpowiednio zaprogramowanego sprzętu komputerowego.

– Stopniowe kwestionowanie granic pomiędzy organizmami żywymi i martwymi przedmiotami sztuczne życie może dać początek nowym perspektywom dotyczącym kwestii pogranicza życia.

– Debata dotycząca silnego sztucznego życia okraśli i doinformuje wiele innych powiązanych kwestii z dziedziny filozofii umysłu i sztucznej inteligencji.

d) Tim Taylor:

– Główną praktyczną barierą na drodze do stworzenia sztucznego życia jest bezkres życia w sferze biologicznej, zarówno w kontekście liczby cząsteczek tworzących biosferę, jak i miliardów lat trwania ewolucji.

– Nawet jeśli poszukiwanie sztucznego życia zakończy się porażką, próba ta może podkreślić pytania i odsłonić braki w naszej wiedzy, które dotychczas nie były widoczne lub nie wydawały się szczególnie istotne.

e) Maciej Komosiński:

– Główną trudność w akceptacji programu Silnego AL stwarza szowinizm węglowy, który jest bardzo silnie zakorzeniony w świadomości wielu badaczy; trudno jest wyjść poza ustalony schemat rozpoznawania fenomenu życia.

f) Arleta Piwowarczyk:

– Nie można wobec programu Silnego AL wyciągać zbyt pochopnych wniosków. To że coś jest sztuczne nie wyklucza od razu istnienia życia. Choć życie

znamy tylko w takiej formie, w jakiej występuje na Ziemi, i tylko w takiej postaci możemy je badać, nie można wykluczyć, że mogą istnieć inne formy „życia”.

Z zarysowanej w niniejszym opracowaniu, wciąż trwającej, dyskusji wokół zagadnienia sztucznego życia, jednego z kluczowych tematów filozofii biologii, wynika, że kontrowersje wśród badaczy wzbudza tylko Silna wersja Sztucznego Życia. Pomimo wielu wątpliwości, które dostrzegają w realizacji programu Silnego AL, większość z nich zauważa również pozytywne aspekty programu. Te wyważone stanowiska budzą szacunek i zapraszają do dyskusji nowych badaczy nad tym ważnym i wciąż budzącym powszechną ciekawość zagadnieniem.

### Streszczenie

Dwaj filozofujący przyrodnicy: australijsko-kanadyjski fizyk Mario Bunge i niemiecki biolog Martin Mahner w książce *Foundations of Biophilosophy* podkreślają, że w ciągu ostatnich kilku dekad filozofia biologii stopniowo wydobyła się z cienia filozofii fizyki, i stała się solidną, dobrze prosperującą filozoficzną subdyscypliną. Zdaniem autorów *Foundations of Biophilosophy* wciąż jest jednak wiele tematów podejmowanych przez tę młodą dziedzinę nauki, co do których nie ma wspólnego stanowiska wśród jej rzeczników. Jednym z takich bardzo kontrowersyjnych tematów jest zagadnienie Sztucznego Życia (*Artificial Life, AL, Alife*).

Przez Sztuczne Życie rozumiemy interdyscyplinarny kierunek badań nad życiem takim, jakie znamy na Ziemi oraz życiem jeszcze nierozpoznanym, takim, jakim mogłoby być. Pojęcie „sztuczne życie” zostało sformułowane przez Christophera Langtona. On też był inicjatorem pierwszej konferencji poświęconej Sztucznemu Życiu, która miała miejsce w Los Alamos w roku 1987. Sztuczne Życie posiada korzenie intelektualne w starszych dyscyplinach, takich jak informatyka, cybernetyka, biologia, fizyka i matematyka oraz Sztuczna Inteligencja. Od wielu lat w literaturze spotykamy podział na: Słabe [*Weak*] i Silne [*Strong*] Sztuczne Życie. Zwolennicy Słabego AL postrzegają swoje programy komputerowe jako symulacje życia, zaś zwolennicy Silnego AL widzą w nich (potencjalnie) uosobienie życia. Słaba wersja AL nie budzi kontrowersji wśród badaczy. Tego samego nie da się jednak powiedzieć o programie Silnego AL, wobec którego wielu badaczy wysuwa ostre zarzuty natury zarówno ontologicznej jak i epistemologicznej.

### Is Artificial Life Possible?

### Summary

Mario Bunge and Martin Mahner in the book *Foundations of Biophilosophy* point out that in the past few decades, the philosophy of biology has gradually moved from under the shadow of the philosophy of physics, and has become a strong, prosperous philosophical subdiscipline. According to the authors of *Foundations of Biophilosophy* there is, however, still a variety of topics covered by this young field of science on which its supporters share no common position. One of these highly controversial issues is Artificial Life (also: AL, Alife).

By Artificial Life we understand an interdisciplinary direction in research on life as we know it on Earth, and life still unrecognized, as it could be. The term „artificial life” was formulated by Christopher Langton. He was the initiator of the first conference on artificial life, which took place in Los Alamos in 1987. Artificial Life has its intellectual roots in older disciplines such as computer science, cybernetics, biology, physics and mathematics, as well as Artificial Intelligence. For many years in the literature we have found a distinction between Weak and Strong Artificial Life. Supporters of the Weak AL perceive their computer programs as simulations of life, whereas the advocates of Strong AL see them as a (potential) personification of life. The Weak version of AL is not controversial among the researchers. The same cannot be said, however, of the Strong AL program, against which most researchers put forward sharp allegations of both ontological and epistemological nature.



# KOMUNIKATY

PAWEŁ SZUPPE  
Warszawa

Studia Sandomierskie  
20 (2013), nr 2

## BIZANTYNIZM NIEMIECKI WEDŁUG HISTORIOZOFII FELIKSA KONECZNEGO

W ścisłym znaczeniu bizantyzm to objawy służalstwa i bezmyślnego formalizmu, którymi odznaczał się stosunek Kościoła do państwa w cesarstwie wschodnio-rzymskim oraz państwach wprowadzających tzw. kościoły narodowe, zgodnie z zasadą protestantyzmu: *cuius regio, illius religio* (czyja władza, tego religia). Kościół stał się instytucją państwową, zależną od panującego. Państwo dawało mu przywileje, zmuszając poddanych, by należeli do niego i prześladując innowierców. Urzędy rozstrzygały sprawy kościelne, a nawet kwestie dogmatyczne. Sprzymierzenie tronu z ołtarzem doprowadziło do ceremonialności, poddania się wyszukanej etykietce oraz sztywnego ustroju hierarchii państwowej. Bizantyzmem określa się też każdy objaw martwoty, pedanterii, bezmyślnej czci dla przeżytych form<sup>1</sup>.

Feliks Koneczny (1862-1949) jest przedstawicielem historiozofii, ukazującym dzieje historycznych cywilizacji we wzajemnych relacjach. Według jego definicji cywilizacja to „metoda ustroju życia zbiorowego”<sup>2</sup>, której istnienie warunkują społeczności pielęgnujące i kultywujące określone wzorce zachowań. Powstała na podłożu pewnej kultury, a rozszerzając się wydawała rozmaite odmiany, ale związane pokrewieństwem duchowym oraz wspólnotą interesów<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Bizantyzm*, w: S. Piekarski, *Prawdy i herezje. Encyklopedia wierzeń wszystkich ludów i czasów*, Warszawa 1930, s. 41; *Bizantyzm*, w: S. Olgebranda *Encyklopedia Powszechna*, t. 2, Warszawa 1898, s. 486; *Bizantyzm*, w: N. Lemaître, M.T. Quinson, V. Sot, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, Warszawa 1997, s. 41; *Bizantyzm*, w: *Ilustrowana Encyklopedia Powszechna A-M*, red. M.J. Wachtl, wyd. 2, Warszawa 1937, s. 68.

<sup>2</sup> F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa 1999, s. 12; F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, wyd. 2, Londyn 1985, s. 8; F. Koneczny, *Prawa dziejowe oraz dodatek Bizantyzm niemiecki*, Londyn 1982, s. 22; F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Gliwice 1998, s. 1.

<sup>3</sup> F. Koneczny, *Prawa...*, s. 24.

Tematyka cywilizacji mieści się w kulturowo-antropologicznej problematyce wartości. Charakterystyczne dla niej założenie o istnieniu wspólnego dla członków określonej zbiorowości społecznej systemu wartości wiąże się z upatrywaniem jego źródeł w kulturze danej społeczności. Według antropologicznego i etnologicznego punktu widzenia cywilizacja to forma kulturowa ściśle zespolona z określoną, zintegrowaną społecznie grupą o cechach wspólnotowych. Stanowi płaszczyznę nadrzędnych, kierowniczych idei, wzorców kulturowych i modeli postępowania. Jako konfiguracja harmonijnych komponentów wyraża etos życia zbiorowego<sup>4</sup>. Jest zespołem zwyczajów i obyczajów, elementem określonego ładu społecznego współżycia i współdziałania. Kojarzenie pojęcia cywilizacji z szeroko rozumianą obyczajowością, obejmującą obok zwyczaju także system prawa, instytucje, formy życia oraz wszystko, co dotyczy kształtowania relacji międzyludzkich, prowadzi do wniosku, że mamy do czynienia z kategorią społeczną, wyodrębnioną we wszystkich klasyfikacjach zjawisk kulturowych<sup>5</sup>.

W koncepcji F. Konecznego cywilizacja jest sumą komponentów, które pewnej grupie ludzkości są wspólne, a zarazem odróżniają ją od innych. To metoda ustroju życia zbiorowego, naczelny układ kulturowy i właściwy podmiot dziejów. W definicji tej mieści się całość istnienia wspólnotowego (etyka, nauka, sztuka, prawodawstwo, ekonomia, szkolnictwo, komunikacja)<sup>6</sup>.

F. Koneczny twierdzi, że cywilizacja w zasadniczej istocie jest niezmienna, pozostaje ustaloną i określoną „metodą” organizacji życia zbiorowego. Rozpatruje cywilizację jako historycznie uformowany, partykularny układ, obejmujący część kultury zespoloną w organiczną całość, dzięki opartej na zasadzie współmierności, harmonii poszczególnych składników i charakteryzujący się przewagą pewnych komponentów (idee, ideały). Tym sposobem powstaje względnie jednolity, integralny model życia wspólnotowego, oparty na określonych wzorcach wartości i normach działań społecznych oraz kształtujący indywidualne i zbiorowe zachowania ludzi<sup>7</sup>.

W historiozofii F. Konecznego stosunkowo dużo miejsca – oprócz cywilizacji łacińskiej – zajmuje cywilizacja bizantyńska, ze szczególną odmianą bizantynizmu niemieckiego. Cywilizacja ta nie stanowi jednolitego tworu, ale wielowiekowy zrost historyczny i państwowy. Jej źródła należy poszukiwać w orientalizmie hellenistycznym<sup>8</sup>. Rysem znamienym cywilizacji bizantyńskiej, której wiele pierwiastków wywodzi się ze spuścizny przedchrześcijańskiej cywilizacji Bliskiego Wschodu, a której wpływ widać w wielu społecznościach Europy, zwłaszcza w narodzie niemieckim, jest podwójna moralność, czyli rozdział między życiem osobistym a wspólnotowym. Cywilizacja ta nakazuje postępować w życiu prywatnym według zasad moralności chrześcijańskiej, natomiast nie uznaje etyki w poli-

---

<sup>4</sup> Z. Pucek, *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej (Na przykładzie poglądów F. Konecznego i F. Znanieckiego)*, Kraków 1990, s. 5-6.

<sup>5</sup> Tamże, s. 17-19.

<sup>6</sup> F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1996, s. 154.

<sup>7</sup> Z. Pucek, dz. cyt., s. 62, 66.

<sup>8</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 18, 61.

tyce i działalności kraju<sup>9</sup>. Stąd pochodzi nieograniczona władza sprawujących rządy oraz ideał państwa totalnego, czego skutkiem przemoc, przymus, supremacja sił fizycznych nad duchowymi, amoralność, zniewolenie, serwilizm (postawa uniżoności, służalstwo, płaszczenie się), monizm prawny, standaryzacja, jednostajność, stagnacja, aprioryzm, zanik możliwości rozwoju społeczeństwa, personalizmu, gromadność, mechanizm, cesaropapizm (podporządkowanie Kościoła państwu, duchowości materializmowi), etatyzm, degeneracja życia kulturalnego, biurokracyzm, totalitaryzm<sup>10</sup>.

Na przestrzeni wieków rozprzestrzenienie bizantynizmu jest tak wielkie, że wydaje on kilka kultur w różnych okresach historii. W IV-VI w. bizantynizuje się cała Europa zachodnia. Powtórna fala bizantyńskiej ekspansji przypada na X w. Wśród państw europejskich tylko Niemcy ulegają potężnemu wpływowi bizantynizmu, do tego stopnia, że powstaje osobna jego gałąź, kultura bizantyńsko-niemiecka czy też niemiecki rodzaj bizantynizmu<sup>11</sup>.

F. Koneczny ukazuje w dziejach punkty, przykłady, epoki, które sygnalizują przyjęcie zasad bizantyńskich przez naród niemiecki. Bizantynizm nie pokonuje jednak cywilizacji łacińskiej w Niemczech, ale współlistnieje z nią. Można powiedzieć, że życie prywatne Niemców pozostaje zachodnie i nie odróżnia się od egzystencji innych narodów cywilizacji łacińskiej. Natomiast ich życie publiczne jest skonstruowane w stylu bizantyńskim<sup>12</sup>. Panowanie Ottona I (912-973; książę Saksonii [936-961], król niemiecki [od 936], cesarz Świętego Cesarstwa Rzymskiego [962-973]) rozpoczyna się od urzędzenia dworu na sposób bizantyński, a kończy małżeństwem jego syna z cesarzową bizantyńską Teofano (Teofania; zm. 991), która stanowi ważny przełom w dziejach Niemiec i całego świata. Będąc żoną Ottona II (955-983; król niemiecki [od 961], cesarz Świętego Cesarstwa Rzymskiego [od 967], samodzielny władca [od 973]), a później nadzorując sprawy państwowe nieletniego Ottona III (980-1002; król niemiecki i cesarz Świętego Cesarstwa Rzymskiego [od 983])<sup>13</sup>, posiada znaczne wpływy polityczne. Wprowadza na Zachodzie przepych z ceremoniałem bizantyńskim. Otoczona gronem uczonych bi-

<sup>9</sup> Tamże, s. 14.

<sup>10</sup> F. Koneczny, *O ład...*, s. 24, 33, 55, 87-90, 117-122, 129, 137; F. Koneczny, *O wielości...*, s. 140, 262, 269, 293, 298-300, 309; F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 18-19, 221, 264, 295; F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska* (III), *Myśl Narodowa* 17 (1937), nr 15, s. 231; F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, *Przegląd Powszechny* 176 (1927), nr 526, s. 23-26; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 37, 41, 81, 101, 348-349; por. F. Koneczny, *Różne typy cywilizacji*, w: *Kultura i cywilizacja. Praca zbiorowa*, Lublin 1937, s. 133-135; F. Koneczny, *Państwo a metody życia zbiorowego*, *Myśl Narodowa* 10 (1930), nr 39, s. 606; F. Koneczny, *Rasa a cywilizacja*, *Tęcza* 3 (1929), z. 33, s. 3.

<sup>11</sup> F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 30-32; por. F. Koneczny, *O wielości...*, s. 269; F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska* (IV), MN 17 (1937), nr 17, s. 259; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 352; Z. Pucek, dz. cyt., s. 138.

<sup>12</sup> F. Koneczny, *O ład...*, s. 95.

<sup>13</sup> Faktycznie sprawuje rządy w imieniu syna (lata 983-991), a po jej śmierci regencję przejmuje babka Ottona III Adelajda, sprawując ją do osiągnięcia przez króla pełnoletności (994); *Britannica. Edycja Polska*, t. 30, Poznań 2002, s. 379-380.

zantińskich tworzy nowe środowisko kulturowe i polityczne. Odtąd dzieje Niemiec stają się areną ścierania pojęć bizantyńskich z łacińskimi (dualizm cywilizacyjny)<sup>14</sup>.

W historii Niemiec wyraźnie zarysowuje się słabość „Świętego Cesarstwa Rzymskiego Nacji Niemieckiej”, a także częste okresy bierności kulturalnej w życiu tego narodu, cywilizowanego na dwa sposoby. Stąd nieustanna walka dwóch prądów, osłabiająca społeczeństwo, póki jeden z nich nie weźmie przewagi nad drugim. Wpływy bizantyńskie działają w Niemczech tak mocno, że następuje wypaczenie idei cesarstwa zachodniego. Następcy Ottonów mianują i znoszą papieży, a w kraju biskupi stają się lennikami, wskutek wprowadzenia tzw. inwestytury świeckiej<sup>15</sup>.

W XVI w. Niemcy ogarnia rewolucja religijna, reformacja, u podstaw której znajduje się protestantyzm. Ruch ten opanowują księżęta, którym w zamian za protekcję przeciw Kościołowi przyznaje protestantyzm wielkie przywileje. Przewaga czynnika materialnego nad duchowym urasta w świecie protestanckim do tego stopnia, że powstają kościoły narodowe (*Landeskirchen*) pod przewodnictwem biskupa narodowego (*Landesfürst*). Prąd ten rozwija się przez zjazdy pastorów i wojny, przyznając panującemu prawo wydalania ze swego terytorium tych, którzy są innego wyznania niż książę. Władza państwowa decyduje o religii mieszkańców, według zasady *cuius regio, illius religio*, której skutki można dostrzec podczas wojny trzydziestoletniej. Tym sposobem religia znajduje się w rękach panującego, stając się służebnicą (niewolnicą) państwa<sup>16</sup>.

Całe życie kulturalne Niemiec opiera się na bizantyńskim ustroju społecznym. Obóz protestancki przenika obojętność religijna, synkretyzm (dowolna interpretacja tez religijnych) oraz pietyzm (etyka bez dogmatyki [lata 1780-1790]). Protestantyzm jest zależny od państwa, stanowiąc zorganizowany czynnik życia zbiorowego<sup>17</sup>. Jego następstwami w historii narodu niemieckiego są: przyznanie niezawisłości politycznej stanom Rzeszy i związane z tym prawo prowadzenia polityki zagranicznej bez oglądania się na cesarstwo; nadanie rządów władzy nad sumieniami obywateli; wzmocnienie bizantynizmu; mechanizacja społeczeństwa; zwol-

<sup>14</sup> F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 32-33; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 353; F. Koneczny, *Dwoistość Niemiec*, MN 10 (1930), nr 53, s. 799-800; F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska* (IV), MN 17 (1937), nr 17, s. 259.

<sup>15</sup> F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 34; F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska* (IV), MN 17 (1937), nr 17, s. 259; F. Koneczny, *Dwoistość Niemiec*, MN 10 (1930), nr 53, s. 800; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 178, 354; por. F. Koneczny, *O ład...*, s. 96.

<sup>16</sup> F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 36; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 42, 62, 81-82, 355; F. Koneczny, *Dwoistość Niemiec*, MN 10 (1930), nr 53, s. 800; por. F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska* (IV), MN 17 (1937), nr 17, s. 260; F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 306, 329; F. Koneczny, *O wielości...*, s. 263; F. Koneczny, *Protestantyzm...*, s. 22, 28.

<sup>17</sup> F. Koneczny, *Protestantyzm...*, s. 45; por. F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 329, 339.

nienie państwa od moralności; wprowadzenie absolutyzmu i wszechwładza państwa; powstanie etyki „autonomicznej”, czyli areligijnej; indyferentyzm religijny; neopoganizm<sup>18</sup>.

Wskutek długiej dominacji bizantynizmu Niemcy tracą zrozumienie nurtów prowadzących ku różnicowaniu. Zaczyna pojawiać się silny prąd centralizacyjny, zmierzający do jedności politycznej przez ujednostajnienie krajów niemieckich. Na czele tego kierunku stają Prusy. Uniwersalizm niemiecki to bezwzględne zapanowanie pruskiego stylu we wszystkich dziedzinach życia. Celem patriotyzmu niemieckiego staje się uczynienie z Niemiec rozszerzonego państwa pruskiego, opartego na przemocy, rabunku, ustawicznym deptaniu praw boskich i ludzkich<sup>19</sup>. Księstwo pruskie, jako spadkobierca, wysławia i odwołuje się do Krzyżaków (Zakon Rycerzy Najświętszej Maryi Panny), wykorzystujących religię dla celów politycznych i stanowiących w drugiej połowie XV w. fundament bizantynizmu niemieckiego<sup>20</sup>. Prusy są arcydziełem bizantynizmu. Nie istnieje tu wolność indywidualna, osobista, a całość życia społecznego funkcjonuje na podstawie zezwolenia i upoważnienia od państwa. Prusom zawdzięcza Europa powszechną służbę wojskową i militaryzm<sup>21</sup>. Największym geniuszem cywilizacji bizantyńskiej w Niemczech oraz zwolennikiem hegemonii pruskiej nad Europą jest Otto von Bismarck (1815-1898), który zręcznie kierując losami monarchii habsburskiej, przyznaje prusactwu wielką wartość cywilizacyjną, stawiając je za wzór<sup>22</sup>. To on głosi, że siła ma pierwszeństwo przed prawem. Uznaje podwójną moralność, inną dla życia publicznego, odmienną dla prywatnego. Jego rządy (*Kulturkampf*) stanowią szczyt bizantynizmu, a pruska statolatria i antykatolicyzm stają się warunkiem niemieckości<sup>23</sup>.

Duże znaczenie w podtrzymywaniu oraz propagowaniu bizantynizmu niemieckiego ma filozofia idealistyczna XVIII i XIX w. Wśród jej przedstawicieli należy wymienić I. Kanta (1724-1804), J.G. Fichte (1762-1814), G.F.W. Hegla (1770-1831), F.E.D. Schleiermachera (1768-1834), A. Schopenhauera (1788-1860), którzy w swoich dziełach wysławiają niemieckość (elementy świadomości narodowej są wprowadzeniem cywilizacji łacińskiej w bizantyńską)<sup>24</sup>, jako wzór do naślado-

<sup>18</sup> F. Koneczny, *Protestantyzm...*, s. 49; por. F. Koneczny, *Prawa...*, s. 178-180.

<sup>19</sup> F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 37-38; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 356, 358; F. Koneczny, *Dwoistość Niemiec*, MN 10 (1930), nr 53, s. 800.

<sup>20</sup> F. Koneczny, *Prawa...*, s. 207, 211; F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 38-39; F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 262, 271; F. Koneczny, *O ład...*, s. 96.

<sup>21</sup> F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 39, 43-44; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 359-360; por. F. Koneczny, *Dwoistość Niemiec*, MN 10 (1930), nr 53, s. 800; F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska* (IV), MN 17 (1937), nr 17, s. 260.

<sup>22</sup> F. Koneczny, *Prawa...*, s. 226-227, 363-364; por. F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 17.

<sup>23</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 364, 378-379.

<sup>24</sup> F. Koneczny, *Prawa...*, s. 207.

wania, ubóstwiają państwo (Prusy), które może wkraczać we wszelką dziedzinę ludzkiego życia oraz władcę, będącego wyrazicielem woli narodu, przypisując im misję dziejową wobec świata<sup>25</sup>.

Pod koniec XIX w. kultura bizantyńsko-niemiecka zaczyna upadać. Następuje rozkład protestantyzmu, a prusactwo przekształca się w nazizm, który przejmuje z cywilizacji żydowskiej całą ideologię i dostosowuje ją do roszczeń niemieckich<sup>26</sup>. W ten sposób powstaje twór, zwany bizantynizmem hitlerowskim, na czele którego staje Adolf Hitler (1889-1945). Ta skrajna forma bizantynizmu jest zlepkiem wypaczonych komponentów różnych cywilizacji: łacińskiej (narodowość), bizantyńskiej (aprioryzm, statolatRIA, antropolatRIA, monizm prawny [kontrola prawa prywatnego przez państwo, Kościół państwowy, ujednostajnienie, gromadność, zastój, zwyrodnienie życia duchowego, amoralność, biurokracja, serwilizm, totalitaryzm]<sup>27</sup>, turańskiej (organizacja społeczeństwa w przymus militarny)<sup>28</sup> i żydowskiej (idea mesjanizmu)<sup>29</sup>. W bizantynizmie nazistowskim ważne miejsce zajmuje szowinizm, nacjonalizm, rasizm, antysemityzm, okultyzm, mistycyzm wschodnie, neopoganizm, krytyka ortodoksyjnego chrześcijaństwa (zastąpienie chrześcijaństwem niemieckim czy też chrześcijaństwem pozytywnym, bezkonfesyjnym), subiektywizm i irracjonalizm. Hitleryzm jest dokończeniem pruskiego zwycięstwa nad duszą niemiecką<sup>30</sup>.

Cała historia Niemiec to nieustanne ścieranie się różnych komponentów cywilizacyjnych. Reprezentantami cywilizacji bizantyńskiej w tym państwie są: niemieckie dynastie carskie (do połowy XIII w.), Zakon Krzyżacki, a po nim Prusy<sup>31</sup>. Cywilizacja ta staje w Niemczech na poziomie znacznie wyższym niż za najlepszych czasów w samym Bizancjum<sup>32</sup>. Do czasów współczesnych jest ona żywa, aktywna, pełna ekspansji i propagandy<sup>33</sup>. Tajemnica jej sukcesu leży w sile oddziaływania na życie społeczne oraz zdolności ekspansji i znajdowania sobie nowych obszarów wpływu<sup>34</sup>. Niemiec ma podwójną osobowość, a co za tym idzie także moralność. Prywatnie, indywidualnie jest kimś innym niż publicznie, tzn. spokojny staje się agresywnym, solidny – zbrodniarzem, sympatyczny – brutalnym, ponieważ przechodzi z cywilizacji łacińskiej do bizantyńskiej metody ustroju życia zbiorowego<sup>35</sup>.

<sup>25</sup> Por. F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 354-355, 358-359; F. Koneczny, *Dwoistość Niemiec*, MN 10 (1930), nr 53, s. 260; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 358.

<sup>26</sup> F. Koneczny, *Prawa...*, s. 208.

<sup>27</sup> F. Koneczny, *O ład...*, s. 88-90, 117-122; F. Koneczny, *O wielości...*, s. 309.

<sup>28</sup> F. Koneczny, *Prawa...*, s. 350.

<sup>29</sup> Por. F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 394, 396.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 367, 371-374, 379, 386-387, 394-400; P. Szuppe, *Nazistowski mistycyzm w polskojęzycznej literaturze przedmiotu*, Warszawa 2005, s. 9, 104.

<sup>31</sup> F. Koneczny, *Prawa...*, s. 328.

<sup>32</sup> Tamże, s. 359; F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 43.

<sup>33</sup> F. Koneczny, *Prawa...*, s. 351.

<sup>34</sup> Z. Pucek, dz. cyt., s. 142.

<sup>35</sup> F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, PP 176 (1927), nr 526, s. 44; F. Koneczny, *Prawa...*, s. 360.

F. Koneczny określa cywilizację bizantyńską jako rezultat dziejowego kompromisu wątków greckich, rzymskich i orientalnych. Według niego cywilizacja to izolowany system historyczny o niezależnym pochodzeniu, odrębny w punkcie genezy, trwania i rozwoju, stanowiący niezbędny układ odniesienia, który warunkuje zrozumienie własnego społeczeństwa i innych ludzi<sup>36</sup>.

### Streszczenie

Artykuł przedstawia niezwykle złożone zjawisko bizantynizmu niemieckiego rozpatrywanego z punktu widzenia historiozofii Feliksa Konecznego. Bizantyzm to sprzymierzenie tronu z ołtarzem, co w konsekwencji prowadzi do ceremonialności, poddania się wyszukanej etykietce oraz sztywnego ustroju hierarchii państwowej. Stanowi objaw martwoty, pedanterii, bezmyślnej czci dla przeżytych form. Tego rodzaju fenomen szczególnie dobrze widać na przykładzie historii Niemiec.

F. Koneczny ukazuje w dziejach punkty, przykłady, epoki, które sygnalizują przyjęcie zasad bizantyńskich przez naród niemiecki. Panowanie Ottona I, małżeństwo jego syna z cesarzową bizantyńską Teofano (Teofanią), historia Zakonu Krzyżackiego, rewolucja religijna (reformacja – XVI w.), wpływ protestantyzmu na społeczeństwo, dominacja pruskiego stylu życia (statolatria, antykatolicyzm), filozofia idealistyczna XVIII i XIX w. (I. Kant, J.G. Fichte, G.F.W. Hegel, F.E.D. Schleiermacher, A. Schopenhauer) są najważniejszymi komponentami bizantynizmu niemieckiego. Pod koniec XIX w. następuje rozkład protestantyzmu, a prusactwo przekształca się w nazizm, czego efektem jest bizantyzm hitlerowski. Jego podstawowymi elementami stają się: szowinizm, nacjonalizm, rasizm, antysemityzm, okultyzm, mistycyzm wschodnie, neopoganizm, krytyka ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Hitleryzm to dokończenie pruskiego zwycięstwa nad duszą niemiecką.

F. Koneczny twierdzi, że cywilizacja bizantyńska w Niemczech jest wciąż żywa, aktywna, pełna ekspansji i propagandy. Tajemnica jej sukcesu leży w sile oddziaływania na życie społeczne oraz zdolności ekspansji i znajdowania sobie nowych obszarów wpływu. Wpływ bizantynizmu wyraźnie zaznacza się w podwójnej osobowości i moralności Niemców. Prywatnie, indywidualnie są inni niż publicznie, tzn. spokojni stają się agresywnymi, solidni – zbrodniarzami, sympatyczni – brutalnymi.

### German Byzantinism in Feliks Koneczny's historiosophy

### Summary

The article presents an extremely complex phenomenon of German Byzantinism as seen in the historiosophy of Feliks Koneczny. The term Byzantinism refers to the alliance of the throne with the altar, which in consequence leads to ceremoniality, complying with sophisticated rules of etiquette, and a rigid structure of a national hierarchy. It constitutes a manifestation of lifelessness, pedantry, mindless reverence for outdated forms. A good example of this kind of phenomenon can be seen in the history of Germany.

---

<sup>36</sup> Z. Pucek, dz. cyt., s. 168.

F. Koneczny enumerates examples, points and periods in the history of mankind that indicate the appropriation of Byzantine principles by the German nation. The reign of Otto I, the marriage of his son to a Byzantine empress Theophanu (Theophania), the history of the Order of Teutonic Knights, religious revolution (Reformation – 16<sup>th</sup> century), the influence of Protestantism on society, the dominance of a Prussian lifestyle (statolatry, anti-Catholicism), idealistic philosophy of 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century (I. Kant, J.G. Fichte, G.F.W. Hegel, F.E.D. Schleiermacher, A. Schopenhauer) are the most important components of German Byzantinism. At the end 19<sup>th</sup> c. Protestantism began to disintegrate and the Prussians are transformed into Nazis, which results in Nazi Byzantinism. Chauvinism, nationalism, racism, anti-Semitism, occultism, Eastern mysticisms, Neopaganism, and criticism of the orthodox Christianity constitute its fundamental elements. Nazism concludes the Prussian victory over the German soul.

F. Koneczny claims that Byzantine civilization in Germany is still alive, active, and characterized by expansion and propaganda. The secret of its success lies in the impact it has on social life, and its ability to expand and find new areas of influence. The influence of Byzantinism can be clearly seen in the double personality and morality the Germans exhibit. Individually and in private they are different than in public, that is the calm ones become aggressive, those reliable – become criminals, the nice ones – brutal.



# MATERIAŁY

Studia Sandomierskie  
20 (2013), nr 2

## **SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU w roku akademickim 2012/2013**

Rok akademicki, który minął, Wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu przeżywała w łączności z Kościołem powszechnym, dziękując za posługę papieża Benedykta XVI i włączając się w nurt modlitwy w intencji ojca św. Franciszka.

### **1. Kadra wychowawczo-naukowa**

Pracą formacyjną w minionym roku akademickim kierował zarząd, w skład którego wchodził: rektor – ks. dr Jan Biedroń, wicerektor – ks. dr Waldemar Olech, prefekt – ks. dr Witold Płaza. Nad formacją duchową czuwali ojcowie duchowni: ks. mgr Mariusz Piotrowski i ks. dr Grzegorz Kasprzycki. Funkcję dyrektora administracyjnego pełnił ks. mgr Dominik Bucki, a posługę dyrektora Biblioteki Diecezjalnej ks. mgr lic. Andrzej Jakóbczak.

Wykładowcami byli: ks. dr Jan Biedroń, ks. mgr Leszek Chamerski, ks. dr Jerzy Dąbek, mgr Tomasz Dzieciuch, ks. dr Waldemar Gałązka, ks. dr Kazimierz Hara, ks. dr Roman Janiec, ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL, ks. dr Grzegorz Kasprzycki, ks. dr Krzysztof Kida, S. dr Maria Konopka, ks. dr Adam Kończak, ks. dr Marek Kozera, ks. dr Bogdan Krempa, ks. dr Bogdan Król, ks. dr Janusz Kucz, ks. dr Rafał Kułaga, ks. dr Marek Kumór, ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Jacek Łapiński, ks. dr Jacek Marchewka, ks. dr Tomasz Moskal, ks. dr Waldemar Olech, ks. mgr Mariusz Piotrowski, ks. dr Witold Płaza, mgr Zbigniew Powęska, ks. dr Sylwester Serafin, ks. dr hab. Roman B. Sieroń, prof. KUL, ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, ks. dr Kazimierz Skawiński, p. dr Michał Wyrostkiewicz, ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek, ks. mgr lic. Andrzej Szymański, dr Anna Tunia, mgr Krzysztof Urbański, dr Beata Skrzydlewska.

Ojców duchownych w sprawowaniu sakramentu pokuty wspierali swoją posługą ks. mgr Ryszard Nowakowski, o. mgr Wojciech Krok OP oraz ks. Czesław Przewłocki.

## 2. Formacja seminaryjna

### a) Formacja ludzka

Formacja ludzka, realizowana była zarówno przez indywidualne rozmowy, jak i spotkania wychowawców z poszczególnymi rocznikami alumnów, a także spotkania rektora i pozostałych księży z zarządu z całym alumnatem. Jej celem było kształtowanie postaw i osobowości przyszłych kapłanów. Wskazywano więc na potrzebę ciągłej pracy nad sobą po to, by wypracować m.in. takie cechy osobowości jak: prawość, prawdę, wzajemny szacunek. Alumni uczestniczyli też w życiu kulturalnym, biorąc udział w różnych sympozjach, spotkaniach i innych tym podobnych wydarzeniach.

### b) Formacja duchowa

Podstawą tej formacji były codzienne ćwiczenia duchowe w kaplicy seminaryjnej, skoncentrowane wokół Eucharystii oraz indywidualna praca z ojcami duchowymi. W rytm życia duchowego naszej wspólnoty wplatały się dni skupienia oraz rekolekcje. Poszczególne roczniki miały swoje wakacyjne dni skupienia. Odbywały się one również w czasie roku akademickiego, a prowadzili je: ojciec duchowny – ks. dr Grzegorz Kasprzycki, ks. prał. Czesław Przewłocki, ks. Marian Królikowski z diecezji kieleckiej, ks. Wiesław Kondratowicz z diecezji kaliskiej oraz ks. prał. Stanisław Bar.

Szczególnym czasem dla alumnów były rekolekcje. Jesiennym ćwiczeniom rekolekcyjnym trwającym od 23 do 27 X 2012 r., przewodniczył ks. dr Sławomir Wasilewski, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu. Rekolekcje wielkopostne wygłosił w dniach od 12 do 16 II 2013 r., ks. dr hab. Adam Rybicki z diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej, pracownik Instytutu Teologii Duchowości KUL. Oddzielne rekolekcje przeżywali alumni roku piątego przed przyjęciem święceń diakonatu oraz roku szóstego przed święceniami prezbiteratu.

Swoistymi rekolekcjami dla naszej wspólnoty są też pielgrzymki wraz z biskupem ordynariuszem na rozpoczęcie i zakończenie roku akademickiego. W dn. od 27 do 28 X 2012 r. udaliśmy się do Sanktuarium Matki Bożej w Lewoczy. Natomiast 16 VI 2013 r. wspólnota seminaryjna wzięła udział w uroczystej Eucharystii pod przewodnictwem ks. kard. Stanisława Dziwisza, metropolity krakowskiego, połączonej z aktem ogłoszenia bazyliką mniejszą kościoła pw. Trójcy Świętej na Świętym Krzyżu.

Formacji duchowej służył także udział alumnów w celebracjach liturgicznych w sandomierskiej bazylice katedralnej. I tak:

- 28 września alumni wraz z księżmi przełożonymi modlili się w intencji biskupa seniora Wacława Świerżawskiego
- 11 października uroczystą Mszą świętą pod przewodnictwem ks. bpa Krzysztofa Nitkiewicza zainaugurowano w diecezji Rok Wiary.
- tradycyjnie, 2 listopada rodzina seminaryjna, modliła się za zmarłych biskupów, kapłanów i osoby konsekrowane
- dn. 3 XI 2012 r. w katedrze sandomierskiej pod przewodnictwem bpa Krzysztofa Nitkiewicza oraz bpa Jana Sobiło i bpa Edwarda Frankowskiego odbył się Diecezjalny Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów

- 28 III 2013 r. wspólnota seminaryjna uczestniczyła wraz z kapłanami naszej diecezji we Mszy Świętej Krzyżma, której przewodniczył bp Krzysztof Nitkiewicz
- 13 IV 2013 r., liturgią sprawowaną w katedrze sandomierskiej w obrządku rusińskim pod przewodnictwem bp M. Sasika rozpoczęła się konferencja Wokół Chrześcijańskiego Wschodu
- 1 czerwca odbyły się uroczystości ku czci bł. Czesława z okazji 300-lecia jego beatyfikacji. Mszę świętą w bazylice katedralnej sprawował bp Edward Frankowski.

Najważniejszymi jednak wydarzeniami dla wspólnoty seminaryjnej były święcenia kapłańskie. 11 V 2013 r. w kościele pw. św. Barbary w Tarnobrzegu, z rąk bpa Edwarda Frankowskiego, 8 alumnów piątego roku przyjęło, święcenia diakonatu, natomiast bp ordynariusz Krzysztof Nitkiewicz 19 czerwca, włączył do grona prezbiterów 13 diakonów.

Miejscem duchowego formowania alumnów był też kościół seminaryjny pw. św. Michała Archanioła. Dn. 29 września przeżywaliśmy uroczystości odpustowe. Sumie przewodniczył ks. Marek Flis, proboszcz parafii Matki Bożej Królowej Polski w Sandomierzu, natomiast homilię wygłosił dyrektor administracyjny ks. Dominik Bucki. 8 X 2012 r. Mszą świętą sprawowaną w kościele seminaryjnym pod przewodnictwem biskupa ordynariusza w asyście bpa Edwarda Frankowskiego, zainaugurowano 193. rok akademicki.

14 X 2012 r. Mszą świętą pod przewodnictwem ks. rektora Jana Biedronia został zainaugurowany Rok Wiary w kościele św. Michała Archanioła. Również w świątyni seminaryjnej 28 października biskup Edward Frankowski poświęcił strój duchowny 11 alumnom, a także włączył do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu alumnów piątego roku.

Bp Edward Frankowski, w kościele seminaryjnym udzielił 16 II 2013 r. posług lektoratu alumnom rocznika trzeciego i akolitu alumnom rocznika czwartego.

Dzień 23 V 2013 r. swoiście wpisał się w formację duchową alumnów z powodu sprawowanej w kościele seminaryjnym Mszy świętej w dniu nowego święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana.

Wydarzeniem, które corocznie wpisuje się w życie Sandomierza, są obchody ku czci bł. Wincentego Kadłubka – patrona miasta. W uroczystości odbywające się w dniach od 13 do 14 X 2012 r., którym przewodniczył bp Edward Frankowski, czynnie włączyło się Wyższe Seminarium Duchowne.

W uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny 8 XII 2012 roku wspólnota seminaryjna obchodziła swoje doroczne święto patronalne. Do tego wydarzenia alumni przygotowywali się przez nowennę oraz triduum z konferencjami głoszonymi przez wykładowców seminaryjnych: ks. mgr Leszka Chamerskiego, ks. dra Jacka Marchewkę i ks. prał. Czesława Przewłockiego.

Do ważnych wydarzeń minionego roku akademickiego, trzeba również zaliczyć jubileusz 25-lecia kapłaństwa ks. rektora Jana Biedronia, który odbył się 20 VI 2013 r. Uroczystościom przewodniczył biskup ordynariusz Krzysztof Nitkiewicz w obecności bpa Edwarda Frankowskiego wraz z kapłanami świętującymi srebrny jubileusz.

## c) Formacja intelektualna

Ta formacja widoczna była przede wszystkim przez systematyczną pracę na wykładach i ćwiczeniach prowadzonych w ramach „*ratio studiorum*”. Oprócz tego alumni mieli okazję rozwijać swoje zainteresowania naukowe, biorąc udział w różnych sympozjach. Wszyscy klerycy uczestniczyli w następujących sympozjach:

– 8 listopada – *Dlaczego Rok Wiary?* – prelekcja wygłoszona przez nuncjusza apostolskiego w Polsce abp Celestino Migliore, w auli im. Kard. Stefana Wyszyńskiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, w której hierarcha przedstawił współczesne trudności w wierze, jak i starał się ukazać konkretne rozwiązania, by Rok Wiary stał się czasem pogłębienia więzi z Bogiem.

– 11 stycznia – o relacjach dwu społeczności: judaistycznej i chrześcijańskiej z perspektywy historii, czasu, kultury i sztuki dyskutowano podczas międzynarodowego sympozjum w Sandomierzu. Wykład *Stosunki chrześcijańsko-żydowskie z perspektywy historii i czasu* wygłosiła prof. Magda Teter z Wesleyan University w USA. Konferencję *Żyd, jako symbol i świadek w średniowiecznej sztuce chrześcijańskiej* przedstawiła prof. Sara Lepton, SUNY Story Book w New York. Wykład prof. Feliksa Kiryka z Krakowa nosił tytuł *Ks. Stefan Żuchowski (1666-1715)*. Ostatnią prelekcję wygłosiła Urszula Stępień z Sandomierza pod tytułem *Zagadnienia autorstwa i chronologia powstania Martyrologium sandomierskiego w świetle archiwów kapitulnych*.

– 13 kwietnia – *Wokół Chrześcijańskiego Wschodu*. Podjęto tematykę związaną z kościołem rusińskim. Pierwszy wykład wygłosił biskup pomocniczy diecezji mukaczewskiej, Nił Łuszczak OFM, który przedstawił temat: *Historia – terażniejszość Kościoła rusińskiego*. Następny wykład nt. *Elementy Prawa Wschodniego w duszpasterstwie Kościoła łacińskiego* przedstawiła dr hab. Urszula Nowicka.

W formację intelektualną wpisują się także wykłady w ramach uroczystej inauguracji roku akademickiego, sympozjum poświęcone osobie sługi Bożego ks. Wincentego Granata oraz akademii ku czci św. Tomasza z Aquinu. Inauguracja roku akademickiego 2012/2013, odbyła się 8 X 2012 r. Wykład inauguracyjny *Duch liturgii Kościoła, odpowiedział na kryzys wiary współczesnego człowieka* wygłosił ks. dr Dariusz Skrok, wykładowca radomskiego seminarium.

13 października w kościele pw. św. Michała odbyła się sesja naukowa o sandomierskim patronie. Sesję poprowadził ks. dr Czesław Murawski. Prof. Feliks Kiryk przedstawił referat *Tło intelektualno-społeczne Europy w czasie bł. Wincentego Kadłubka*. Ks. Waldemar Gałązka przedstawił temat: *Geneza kapituł i stanowisko prepozyta*. Gościem specjalnym był Czesław Ryszka, autor książki o życiu i działalności bł. Wincentego pt.: *Nauczyciel miłości Ojczyzny. Rzecz o bł. Wincentym Kadłubku*.

11 XII 2012 r. odbyło się w gmachu seminarium sympozjum poświęcone słudze Bożemu Ks. Wincentemu Granatowi. Prowadził je ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec – postulator procesu ks. Granata. Spotkanie rozpoczął montaż słowno-muzyczny *Świadek wiary* w wykonaniu młodzieży z Gimnazjum i Liceum Katolickiego w Sandomierzu według scenariusza s. dr Haliny Szumił. Referat wygłosił ks. dr Tomasz Serwin z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nt. *Personalistyczna koncepcja Eucharystii wg ks. Wincentego Granata*.

Akademia poświęcona św. Tomaszowi miała miejsce 28 I 2013 r. Sesja naukowa przebiegała pod hasłem: *Panie, przymnóż nam wiarę*. Wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz seminarium sandomierskiego ks. dr hab. Jacek Łapiński poprowadził wykład: *Filozofia informacji – nowa Philo-sophia prima?*

Ważnymi wydarzeniami, wpisanymi w przeżywany w całym Kościele Roku Wiary były konwersatoria wiary, odbywające się w poszczególnych kościołach Sandomierza. Zwieńczeniem formacji naukowej w ramach studiów teologiczno-filozoficznych była obrona prac magisterskich. Dnia 6 VI 2013 r. czternastu diakonów obroniło w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II swoje prace magisterskie, pośród których trzech otrzymało wyróżnienia.

#### d) Formacja duszpasterska

Formacja duszpasterska odbywała się zarówno podczas praktyk wakacyjnych, jak i przez różnego rodzaju działania podczas roku akademickiego. Podobnie jak w latach poprzednich, alumni na wakacjach w ramach formacji duszpasterskiej pełnili następujące posługi:

- po I i II roku, funkcję przewodnika w bazylice katedralnej, kościele seminaryjnym pw. św. Michała Archanioła oraz Muzeum Diecezjalnym
- po roku III – obowiązki animatora podczas oaz wakacyjnych
- po roku IV czynnie uczestniczyli w obozie Caritas
- diakoni po roku V brali udział w Pieszej Pielgrzymce Ziemi Sandomierskiej na Jasną Górę

Do praktyk duszpasterskich należy także czynny udział alumnów w czasie odbywającego się w Ostrowcu Świętokrzyskim Diecezjalnego Spotkania Młodych w dniach od 14 do 16 IX 2012 r., w którym to spotkaniu uczestniczyło blisko 3,5 tys. młodzieży z całej diecezji.

19 XI 2012 r. wspólnota seminaryjna wzięła udział w uroczystej Eucharystii sprawowanej w kościele pw. Narodzenia św. Jana Chrzciciela w Zawichoście pod przewodnictwem bpa Krzysztofa Nitkiewicza oraz bpa Edwarda Frankowskiego, podczas której został odczytany dekret Stolicy Apostolskiej ogłaszający bł. Salomeę patronką miasta Zawichostu.

3 II 2013 r. w Hucie Komorowskiej w ramach obchodzonego w diecezji sandomierskiej Roku kard. Adama Kozłowieckiego przedstawiciele wspólnoty seminaryjnej z ks. rektorem Janem Biedroniem i dyrektorem administracyjnym ks. Dominikiem Buckim, wzięli udział w otwarciu wystawy stałej poświęconej życiu i działalności wielkiego misjonarza.

Ważną inicjatywą księdza biskupa Krzysztofa Nitkiewicza są rekolekcje dla maturzystów. Alumni byli obecni zarówno na tych, które odbyły się w dniach od 27 do 29 XII 2012 r. w Domu Rekolekcyjnym „Quo Vadis”, jak również gościli licealistów z terenu diecezji w Wyższym Seminarium Duchownym w dniach od 12 do 14 IV 2013 r. W rekolekcjach wzięło w nich udział ponad 60 młodych ludzi, pragnących na modlitwie, słuchaniu słowa Bożego, rozmowie z moderatorami oraz klerykami rozeznawać swoje powołanie. Ponadto alumni V roku i diakoni spotykali się z młodzieżą klas maturalnych w szkołach całej diecezji.

Formą działalności duszpasterskiej były też wizyty alumnów w parafiach w ramach kwesty cmentarnej 1 XI 2012 r. oraz wizyty we wszystkich parafiach diecezji odbywające się w dniach: 21 października, 18 listopada, 2 grudnia, 7 i 21 kwietnia. Pogłębianiu więzi z wiernymi służyły także spotkania opłatkowe z członkami Parafialnych Kół Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu.

W minionym roku akademickim alumni podejmowali również posługę w kaplicy Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu podczas nabożeństw różańcowych i majowych, a także posługę szafarza Najświętszego Sakramentu w sandomierskim szpitalu.

Zwyczajną formą praktyki duszpasterskiej była codzienna posługa alumnów w kościele seminaryjnym. Oprócz tego w poprzednim roku w naszym kościele odbyły się dwa koncerty kleryckiego chóru pod kierownictwem ks. mgr Leszka Chamerskiego. 24 listopada miał miejsce Wieczór Cecyliński, podczas którego kościół seminaryjny stał się miejscem inscenizacji słowno-muzycznej ku czci patronki muzyki kościelnej. 12 stycznia natomiast chór klerycki przygotował wieczór koled.

Jak co roku 1 maja bramy naszej *Alma Mater* zostały otwarte dla przyjaciół i sympatyków Seminarium. W 2013 r. w XIII Dniu Otwartej Furty wzięło udział około 6 tys. osób. Podobne wydarzenie miało miejsce 28 marca, kiedy to w Wielki Czwartek po Mszy Krzyżma św. alumni gościli w murach seminaryjnych liturgiczną służbę ołtarza i scholę. Takie spotkania są dla alumnów doskonałą okazją do sprawdzenia w praktyce swoich umiejętności nawiązywania kontaktu z wiernymi oraz nauką organizacji tego typu imprez w przyszłości.

### **3. Sprawy administracyjno-gospodarcze**

Budynek Wyższego Seminarium Duchownego należy do wyróżniających się zabytków Sandomierza, sięga swymi początkami XVII wieku. Utrzymanie gmachu w odpowiednim stanie wymaga wielkiego nakładu pracy oraz środków. Wspólnota seminaryjna dokładała wszelkich starań, aby dom seminaryjny odnawiać i konserwować po to, by wyglądał okazale. Na początku roku akademickiego poświęcona została elewacja zewnętrzna budynku. Gruntownemu remontowi został poddany refektarz profesorki, natomiast refektarz klerycki oraz jedna z sal wykładowych zostały odmalowane. Przygotowano budynek Nazaret do rozpoczęcia roku propedeutycznego. Ponadto wykonywano prace bieżące konieczne dla funkcjonowania budynku. Trudną rzeczą jest ująć nawet w sposób kronikarski wszystkie podjęte wysiłki i zrealizowane przedsięwzięcia zapisane codziennym życiem wspólnoty.

W pierwszych dniach nowego roku akademickiego – patrząc na Maryję, która najpełniej odpowiedziała na wezwanie Boże – zwracamy się do Wszechmogącego z nadzieją, że czas który jest nam dany zostanie dobrze wykorzystany na większą chwałę Stwórcy i dla zbawienia ludzi. Pracą wykonaną w ciągu całego roku akademickiego 2012/2013 w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu w trwającym Roku Wiary niech Bóg będzie uwielbiony!

Ks. dr Jan Biedroń  
Rektor

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH OBRONIONYCH  
w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II  
przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu  
w 2013 roku**

1. Dk. Cieśla Piotr, *Geneza i przejawy kultu błogosławionego Sadoka i 48 Towarzyszy*, promotor: ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL; ss. 155.
2. Dk. Dymora Łukasz, *Rady ewangeliczne w nauczaniu Biskupa Wacława Świerżawskiego (1992-2002)*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL; ss. 103.
3. Dk. Dziurdź Kamil, *Uroczystości koronacyjne cudownego obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Leżajsku i ich wpływ na rozwój kultu maryjnego*, promotor: ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL; ss. 202.
4. Dk. Gorczyca Mariusz, *Współczesne eksperymenty medyczne – wybrane problemy teologiczne (obszar inżynierii genetycznej i eugeniki)*, promotor: ks. dr hab. Jacek Łapiński, ss. 109.
5. Dk. Kozieł Mateusz, *Interpretacja problemów eschatologicznych w pismach qumrańskich*, promotor: ks. dr Adam Kończak, ss. 97.
6. Dk. Kusiak Rafał, *Aretologiczna droga do kontemplacji Boga w ujęciu Ewagriusza z Pontu*, promotor: ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL; ss. 153.
7. Dk. Majowicz Tomasz, *Kult Maryi w życiu i nauczaniu Biskupa Piotra Gołębiowskiego*, promotor: ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL; ss. 117.
8. Dk. Popiak Łukasz, *Teologiczno-moralna problematyka kary śmierci na podstawie wybranej literatury posoborowej*, promotor: ks. dr Waldemar Olech, ss. 98.
9. Dk. Powęska Michał, *Nauka Jezusa o „prawdziwym chlebie z nieba” (J 6, 22-59)*, promotor: ks. dr Adam Kończak, ss. 130.
10. Dk. Raczak Jarosław, *Działania Służby Bezpieczeństwa wobec tworzenia parafii pw. Matki Bożej Różańcowej w Rzeszowie w latach 1973-1980*, promotor: ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek, ss. 191.
11. Dk. Szypuła Damian, *Problematyka bioetyczno-moralna badań nad komórkami macierzystymi*, promotor: ks. dr Waldemar Olech, ss. 91.

12. Dk. Świeboda Marcin, *Źródła przepowiadania w nauczaniu księdza biskupa Edwarda Frankowskiego*, promotor: ks. dr Krzysztof Kida, ss. 115.
13. Dk. Wodka Dariusz, *Rola świątyni w życiu Izraela według autora Psalmu 73*, promotor: ks. dr Adam Kończak, ss. 96.
14. Dk. Zając Wojciech, *Usuwanie krzyży ze szkół w województwie rzeszowskim w 1958 roku*, promotor: ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek, ss. 165.



## SESJA POŚWIĘCONA BŁ. WINCENTEMU KADŁUBKOWI Sandomierz, 12 X 2013 r.

Mistrz Wincenty później zwany Kadłubkiem występował w źródłach od roku 1189 (*Vincentius magister*). Przypuszczalnie około 1194 r. został prepozytem kolegiaty Najświętszej Marii Panny w Sandomierzu. W latach 1208-1218 był biskupem w Krakowie. Sprawując tę funkcję Wincenty aktywnie uczestniczył w życiu politycznym i kościelnym kraju – w 1215 r. w Soborze Laterańskim IV. Ostatnie lata życia spędził w klasztorze cystersów w Jędrzejowie, gdzie zmarł 8 III 1223 r. Po śmierci cieszył się lokalnym kultem, który został zatwierdzony 18 II 1764 r. przez papieża Klemensa XIII. Wiadomo o kilku jego nadaniach i darowiznach na rzecz instytucji kościelnych, głównie cystersów. Napisał kronikę, która pozostaje najważniejszym jego tytułem do chwały i zasadniczym, związanym z osobą Wincentego, przedmiotem dociekań historiografii. *Kronika polska* budzi niezwykle zainteresowanie w nauce nie tylko jako dzieło pierwszego kronikarza Polaka i jako podstawowe źródło do dziejów naszego kraju w wieku XII. Uczeni, przedstawiciele szeregu dyscyplin humanistycznych, odkrywają w niej przede wszystkim świadectwo wielostronnego uczestnictwa polskich elit w średniowiecznej kulturze europejskiej okresu tzw. „renesansu XII wieku”.

Obchody ku czci bł. Wincentego Kadłubka patrona miasta i diecezji sandomierskiej trwały w dniach 12-13 X 2013 r. W pierwszym dniu uroczystości odbyły się nabożeństwa w bazylice katedralnej, sesja naukowa oraz koncert „Myśleć sercem” na Zamku Królewskim. W kościele pw. św. Michała w Sandomierzu zorganizowano dwa okolicznościowe wykłady otwarte. Pierwszy z nich pt. *Mistrz Wincenty Kadłubek na tle swojej epoki* wygłosił prof. dr hab. Feliks Kiryk. Drugi odczyt przedstawił dr Artur Lis nt. *Błogosławiony Wincenty Kadłubek w świetle współczesnych badań*. W niezwykle erudycyjnym wykładzie profesor Feliks Kiryk przedstawił słuchaczom sytuację przelomu XII i XIII wieku, a więc czasy, w których żył Wincenty Kadłubek. Uczony zwrócił szczególną uwagę na wiele pytań, na które, mimo rozwoju współczesnych badań, nadal nie potrafimy jednoznacznie odpowiedzieć. Dotyczą one podstawowych zagadnień *curriculum vitae* mistrza Wincentego. Spośród wielu zagadnień najwięcej uwagi referent poświęcił kwestii studiów Kadłubka. Wskazał, iż przełomem w życiu intelektualnym średniowiecznej Europy stały się narodziny uniwersytetów. W XII wieku doszło do recepcji dorobku kultu-

ry greckiej i rzymskiej co doprowadziło do istotnych przeobrażeń w życiu umysłowym Europy. W tym czasie powstały uniwersytety w Bolonii i Paryżu, tworzące europejskie centrum intelektualne. W pierwszym z wymienionych ośrodków obok prawa rzymskiego rozwijała się nauka prawa kanonicznego. Decydującą rolę odegrał tu zespół prawników zgromadzony wokół Gracjana, którzy stosując metodę dialektyczną opracowali zbiór praw zatytułowany *Concordia discordantium canonum*. Z kolei centrum filozoficzne i teologiczne ówczesnej Europy stanowił uniwersytet w Paryżu. Przełomową rolę w rozwoju średniowiecznej nauki odegrał tu Piotr Abelard, a następnie Piotr Lombard. Bez wątpienia Paryż nie ustępował Bolonii w dynamice kształtowania się korporacji uniwersyteckiej w zakresie prawa aż do 1219 r., kiedy bullą *Super specula* papież Honoriusz III zakazał w tym ośrodku nauczania prawa rzymskiego. Prelegent podkreślił, że Wincenty Kadłubek bez wątpienia kształcił się na uniwersytecie, aczkolwiek nie jest pewne, który z ośrodków odwiedził.

We wprowadzeniu drugiego referatu dr Artur Lis przybliżył aktualny stan badań nad życiem, dziełem i kultem bł. Wincentego. Prelegent przedstawił kilka uwag z własnych badań nad *Kroniką polską*. Mistrz Wincenty zaczął tworzyć system normatywno-etyczny podstaw prawa rodzinnego w oparciu o obyczajowość słowiańską, kulturę prawną rzymską i myśl chrześcijańską. Prezentuje on podstawy prawa rodzinnego, łącząc je z funkcjonowaniem chrześcijańskiej rodziny monarchicznej i w związku z Kościołem oraz relacjami w zhierarchizowanym społeczeństwie zorganizowanym jako Rzeczypospolita. Podstawy prawne wyrastają z jednej strony z prawa zwyczajowego, reformującego się prawa kanonicznego i odkrywanego na nowo prawa rzymskiego. Autor podkreślił, że z badań nad znajomością prawa u Wincentego Kadłubka wynika, że nie tylko biegle opanował źródła prawa, ale dawał pierwszeństwo prawu kanonicznemu nad rzymskim. Bez wątpienia na treść dzieła kronikarza miały wpływ romanistyczne studia jej autora. Kadłubek statuuje, iż władcy są związani prawem i ograniczeni w swym działaniu przez czynnik społeczny stojący na straży porządku publicznego i sprawiedliwości. Społeczeństwo ma prawo wymówić posłuszeństwo władcy niesprawiedliwemu – tyranowi. Z kolei władca idealny powinien być obdarzony szlachectwem cnoty, zespołem powinności i zobowiązań moralnych określonych ramami porządku publicznego, a w szczególności troską o dobro każdej rodziny. W dalszej części swojego wystąpienia Artur Lis, starając się odpowiedzieć na pytanie o wartość zgromadzonych dokumentów dla skutecznego przeprowadzenia sprawy kanonizacyjnej zauważył, że Wincenty w swojej *Kronice* rozszerzająco interpretuje postanowienia zjazdu łączyckiego. Wydaje się, iż wprowadzone zmiany miały na celu ochronę praw Kościoła i ludności wiejskiej. Wartość teologiczną posiada arena dokumentu opatowskiego z 12 IV 1189 r. Wincenty nawiązując do Ewangelii św. Jana – wprowadził pojęcie Kościoła, jako „matki” i „syna”, którym jest tu książę Kazimierz Sprawiedliwy. Z dyspozycji dokumentów tzw. *sulejowskich* (1206, 1208, 1212) możemy suponować nie tylko pokorną darowiznę wsi dla cystersów, ale także szczególną ochronę sytuacji prawnej przypisanej ludności wiejskiej. W podsumo-

waniu prelegent podniósł, iż biskup Wincenty był zwolennikiem reformy Kościoła w Polsce, o czym świadczy jego udział na synodach oraz soborze laterańskim IV w 1215 r.

Duża liczba uczestników sesji poświęconej bł. Wincentemu Kadłubkowi w sandomierskim kościele pw. św. Michała dowiodły, iż spotkanie było potrzebne. W czasie uczonego dyskursu poruszono rozmaite kwestie, wskazując jednocześnie na konieczność prowadzenia dalszej ich eksploracji naukowej.

Artur Lis

Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Gospodarce  
KUL JPII w Stalowej Woli



# OMÓWIENIA I RECENZJE

Studia Sandomierskie  
20 (2013), nr 2

Ks. Albert Warso, *Opowieść o Biskupie Piotrze. W 30. rocznicę śmierci Sługi Bożego bp. Piotra Gołębiowskiego (1902-1980)*, Skarżysko-Kamienna 2010.

Zapewne każdy, kto poznał zainteresowania badawcze ks. Alberta Warso – kapłana diecezji radomskiej, historyka, do niedawna adiunkta w Instytucie Teologicznym UKSW w Radomiu i wykładowcy w tamtejszym Wyższym Seminarium Duchownym, a obecnie pracownika watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary – oczekiwał, że swoją kolejną książkę poświęci on sandomierskiemu biskupowi pomocniczemu Pawłowi Kubickiemu (1871-1944), którego życie badał z pasją przez kilka ostatnich lat<sup>1</sup>. Tymczasem do rąk czytelników trafiła jego praca poświęcona innemu biskupowi, który pełnił posługę już w zupełnie innej epoce i który – podobnie jak bp P. Kubicki – wniósł znaczny wkład w rozwój Kościoła sandomierskiego. Bohaterem książki ks. Alberta Warso, stał się bowiem bp Piotr Gołębiowski – administrator apostolski diecezji sandomierskiej w latach 1968-1980, nie uznany przez władze państwowe następca bp. Jana Kantego Lorka, a wcześniej (od 1957 r.) sandomierski biskup pomocniczy, którego niezłomna postawa w okresie komunistycznej dyktatury, heroiczna pobożność i oddanie Kościołowi, postawiły w gronie kandydatów na ołtarze<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Tej postaci ks. Albert Warso poświęcił swoją rozprawę doktorską, napisaną pod kierunkiem ks. prof. Zygmunta Zielińskiego i obronioną w 2006 r. w Instytucie Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W późniejszych latach ks. Warso opublikował, jako współautor, dwie książki: *Kościół Radomia* (wspólnie z ks. A. Hejdą), Radom 2006 oraz *Są chwile w życiu... W 40. rocznicę sakry biskupa Edwarda Materskiego*, wyd. 2 uzup. (wspólnie z bp. E. Materskim i ks. Z. Niemirskim), Radom 2009.

<sup>2</sup> Zob. S. Siczek, *Kapłan – Biskup – Administrator Diecezji Sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie”, 3 (1982), s. 9-46; S. Makarewicz, *Sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski (1902-1980)*, Sandomierz [2000]; B. Stanaszek, „Wrogo ustosunkowany do naszego państwa”. *Biskup Piotr Gołębiowski w dokumentach komunistycznej bezpieki i władz wyznaniowych*, Sandomierz 2006; S. Kowalik, *Eksperyment. Władze PRL wobec biskupa Piotra Gołębiowskiego 1957-1980*, Radom 2006. O procesie beatyfikacyjnym bp. Piotra

Chociaż na temat bp. Piotra Gołębiowskiego powstało już sporo mniejszych i większych opracowań, a nawet kilka książek, to praca ks. A. Warso wyróżnia się na ich tle tym, że przedstawia życie głównego bohatera w sposób popularny, co sprawia, że można ją adresować do szerokiego kręgu odbiorców. Jest to ważne przede wszystkim dlatego, że postać bp. P. Gołębiowskiego jest znana – poza wyjątkami – właściwie tylko w diecezji sandomierskiej i radomskiej, i to prawie wyłącznie w kręgu duchowieństwa, głównie starszego i średniego pokolenia. Wiedza wiernych o niezłomnym biskupie jest znikoma, mimo że może się to wydawać wprost nieprawdopodobne. Książka ks. Alberta Warso ma szanse wiele w tym względzie zmienić, o ile trafi do szerokiego kręgu odbiorców. Mogą przyczynić się do tego księża, wykorzystując jej treść w działalności duszpasterskiej. Taki cel przyświecał zresztą, jak można sądzić, autorowi, który jest od niedawna, na etapie rzymskim, wicepostulatorem procesu beatyfikacyjnego bp. P. Gołębiowskiego, i który sam we wstępie zachęca „do wytrwałej modlitwy o jego beatyfikację”. Cel ten miał zapewne także na uwadze biskup radomski Henryk Tomasik, który w przedmowie do książki pisał o potrzebie „odkrywania na nowo bogactwa życia i posługi” bp. Piotra Gołębiowskiego.

Książka ks. Alberta Warso została napisana w formie opowieści. Wcześniej były one publikowane w odcinkach na łamach „Ostrej Bramy nad Kamienną” – tygodnika wydawanego przez Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej. Autor, jak sam przyznaje we wstępie, nawiązał tytułem i formą pracy do książki bp. Jana Kopca, poświęconej jednemu z opolskich biskupów pomocniczych<sup>3</sup>. Taki charakter dzieła wymusił rezygnację z przypisów, co zapewne wymagało od autora sporej samodyscypliny, zważywszy, że jego dotychczasowe publikacje cechował bardzo rozbudowany aparat naukowy<sup>4</sup>. Brak przypisów rekompensuje zamieszczona na końcu szczegółowa bibliografia, w której wymieniono źródła archiwalne oraz opracowania. Historyk, który zajmuje się dziejami diecezji sandomierskiej, odnajdzie źródła cytatów bez większego trudu, natomiast może to okazać się problemem dla badaczy, którzy dopiero zaczynają wchodzić w tę tematykę i będą chcieli traktować tę książkę jako punkt wyjścia dla swoich poszukiwań. Jednak nawet ci, którzy będą podchodzić do tej książki w taki właśnie sposób, powinni być jej lekturą usatysfakcjonowani. Książkę po prostu dobrze się czyta, wręcz trudno przed skończeniem odłożyć ją na półkę. Autor umiejętnie prowadzi narrację przez wszystkie etapy życia bp. Piotra Gołębiowskiego i można mieć do

---

Gołębiowskiego, trwającym od 1994 r. i zakończonym na etapie diecezjalnym w 1997 r., pisze S. Makarewicz, *Relacja z przebiegu procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego Sługi Bożego Biskupa Piotra Gołębiowskiego*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” 1997, nr 19, s. 1, 3.

<sup>3</sup> J. Kopiec, *Opowieść o biskupie Henryku. Pamięci biskupa Henryka Grzondziela (1897-1968) w 40. rocznicę śmierci*, Opole 2008.

<sup>4</sup> Zob. np. publikacje dotyczące bp. P. Gołębiowskiego: A. Warso, *Biskupie pielgrzymowania do Rzymu Sługi Bożego Piotra Gołębiowskiego*, „Studia Diecezji Radomskiej” 4 (2002), s. 181-204; tenże, *Represje paszportowe wobec biskupa Piotra Gołębiowskiego*, „Studia Sandomierskie” 9 (2002), s. 485-498.

niego żał jedynie o to, że jego opowieść zamyka się na 156 stronach, bo z pewnością mogłaby być obszerniejsza.

Mimo, że praca ma charakter popularnonaukowy, to jednak zawiera w warstwie faktograficznej wiele informacji, które nie były wcześniej publikowane. Odnosi się to szczególnie do pierwszego etapu życia i działalności bp. P. Gołębiowskiego, z okresu przed nominacją biskupią, który pozostawał do tej pory stosunkowo słabo znany<sup>5</sup>. Bardzo interesujące są fragmenty dotyczące pracy duszpasterskiej ks. Piotra Gołębiowskiego w parafii Baćkowice, gdzie był proboszczem od 1941 r. Autor opisał przykłady wprost niebywałej odwagi, jaką wykazywał się w czasie wojny późniejszy biskup, gdy na terenie frontowym, w czasie wymiany ognia, z różańcem w ręku, udawał się z posługą do rannej kobiety, docierając na miejsce w przedziurawionej kulami sutannie, albo gdy – także z różańcem w ręku – szedł przez zaminiowany teren, by wypowiadać rannego chłopca, który wskutek eksplozji niewybuchu stracił obie nogi. Podobnych przykładów odwagi baćkowickiego proboszcza, popartych wypowiedziami wymienionych z imienia i nazwiska świadków, jest zresztą w książce więcej. Fragment dotyczący okupacyjnych losów bp. Piotra Gołębiowskiego jest tym bardziej cenny, że do tej pory nie doczekaliśmy się opracowania wojennych dziejów diecezji sandomierskiej i każdy kolejny przyczynek w jakimś stopniu przybliża nas do przyszłej monografii<sup>6</sup>.

Wojenne losy ks. Piotra Gołębiowskiego są ważne także z innego powodu. Pozwalają bowiem lepiej zrozumieć jego nieugiętą postawę, zaprezentowaną w okresie powojennym, gdy jako biskup musiał stawić czoło podjętej przez władze próbie rozbitcia Kościoła w Wierzbicy – miejscowości znanej z wybudowanej w latach pięćdziesiątych wielkiej cementowni, gdzie w 1963 r. utworzono tzw. niezależną parafię ze zbuntowanym wikariuszem na czele. Biskup podjął walkę o przywrócenie jedności w rozbitej parafii, za co władze ukarały go najpierw nie pozwalając mu na wyjazd na Sobór Watykański II, a następnie, po śmierci bp. J. Lorka, nie wyrażając zgody na mianowanie go biskupem rezydencjalnym w Sandomierzu. Ks. Albert Warso zaprezentował kulisy tych wydarzeń, odwołując się do wiedzy zebranej w toku długotrwałej kwerendy archiwalnej. Szczególnie interesujące są opisane przez niego działania prymasa i papieża, zmierzające do podkreślenia znaczenia bp. Piotra Gołębiowskiego, takie jak powierzona mu w 1976 r. misja konsekracji nowego biskupa pomocniczego w Sandomierzu – bp. Stanisława Sygneta,

---

<sup>5</sup> Najwięcej, jak do tej pory, na temat tego okresu w życiu późniejszego Sługi Bożego napisali autorzy niektórych artykułów zamieszczonych w trzecim tomie „Studiów Sandomierskich” (z 1982 r.), poświęconym niemal w całości bp. Piotrowi Gołębiowskiemu.

<sup>6</sup> Jedynie okres międzywojenny i powojenny ma obszerne opracowania. Są to fundamentalne dla historii diecezji sandomierskiej prace ks. Bogdana Stanaszka: *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918-1939* (Lublin 1999) oraz *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945-1967* (t. 1-2, Sandomierz 2006). Dla okresu okupacji zob. A. Zapart, *Diecezja sandomierska, w: Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 440-448 oraz odpowiednie fragmenty książki ks. B. Stanaszka, *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004.

czy udział w roli pierwszego koncelebransa w pamiętnej Mszy świętej, celebrowanej 2 VI 1979 r. przez papieża Jana Pawła II na Placu Zwycięstwa w Warszawie.

Wiele miejsca autor poświęcił sprawie relacji bp. Piotra Gołębiowskiego z ordynariuszem, bp. Janem Lorkiem oraz z prymasem, kard. Stefanem Wyszyńskim. Nie ma na ten temat w książce osobnego rozdziału, za to znajdujemy dużo cytatów z korespondencji między tymi – jakby nie patrzeć – głównymi aktorami opowieści. Z tej korespondencji wyłania się obraz wielkiego oddania, swoistej synowskiej czci, najpierw księdza a następnie bp. Piotra Gołębiowskiego. W okresie powojennym władze komunistyczne widziały w tym przejaw jego rzekomo słabego charakteru, graniczącego z czymś, co nazywano „lizusostwem”. Tymczasem ks. P. Gołębiowski, co ks. A. Warso udowadnia rysując jego sylwetkę psychologiczną w oparciu o liczne źródła, był przede wszystkim człowiekiem niezwykle pokornym i jego postawa wobec zwierzchników wynikała z tej właśnie pokory oraz z głębokiej wiary, która kazała mu zawsze widzieć w podjętych przez nich decyzjach dotyczących jego osoby przejaw woli Bożej. To, że autorem książki jest ksiądz, jest w tym przypadku wielkim atutem, gdyż historykowi świeckiemu, który niekoniecznie musi rozumieć racje i metody działania właściwe duchownym, byłoby bez wątpienia trudniej właściwie odczytać ten rys osobowości głównego bohatera.

Zaletą książki jest to, że autor w równym stopniu opisał każdy okres życia i działalności bp. P. Gołębiowskiego. Mamy więc okazję poznać jego środowisko rodzinne, poszczególne etapy edukacji, pracę w seminarium i na kolejnych placówkach duszpasterskich, a także posługę biskupią jako biskupa pomocniczego i administratora apostolskiego diecezji sandomierskiej. Zachowanie proporcji w ujęciu tematu pozwala czytelnikowi widzieć bp. Piotra Gołębiowskiego także jako człowieka, a nie tylko jako jednego z hierarchów Kościoła katolickiego, których biografowie niekiedy wręcz odczłowieczają. Autor oddał głos wielu świadkom, którzy mieli okazję zetknąć się osobiście z głównym bohaterem w różnych sytuacjach życiowych i zachowali go w pamięci. Ludzki wymiar opowieści zamyka opis śmierci bp. Piotra Gołębiowskiego, który zmarł 2 listopada 1980 r., pod koniec Mszy świętej, w chwili, gdy udzielał Komunii świętej, czyli w okolicznościach – z punktu widzenia człowieka wierzącego – dość niezwykłych i skłaniających do refleksji.

Książkę zamyka zestaw 61 fotografii przedstawiających bp. P. Gołębiowskiego w różnych sytuacjach związanych głównie z jego pracą duszpasterską, pochodzących w większości z Archiwum Diecezjalnego w Radomiu. Co prawda, bp P. Gołębiowski przez swą niepozorną sylwetkę nie był jakoś szczególnie fotogeniczny, ustępując pod tym względem swojemu poprzednikowi – bp. Janowi Lorkowi, a także następcy – bp. Edwardowi Materskiemu<sup>7</sup>, to jednak, oglądając te zdjęcia, nie sposób nie zauważyć jednej istotnej cechy. Mianowicie, czy biskup szedł

---

<sup>7</sup> Z punktu widzenia formalno-prawnego bp Edward Materski, jako ordynariusz sandomierski, nie był następcą bp. Gołębiowskiego, lecz bp. Lorka. Nie ma to jednak w tym kontekście większego znaczenia. Zob. M. Deka, K. Piotrowska, Z. Niemirski, *Owoce papieskiej bulli*, „Ave. Gość Radomski” 2011 r., nr 14, s. 4.



w procesji, czy brał udział w posiedzeniu Konferencji Episkopatu, czy też po prostu spotykał się z kimś, zawsze na jego twarzy widać wielkie skupienie, czasem także dyskretny, życzliwy uśmiech. Na okładce książki jest zamieszczone zdjęcie przedstawiające bp. P. Gołębiowskiego niosącego krzyż, które to zdjęcie mimowolnie przywodzi na myśl znaną fotografię przedstawiającą papieża Jana Pawła II wtulonego w krzyż w ostatnim roku pontyfikatu, w trakcie ostatniej Drogi Krzyżowej, której nie był już w stanie osobiście poprowadzić w rzymskim Koloseum.

Ks. Albert Warso napisał książkę z pasją historyka, ale także z sympatią dla głównego bohatera. Miał do tego pełne prawo, tak jak Włodzimierz Suleja miał prawo pisać z sympatią biografię J. Piłsudskiego<sup>8</sup>, i jak każdy inny historyk ma prawo do stosunku emocjonalnego wobec opisywanych postaci, co nie zmienia faktu, że otrzymaliśmy dzieło rzetelne, bogato udokumentowane, napisane pięknym stylem, a przez to wszystko godne polecenia. Pozostaje oczekiwać na jego kolejną książkę, którą może będzie tym razem długo oczekiwana biografia bp. Pawła Kubickiego – biskupa, z którego rąk Piotr Gołębiowski otrzymał święcenia kapłańskie – i historyka powstania styczniowego, a przede wszystkim interesującego człowieka.

Szczepan Kowalik  
WSD Radom

---

<sup>8</sup> W. Suleja, *Józef Piłsudski*, wyd. 2, Wrocław 2004, s. 6.

Ks. Józef Krasiński, *Kościół i obrządki wschodnie. Sanktuaria – Skarby kultury*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012, s. 486.

Św. Pawłowi, który widząc zagrożenie jedności i wspólnoty jego korynckiej gminy: „A przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni i by nie było wśród was rozłamów; byście byli jednego ducha i jednej myśli” (1 Kor 1, 10), towarzyszy przesłanie o ekumenicznej nadziei żyjącej w nas wszystkich. Wprawdzie Chrystus założył jeden jedyny Kościół, ale w dzisiejszym świecie spotykamy „wiele chrześcijańskich wspólnot, które wobec ludzi podają się za prawdziwe spadkobierczynie Jezusa Chrystusa. Wszyscy wyznają, że są uczniami Pana, a przecież mają rozbieżne przekonania i różnymi podążają drogami, jak gdyby sam Chrystus był rozdzielony” – te trudne słowa ze wstępu do Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II wywołują szczerą i odważną refleksję. Powstaje wątpliwość, która rodzi pytanie o sposób zapatrywania się na te fakty, a także o ich ocenę. Wezwanie do jedności chrześcijan „Ut Unum Sint! z mocą zostało ponowione przez Sobór Watykański II, rozbrzmiewa coraz donioślej w sercach wierzących” (Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 1). Słowa Jana Pawła II z numeru 13-go tejże encykliki: „Poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna” wzmacniają ów apel.

Katolickie Kościoły wschodnie pielęgnują w swoich wspólnotach i obrządkach bezcenne skarby duchowości, pobożności i refleksji teologicznej. Natomiast w odniesieniu do odłączonych od Stolicy Apostolskiej Kościołów Wschodnich Kościół rzymskokatolicki wyraża głęboki szacunek i miłość do ich bogatej spuścizny duchowej. Kościoły te pozostały w pełnym znaczeniu Kościołami oraz w pełni zasługują na określenie „Kościół siostrzane”. Wiele z nich szczyli się pochodzeniem od samych Apostołów, zachowują więc sukcesję apostolską (np. Antiochia, Aleksandria, Konstantynopol). Kościoły te uosabiają i strzegą integralnego depozytu wiary apostolskiej, „wiele wycierpiały i cierpią nadal, aby zachować tę wiarę” (UR 14). Ważnie sprawują sakramenty święte; „wysławiają przepięknymi hymnami Maryję [...], czczą też wielu świętych, w tym Ojców Kościoła powszechnego”; są też „bogate tradycje życia duchowego, które w szczególny sposób wyraża zjawisko monastycyzmu” (UR 15; Jan Paweł II, List apostolski *Oriente Lumen* 9-16).

„Jeśli chodzi o autentyczne tradycje teologiczne chrześcijan wschodnich, to trzeba uznać, że są one znakomicie zakorzenione w Piśmie Świętym, że wspiera je i uwydatnia życie liturgiczne, a karmi żywa tradycja apostołska oraz pisma Ojców wschodnich i autorów ascetycznych i że zmierzą one do właściwego unormowania życia, a nawet do pełnej kontemplacji prawdy chrześcijańskiej” (UR 17).

Uprawniona różnorodność nie sprzeciwia się jedności Kościoła. Jedność wiary nie wyklucza wielości jej interpretacji, pod warunkiem, że owa wielość nie narusza treści istotnych. Sposób formułowania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi (UR 11). Niektóre odmienne sposoby wyrażenia tych samych prawd dogmatycznych stanowią często wieloaspektowe naświetlenie prawdy objawionej. Tym samym, różnorodność sformułowań dogmatycznych Wschodu i Zachodu może być wyrazem komplementarności, nie zaś opozycji czy sprzeczności. O tym właśnie naucza przywoływany wyżej Dekret o Ekumenizmie: „Co powiedziano wyżej o uprawnionej różnorodności, wypada również stwierdzić o odmiennym teologicznym formułowaniu prawd wiary, ponieważ na Wschodzie i na Zachodzie do badań nad prawdą objawioną stosowano odmienne metody i podejście w celu poznania i wyznawania prawd Bożych. Stąd nic dziwnego, że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak, że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej nawzajem się uzupełniają, niż przeciwstawiają” (UR 17).

Powyższe refleksje stanowią swoisty *background* dla prezentacji książki Ks. infułata prof. dra hab. Józefa Krasieńskiego, Profesora Belwederskiego, długoletniego „opiekuna” z urzędu ds. ekumenizmu w Diecezji Sandomierskiej oraz wieloletniego wykładowcy m. in. Teologii ekumenicznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. To wieloletnie i gorliwe zaangażowanie na polu ekumenicznym poprzez propagowanie oraz uczestnictwo w dialogu ekumenicznym (spośród wielu innych obszarów duszpasterskich i naukowych<sup>9</sup>), opublikowane liczne artykuły naukowe poświęcone interesującym nas kwestiom<sup>10</sup>, praktyczna troska eku-

<sup>9</sup> Ks. Prof. Krasieński jest autorem ponad 600 publikacji, promotor kilkuset prac dyplomowych.

<sup>10</sup> Zob.: *Nowe spojrzenie teologiczne na święte sakramenty*, „Homo Dei” 39 (1970), s. 41-46; *O problemach katolicyzmu w USA. Wywiad z kardynałem Shehanem dla Tygodnika Powszechnego*, „Tygodnik Powszechny” 25 (1971) nr 48, s. 1-2; *Misterium Paschalne*, KDS 70 (1977), s. 267-273; 71 (1978), s. 31-39; *Inauguracja Seminarium Duchownego w Grodnie*, „Tygodnik Powszechny” 44 (1990), nr 38, s. 9; *Unia Brzeska. Geneza – Rocznica*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 89 (1996), s. 57-69; *Unia Brzeska – Dzieje Kościołów unickich*, KDS 89 (1996), s. 163-175; *Śladami Unii Brzeskiej. Sanktuarium Maryjne w Żywowicach*, KDS 89 (1996), s. 487-493; *W stolicy największej diecezji świata*, KDS 89 (1996), s. 586-587; *Dzieła Piotra Mohyły (1596-1647) w relacji do kultury polskiej i zachodniej myśli teologicznej*, „Studia Sandomierskie” 6 (1996), s. 213-234; *Unia Brzeska: Kontekst i treść aktu unijnego. Unici*, „Studia Theologica Varsaviensia” 35 (1997), t. I, s. 143-170; *Z kart magisterium Kościoła*, Sandomierz 1998, s. 153-174 (Encyklika ekumeniczna „Ut unum sint”); *Dziedzictwo Mohylewa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36

meniczna Profesora, zaowocowały powstaniem omawianej publikacji, która dojrzała naukowo, wypływa z osobistych przeżyć. Zresztą sam Ks. Prof. Krasieński pisze: „Autor niniejszej książki od 40 lat był sercem związany z Białorusią. Udzielał się duszpastersko na terenach, na których pozostała spora rzesza katolików, ale w wielu rejonach nie było czynnych świątyń i kapłanów. Dla młodego kapłana było to pierwsze żniwo duszpasterskie za granicą wschodnią, pierwsze doświadczenie bogactwa duchowych Kościołów Wschodnich [...]” (s. 425).

Zasadniczy korpus omawianej publikacji składa się z XII rozdziałów, które otwiera bogate treściowo „Wprowadzenie” (s. 5-8) oraz konkluduje oryginalny „W miejsce epilogu suplement par excellence subiektywny” (s. 425-440). Jak przystało na rozprawę naukową, publikacja zawiera na końcu „Indeks nazwisk” (s. 441-461), „Indeks geograficzny” (s. 465-475), „Summary” (s. 477-478), „Table of Contents” (s. 479-482), „Spis treści” (s. 483-486). Tylko pobieżne spojrzenie na publikację może mylnie sugerować swoiste „pomieszczenie” wymiaru ściśle naukowo-teologicznego z obszarem osobistych doświadczeń i przeżyć Autora. Jednak głębsza analiza treści książki z powodzeniem wypiera pochopne, wyżej wspomniane „mylne sugestie”. Znana dobrze wielu erudycja oraz gorliwość apostołska Ks. Profesora w jednaniu braci w wierze, znalazła właśnie konkretny odbłask w kompozycji treściowej studium. To swoista „*theoria kai praxis*”, teoria przeżyta i ucieleśniona w praktyce. Dlatego w powyższym kontekście, uważny czytelnik, który obok „lityry” zna także „ducha” Ks. Profesora dostrzeże klucz, uzasadnione logiczne następstwo prezentowanych rozdziałów.

Pierwszy rozdział zatytułowany „Obrządki liturgiczne Wschodu Chrześcijańskiego” (s. 9-30) przedstawia genezę oraz omówienie obrządków: koptyjskiego, etiopskiego, antiocheńskiego czyli syryjskiego zachodniego oraz maronickiego. Drugi zaś „Obrządki: chaldejski, malabarski i ormiański” (s. 31-57). Kościoły Wschodnie stanowią rozległą i skomplikowaną rzeczywistość (Autor przytacza dwie klasyczne definicje Raymonda Janina oraz Heinricha Denzinger), zaś ich zróżnicowanie dotyczy sfery obrządków, struktury hierarchiczno-kanonicznej

---

(1998), t. I, s. 189-197; *Pisarstwo Biskupa Piotra Mohyły, założyciela Akademii Kijowskiej*, w: *Oblicza wschodu w kulturze polskiej*, red. G. Kotlarski, M. Figura, Poznań 1999, s. 415n.; *Biskupa Adolfa Piotra Szelażka koncepcja teologii*, „Bobolanum” 11 (2000) nr 1, s. 285-289; *Z dziejów chrześcijaństwa na Ukrainie*, „Studia Sandomierskie” 9 (2002), s. 615-651; *Katolicka Ukraina – Rosja – Polska (Do upadku totalitaryzmu)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41 (2003), t. I, s. 139-179; *Rosja*, w: *Encyklopedia*, t. XVI, red. J. Rawicz, M. Kossakowski, Kraków 2005, s. 35-39; *Sława Grodu Jazłowieckiego i tamtejszy grób wielkiego kompozytora epoki renesansu – Mikołaja Gomółki z Sandomierza*, „Studia Diecezji Radomskiej” 8 (2007), s. 133-152; *Kulturowe i sakralne skarby polskiej Ukrainy*, KDS 100 (2007), s. 587-603; *Od Zbaraża przez Łuck i Żytomierz do Kamieńca Podolskiego. Zabytki kultury i skarby sakralne*, KDS 100 (2007), s. 739-768; *Pamięć – pamiętanie w aspekcie ekumenicznym. Bolesna pamięć prawosławnego Konstantynopola*, w: *Dialog dla przyszłości*, red. M. Godyń, L. Tyboń, Sandomierz 2008, s. 60-63; *Kongregacja do Spraw Kościołów Wschodnich*, KDS 102 (2009), s. 478-491; *Portret teologiczny Ratzingera – Benedykta XVI*, Sandomierz 2009.

i płaszczyzny wyznaniowej. W odróżnieniu od chrześcijaństwa zachodniego, w którym obrządki z pierwszych wieków zostały wyparte przez obrządek rzymski, obrządki wschodnie przetrwały natomiast do dziś. Autor przedstawia wskazane obrządki w sposób treściwy, kompetentny, który umożliwi czytelnikowi zaznajomienie się i zrozumieniu ich specyfiki i bogactwa duchowego.

Rozdział III „*Konstantynopol – obrządek bizantyjski*” (s. 59-90) przedstawia genezę oraz rys dziejowy Konstantynopola, opisuje zachodnią pieczęć wschodniej schizmy, obecny stan patriarchatu konstantynopolińskiego oraz kultowe znaczenie Athos. Zaznajamia z obrządkiem bizantyjskim i pierwszą świątynią prawosławia *Hagia Sophia*, ukazuje ekumenizm Konstantynopola i perspektywę soboru panprawosławnego. Powyższe obszary badań Ks. Profesor pointuje trafnym stwierdzeniem: *Gloria „Romae Secundae” numquam cessabit!* (s. 90).

W rozdziale czwartym „*Kościoły Wschodniej Europy w obrządku bizantyjskim*” (s. 91-121) Teolog sandomierski, w treści nasyconej faktami, prezentuje sytuację Kościołów w następujących krajach: Grecja, Albania, Jugosławia – przed i po transformacji, Oriens Byzantynus in Italia, Bułgaria, Rumunia, Węgry, Czechy wraz ze Słowacją.

Obszerny rozdział V zatytułowany „*Kościoły Wschodnie w Polsce i na Rusi*” (s. 123-199) analizuje w optyce historycznej: etapy powstawania unii polskolitewskiej, od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej, losy Kościołów unickich, los Unitów w dobie stalinizmu i odzyskanej wolności, Kościół prawosławny w Polsce. Ponadto rozdział ten zawiera paragraf „Rosyjski Kościół prawosławny”, w którym zaprezentowano bloki tematyczne: w erze carów, po dwóch rewolucjach, w dzisiejszej dobie. Autor podjął również tematykę „Kościołów Ukraińskich” (pierwociny chrześcijaństwa ukraińskiego, Średniowiecze – Chrzest Rusi Kijowskiej, wkład chrześcijaństwa, Kościoły i narody w morzu czerwonym, Ukraina w nowej dobie), „Na Białorusi” oraz „Gruzińskiego Kościoła prawosławnego”.

Rozdział VI „*Teologia i liturgia prawosławia*” (s. 201-238) o charakterze ściśle teologicznym, prezentuje dojrzałą charakterystykę Prawosławia: pierwsze spory doktrynalne z Kościołem łacińskim, dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie, główne nurty teologii prawosławnej, teologowie rosyjscy, rosyjska teologia sofijna, liturgia prawosławna, ekumenizm – na drodze ku jedności.

W rozdziale VII Autor opisuje „*Sanktuaria Maryjne*” (s. 239-288), „w których duszpastersko udzielał się lub badawczo je przemierzał”. Należą tutaj: Matka Boża Latyczowska, Matka Boża z Pocajowa, Ikona Matki Bożej Berdyczowskiej, Obraz Matki Bożej Klewańskiej, Ikona Matki Bożej z Równego, Obraz Matki Bożej Lubomelskiej, Mielnicka Ikona Maryjna, Matka Boża Swojczowska, Dwie Ikony Maryjne: z Łucka i Kazimierki (dziś nie istniejące), Jasna Góra Hoszowska, Sanktuarium Maryjne w Żyrowicach. Obok detali historiograficznych powyższych wliczonych sanktuariów Maryjnych, każde opatrzone jest dokumentacją fotograficzną, która pomaga czytelnikowi lepiej zrozumieć specyfikę i oryginalność konkretnego miejsca.

Rozdział VIII dotyczy „*Grodu Jazłowieckich i Sanktuarium*” (s. 289-316). Ks. Profesor zawarł w nim kolejno następujące punkty: klucz Podola; wymiar religijny

Jazłowca; era Marceliny Darowskiej; okres nazizmu, dewastacja komunistyczna i akt wskrzeszenia; podróż sprzed wieków: z Sandomierza do Jazłowca.

„*Kultowe i sakralne skarby polskiej Ukrainy*” (s. 317-338) to kolejny IX rozdział publikacji, w którym nasz „sanktuaryjny globtroter” pragnie „w niniejszym przeglądzie zaprezentować ocalałe lub wskrzeszone skarby kultury i Kościoła, z którymi zetknął się doświadczalnie w czasie swojego posługiwania kapłańskiego” (s. 318). Przedstawione tutaj zostały następujące miejsca: Olesko, Podhorce, Brody, Halicz, Stanisławów, Żółkiew, Złoczów, Tarnopol, Chmielnycki, Gródek Podolski oraz w końcu Hwardzijskie.

Wędrownie pasje Ks. Krasińskiego wyraża także rozdział X książki, zatytułowany „*Od Zbaraża przez Łuck i Żytomierz do Kamieńca Podolskiego. Zabytki kultury i skarby sakralne*” (s. 339-375), w którym nasz Pielgrzym jak zwykle barwnie, malowniczo, z historyczną erudycją opisuje następujące miejsca: Zbaraż, Krzemieniec, Beresteczko, Łuck, Żytomierz, Berdyczów, Winnica, Bar, Kamieniec Podolski, Chocim.

Rozdział XI noszący tytuł „*Sława pedagogiczna Chyrowa i jej Absolwent Kardynał Adam Kozłowiecki*” (s. 377-403) uwypukla najpierw życie znanego Misjonarza pełne ofiary; opisuje powołaną do istnienia w 2008 roku Fundację „Serce bez granic” oraz sesję naukową w Majdanie Królewskim. Ponadto w tym rozdziale zawarty jest paragraf „Wychowanek Zakładu Naukowo-Pedagogicznego w Chyrowie. Znaczenie Chyrowa” oraz „Podsumowanie chyrowskie”. Wkład pedagogiczny Zakładu Chyrowskiego, który wydał wielu cennych absolwentów i wychowanków, zarówno duchownych, jak i świeckich jest nie do przecenienia. Zakład był symbolem wzorcowej szkoły wyznaniowej dla młodzieży męskiej, dającej obok rzetelnego wykształcenia i religijnego wychowania, podkreślał fundamenty solidarności i pracowitości swoich wychowanków (s. 401).

Ostatni, XII rozdział „*Kongregacja do spraw Kościołów Wschodnich*” (s. 405-423) porusza następujące kwestie: Wschód chrześcijański – rekapitulacja dotychczasowych rozważań; geneza i rys historyczny Kongregacji Kościołów Wschodnich; Kongregacja Kościołów Wschodnich w dobie współczesnej – Prefekcji Kongregacji. Ks. Profesor słusznie podkreśla i przypomina, że rzeczywistość Kościoła Chrystusowego jest złożona i wieloaspektowa, to *realitas complexa*. Tym samym trudno jej istotę zamknąć w definicji. Jeszcze bardziej złożona jest rzeczywistość Kościołów wschodnich, które zależnie od obszaru badawczego danej dyscypliny możemy opisać m. in. w perspektywie liturgicznej, historycznej, geograficznej, kanonicznej, hierarchicznej, kulturowej, filologicznej (s. 405).

Zarysowana problematyka poruszana w dwunastu rozdziałach opracowania zamyka „suplement subiektywny”, który w wyjątkowy sposób stanowi *par excellence* sprawozdanie o charakterze osobistego przeżycia duszpasterskiej działalności Autora za granicą wschodnią, dlatego łatwo wybaczyć fakt „że autor będzie często posługiwał się <narcystyczną> pierwszą osobą gramatyczną” (s. 426). Ks. Profesor – „wiecznie niespokojny duch kapłański” pisze wzruszające słowa: „Z łezką w oczach wspomina się z ery komunistycznej celebracje w chałupach, gorące serca Polaków i Rusinów głodnych Boga; Msze św. Pogrzebowe sprawowane w dusz-

nych chatach wiejskich [...], święcenie mogił wiernych pochowanych bez kapłana. Ciągłe z ruskich krajów brzmią w uszach piękne śpiewy: «Swiat, Swiat, Swiat Gaspod Sabaoth», «Agniec Bożyj daruj nam mir», «Bo jego jest carstwo i sława na wiki wików», «Gospod z wami», «Hospody pomiłuj», «Swiaty Boże, Swiaty Kreпки, Swiaty Niesmiertny»” (s. 439).

Omawiana publikacja charakteryzuje się różnorodnością podejmowanych tematów, stanowi pokłosie wieloletnich badań naukowych oraz bogatych doświadczeń duszpasterskich Autora. Z książki emanują kompetencje teologiczno-historyczne Ks. Profesora (pierwsze VI rozdziałów) oraz zweryfikowana osobistymi przeżyciami troska duszpasterska na wschodzie (rozdziały VII-XII). Książka odzwierciedla przywołaną już wyżej swoistą zasadę *theoria kai praxis*, przy czym warto podkreślić, że między teorią a praktyką u Autora zachodzi ścisła „koniunkcja”.

Książka Ks. Józefa Krasieńskiego jasno ukazuje, że ekumenizm naukowy winien korespondować z ekumenizmem praktycznym na bazie ekumenizmu duchowego. Ekumenizm to postawa zdecydowanego chrześcijaństwa w wierze i wierności, skąd chrześcijanie czerpią bodźce do takiego poszukiwania jedności, w którym sami siebie ustawicznie oczyszczają i pogłębiają, a tym samym pozwalają drugiemu, rozpoznawać wspólne wartości centralne i odnajdywać się w nich. Ekumenizm jest źródłem nadziei, radości i siły. Cementuje wspólnotę, daje siły do szukania dróg przebaczenia i jedności z braćmi odłączonymi. Takie refleksje, pełne rozsądnego ekumenicznego optymizmu tchną z kart omawianej książki, na dowód czego służą ostatnie zdania Autora w publikacji: „Niech umysły i serca będą otwarte na Kościoły wschodnie, na innych chrześcijan, którzy często kochają Chrystusa i pragną służyć mu wiernie. Bo Kościół z ustanowienia Chrystusa jest Kościołem otwartym. Kościół zamknięty na inne wyznania, religie, na inne rasy i narody jest kościołem antyewangelicznym. *Sola Ecclesia aperta, Ecclesia universalis (vere catholica) est Ecclesia Christi*” (s. 440).

W „miodzie” pozytywnych opinii na temat treści oraz struktury książki trzeba jeszcze dorzucić małą „łyżkę krytycznego dziegciu”. Wydaje się, że w opracowaniu dla jeszcze wyraźniejszego wyartykułowania rozgraniczenia pomiędzy Katolickimi Kościołami Wschodnimi a Kościołami Wschodnimi odłączonymi od Rzymu, przedstawienie schematyczne, „tabelkowe” np. w „Apendyksie” istniejących „rodzajów” Kościołów i obrządków Wschodnich zapewne pozwoliłoby czytelnikowi łatwiej uchwycić „w syntezie” różnorodność, specyfikę i złożoność tego zjawiska. Określenie „Kościoły siostrzane” (s. 7, 8), stwierdzenie Jana Pawła II o „Kościele, który musi oddychać obydwoma płucami” (s. 7), o „Kościele Zachodnim” oraz „Kościele Wschodnim” wymagałoby bardziej precyzyjnego rozjaśnienia tych określeń dla uniknięcia nieporozumień w obszarze ekumenicznym i zamieszania teologicznego.

W ogromie przekazanych teologicznych, historycznych i topograficznych informacji zdarzyło się mimowolne powtórzenie treści (cf. s. 12-13 [roz. I] oraz s. 405-406 [roz. XII]). Ponadto, szkoda że Autor nie podał na końcu pełnego „Wykazu Bibliograficznego” cytowanych pozycji w przypisach. Indeks geograficzny niekoniecznie ma służyć do prezentacji miejsc wydania książek przywołanych

w odsyłaczach, lecz do wskazania miejscowości i innych nazw geograficznych zawartych w treści książki. Zdarzają się „literówki” (np. R. R. Robertson [s. 11, 458], winno być Ronald G. Roberson), są one jednak nieliczne i nie umniejszają wartości publikacji.

Konkludując. Powyższa prezentacja książki Ks. prof. Józefa Krasińskiego jasno wskazuje, iż podjęty temat jest trudny, niezbyt znany i oczywisty w kontekście Polski i wymaga znajomości szerokiej panoramy ekumenicznych zagadnień. „Erudycyjna teologia Krasińskiego”, żeby użyć trafnego określenia Ojca prof. Celestyna Napiórkowskiego, naukowa kwerenda sandomierskiego Teologa prowadzona z wyjątkową dokładnością, jasna i przenikliwa analiza, pozwala zobaczyć bogactwo omawianych kwestii. Zaprezentowana pozycja wyróżnia szczególne spojrzenie Autora, który jednoczy w praktycznej syntezie wymiar akademicki i pastoralny teologii ekumenicznej. Duszpasterska troska i doświadczenie Autora przyczyniło się do wyjątkowego charakteru tego studium. Publikacja stanowi ważne kompendium i wkład na temat kwestii Kościołów i obrządków wschodnich oraz sanktuariów i skarbów kultury i winna znaleźć się na warsztacie nie tylko teologa, ale także każdego zainteresowanego kwestiami ekumenicznymi.

Ks. Leon Siwecki  
WSD Sandomierz-KUL JPII Lublin



Ks. Dionizy Pietrusiński, *Głoscie wszędzie Ewangelię. Medytacje na niedziele i uroczystości Pańskie*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Rok A (ss. 280) – Sandomierz-Lublin 2010, Rok B (ss. 264) – Sandomierz-Lublin 2012, Rok C (ss. 262) – Sandomierz-Lublin 2010.

Publikowanie kazań ma w życiu Kościoła długą tradycję. Zbiory kazań spisywane na użytek duszpasterzy i wiernych zwano dawniej postyllami. Nazwa ta wywodzi się stąd, że wykład komentujący następował po odczytaniu wybranego odpowiednio fragmentu Pisma Świętego (łac. *post illa verba* znaczy po tych słowach). Kazania homiletyczne, inaczej postylne, zrodziły się już w okresie patrystycznym (IV w.), upowszechniły się w średniowieczu, a w XVI w. – wraz z rozwojem reformacji, w dużej mierze dzięki wynalezieniu druku, bujnie się rozwinęły. Najbardziej znaną polską postyllę katolicką napisał pięknym językiem jezuita Jakub Wujek. Została wydana w drugiej połowie XVI w. Doczekała się licznych wznowień. Była przetłumaczona na język czeski i litewski. W dobie potrydenckiej ten typ piśmiennictwa stopniowo ustępował miejsca żywotom świętych. Mimo to prawie wszyscy znaczniejsi kaznodzieje-pisarze głosili postylle i wydawali je jako kazania na niedziele i święta. Postylle polskie są ważnymi dokumentami języka i stylu, umysłowości i obyczajów zarówno warstw wykształconych, jak i ludu. Odegrały znaczną rolę w utrwalaniu i rozwoju języka polskiego.

Do tej bogatej tradycji piśmienniczej nawiązuje ks. dr Dionizy Pietrusiński w wydanym 3-tomowym zbiorze swoich kazań. Już sam tytuł tej publikacji: *Głoscie wszędzie Ewangelię. Medytacje ewangeliczne na niedziele i uroczystości Pańskie*, przypomina jezuicką tradycję wydawania kazań, które miały upowszechniać zasady wiary i docierać – niekiedy za pośrednictwem kaznodziei – do każdego, kto potrafił czytać. Autor odnosi się do współczesnej nam rzeczywistości. Obnaża dzisiejszych „reformatorów religijnych” i podkreśla, że w obliczu ich błędnej ideologii Kościół nigdy „nie może milczeć” (rok C, s. 36). Przypomina kaznodziejom sprawdzoną już dawno zasadę: „Aby ewangelizacja mogła przynosić wymierne efekty nie wystarczą dobre chęci samych głosicieli. Muszą oni mieć odpowiednio zabezpieczone warunki” (rok A, s. 183). Jako wzór nauczyciela stawia Chrystusa, który „na terenie Palestyny miał pewną ilość zaprzyjaźnionych domów, do kąd mógł się udać po intensywnym nauczaniu aby odpocząć, zmienić lub wyprać szaty, odprężyć się w życzliwej atmosferze i spokoju” (tamże). Duszpasterzy zachęca do nieustannej kreatywności, apeluje, by w ich nauczaniu „odbijała się owa

aktywność Boża widoczna przy stwarzaniu świata” (rok B, s. 184). Mocno podkreśla, że warunkiem, aby działalność duszpasterska była owocna, jest dobry odpowiedź po wyczerpującej pracy (tamże).

Wzorem dobrej i sprawdzonej tradycji kościelnej ks. Pietrusiński w swoich kazaniach daje przykłady z życia różnych świętych. Wiele czerpie z myśli św. siostry Faustyny Kowalskiej (por. np. kazanie na rok A, s. 86-91). Niewyczerpanym skarbem przykładów właściwego ewangelicznego rozumowania i postawy pełnego oddania się Bogu jest dla niego misja ewangelizacyjna papieża Jana Pawła II.

Zbiór „medytacji na niedziele i uroczystości Pańskie” ks. Pietrusińskiego zawiera w zasadzie homilie, tj. kazania będące wykładem tekstu Biblii (najczęściej perykopy ewangelicznej, przeznaczonej na określony dzień danego roku liturgicznego). Autor dobrze rozumie egzystencjalny wymiar Ewangelii, który od początku istnienia chrześcijaństwa określano mianem *kerygmat*. Trzeba tu przywołać często analizowany w recenzowanej pracy obraz, jakim posłużył się Jezus w przypowieści o siewcy: „Do każdego, kto słuca słowa o królestwie, a nie rozumie go, przychodzi Zły i porwa to, co zasiane jest w jego sercu. Takiego człowieka oznacza ziarno posiane na drodze” (Mt 13, 19). Wiele podejmowanych dzisiaj prób ewangelizacji przypomina beznadziejny siew na asfalcie, gdzie słowo Boże nie ma wprost żadnych szans na kiełkowanie i wzrost, gdyż pozostaje po prostu niezrozumiałe, to znaczy uznane za nieprzydatne w życiu konkretnego chrześcijanina. Duszpasterz Dionizy Pietrusiński występuje przeciwko temu i w swoich homiliach głosi, że w centrum chrześcijańskiego przesłania zawsze stoi osoba Jezusa Chrystusa: Jego słowa i czyny, znaki i cuda, a przede wszystkim śmierć, zmartwychwstanie. Mówi o tym językiem zrozumiałym, jasnym, często barwnie i z przekonaniem.

Omawiane studium na temat podstawowych treści Ewangelii to jednocześnie szukanie odpowiedzi na pytanie, jaka jest ta Dobra Nowina, którą wszyscy chrześcijanie mają do zaoferowania światu; co Ją wyróżnia spośród wielu innych propozycji drogi życia, jakie dają różne religie. By nie być bezradnym wobec egzystencjalnych pytań współczesnego człowieka, ks. Pietrusiński przyznaje pierwszeństwo bezinteresownej łasce Boga, który nigdy nie wymaga od człowieka tego, czego uprzednio On sam by mu nie ofiarował. Ilustracją tej myśli jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, zakończona wezwaniem: „Idź, i ty czyn podobnie!” (Łk 10,37).

Poszczególne tomy przemówień ks. Pietrusińskiego są niewątpliwie rodzajem świadectwa, które narodziło się pod wpływem przeżycia mocy kerygmy. Ta oryginalna synteza myśli może przemawiać i docierać do wielu ludzi, niezależnie od ich wieku, poziomu wykształcenia czy pozycji społecznej, choć adresowana jest przede wszystkim do kapłanów jako pomoc w przepowiadaniu. Przemyslenia ks. Pietrusińskiego dotyczą człowieka żyjącego współcześnie w złożonej sytuacji społeczno-politycznej. Są ostrzeżeniem i drogowskazem dla ludzi ogarniętych kryzysem.

Warto na zakończenie zacytować fragment jednego z kazań ks. prymasa Stefana Wyszyńskiego. Koresponduje on z treścią omawianego tu zbioru homilii. Na dorocznej kongregacji księży dziekanów archidiecezji warszawskiej 24 października

1980 r. ks. kardynał-prymas stwierdził: „Pewien polityk niedawno powiedział w Sejmie, że zbliża się kryzys gospodarczy. Od dawna wiedziała o tym kobieta stojąca w kolejce przed sklepem i mówiła, ale nie wiedzieli o tym i milczeli wielcy mężowie stanu i polityki. Dlaczego? [...] Nieprawda wobec Boga i zasad moralnych chrześcijaństwa rzutuje na życie rodzinno-społeczne, na obowiązki gospodarcze i na życie całego Narodu. Nie trzeba się dziwić temu, co dzisiaj jest. Ateizm propagowany oficjalnie nie jest jedyną, ale przeważającą przyczyną naszej niedoli. Podważanie zasad moralnych i religijnych musiało doprowadzić do relatywizmu, do postawy względności w każdym niemal człowieku, który się temu poddał [...]”<sup>1</sup>.

Ks. Edward Walewander  
KUL JPII Lublin

---

<sup>1</sup> S. Wyszynski, *Prymas Tysiąclecia*, Paryż 1982, s. 189-190.

Ks. Stanisław Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 204, contents, posłowie Arkadiusz Jabłoński.

W swoim dorobku – oprócz wielu artykułów i różnego rodzaju innych publikacji, ks. prof. Stanisław Kowalczyk ma 45 książek z bardzo szerokiego zakresu tematycznego, obejmują bowiem niemal wszystkie aspekty refleksji filozoficznej, uwzględniają także zagadnienia teologiczne, religiolologiczne i społeczne. Również recenzowana tu praca będąca efektem wieloletnich badań dotyczących ważnych zagadnień światopoglądowych i cywilizacyjnych współczesnej nam epoki potwierdza niezwykłość jego twórczości naukowej.

W recenzowanej tu pracy znajdujemy trzy obszernie rozdziały, omawiające kolejno: *Kryzys idei człowieka jako osoby*, *Kryzys idei Boga i religii* oraz *Kryzys kultury w ogóle*. Poszczególne rozdziały składają się z kilkunastu punktów. Każdy z nich, ze względu na znaczenie i aktualność, wymagałby odrębnego omówienia, co przekroczyłoby znacznie wymogi stawiane recenzji. Niektóre podpunkty, np. *Deformacja kultury fizycznej i sportu* (s. 175-178), zostały szeroko rozwinięte przez autora wcześniej w książce pt. *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki* (Lublin 2006).

W omawianym dziele czytelnik znajdzie odniesienie do takich zagadnień, jak transformacja ustrojowa w Polsce (s. 57-61), integracja europejska (s. 61-65), globalizacja (s. 65-69), teologia wyzwolenia (s. 90-95). Autor daje się tu poznać jako wytrawny analityk, który na koniec dokonuje ważnej syntezy filozoficznej. Wykorzystuje dane empiryczne i korzysta z niezbędnej refleksji teologicznej. Ponieważ zna z autopsji specyfikę Europy Zachodniej (odbył kilka podróży naukowych, brał udział w sympozjach, pracował w duszpasterstwie na terenie kilku krajów) i swoje badania konfrontuje z bogatą literaturą zachodnią, można powiedzieć, że analizowane tu studium ma charakter porównawczy.

*Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny* to praca bardzo pomocna także dla pedagogów. Wychowanie, które niewątpliwie jest ingerencją zawsze dokonuje się „gdzieś” i ma swoje „miejsce”, a ponieważ stanowi wejście w dialektyczny związek wychowanka z konkretnym światem rzeczywistości, jest metafizyką pewną ontologią rozgrywającą się w warunkach wzajemności i transcendencji.

Ksiądz Stanisław Kowalczyk pisze ważne rzeczy o miejscu człowieka w świecie kryzysu. To miejsce, rozumiane jako *locus educandi*, jest filozoficzne i pedagogiczne zarazem, co stanowi też jego naturę. Nic dziwnego, że refleksja filozo-

ficzna o miejscu człowieka w świecie kryzysu sytuuje się niejako równolegle z filozoficzną myślą o nim. Zagadnienia te autor omawia prawie we wszystkich punktach rozdziału I, zwłaszcza w tym punkcie, który nosi znamieny tytuł *Człowiek „wyzwolony” antypedagogiki* (zob. s. 37-41).

Książka na temat szeroko rozumianego współczesnego kryzysu ukazuje, jak żyjąc i jednocześnie ucząc się, poznajemy naszą kreacyjną rolę w świecie, który przychodzi nam zmieniać, a wraz z każdą lekcją życia podążać ku wiecznej metamorfozie. Miejsce człowieka w rzeczywistości ziemskiej domaga się od niego nieustannej zmiany. Każda aktywność życiowa człowieka współtworzy go tak, jak on zmienia rzeczywistość w rezultacie swoich nieustannych ingerencji i mniej lub bardziej spektakularnych przeobrażeń. Śmiało można zatem powiedzieć, że rzeczywistość odnosi się do nas z wzajemnością: my zmieniamy rzeczywistość, a rzeczywistość zmienia nas. O miejsce człowieka w świecie toczy się walka. Jest ono zawłaszczane, okupowane. Można je też znaczyć. Można nim wygrać lub przegrać. Ma więc sens pedagogiczny. Rozumowania na ten temat są przeprowadzone między innymi w punktach zatytułowanych *Sekularyzacja postaw religijnych* (s. 108-111), czy *Wulgaryzacja idei miłości* (s. 160-164).

Książka ks. Stanisława Kowalczyka – jak wykazano na przykładach – ma wiele zalet. Przede wszystkim trafnie i przekonująco definiuje nowe zjawiska i procesy dokonujące się we współczesnym świecie. Niektóre z nich niosą poważne zagrożenia dla człowieka i dla świata, w którym człowiek żyje. Autor ostrzega przed dalszą sekularyzacją oraz przed rozpowszechnianiem relatywizmu aksjologicznego i kulturowego.

Główną zaletą dzieła ks. Kowalczyka – co należy podkreślić w zakończeniu – jest przenikanie się w zgromadzonych w nim głębokich refleksjach różnych przemyśleń i odniesień usytuowanych w kontekście społeczno-politycznym. Dzięki temu czytelnik zostaje wprowadzony w gąszcz problemów współczesnego świata i w jeszcze większą złożoność pojawiających się w nim wyzwań edukacyjnych, jakie stają się współcześnie przed człowiekiem.

Ks. Edward Walewander  
KUL JPII Lublin

Peter Ward, *Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samouniwersytetowania?* (tyt. oryg. *The Medea Hypothesis. Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?*), przeł. M. Betley, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.

Czy Matka Natura jest dobrą czy złą matką?

Do przeczytania tej książki zachęca już sam wstęp<sup>1</sup>. Jest tu bardzo piękny opis lasu deszczowego porastającego dorzecze Amazonki. Takich siedlisk jest więcej na całej kuli ziemskiej. Cechuje je obfitość i bogactwo form żywych. W koronach tamtejszych drzew roi się od gatunków, których jest więcej niż ogółem w pozostałych siedliskach Ziemi. Liczba chrząszczy tu żyjących sięga 30 milionów gatunków.

Taka różnorodność form życia cieszy i zachwyca, lecz także budzi niepokój co do przyszłości naszej planety. Ward proponuje rozważyć następujący eksperyment myślowy, polegający na zmniejszeniu temperatury wokół Ziemi. Zauważylibyśmy wtedy następujące zmiany: zmniejszenie ilości i regularności deszczów, rośliny, które potrzebują regularnych, całorocznych opadów, zaczęłyby wymierać, w konsekwencji zaczęłyby wymierać gatunki zwierząt od nich zależne. Lodowce zaczęłyby wdzierać się w głąb lądów, powodując różnorodne zmiany na lądach i w wodach. Na szczęście to tylko eksperyment myślowy. Musimy sobie jednak zdawać sprawę z tego, że to my, ludzie, jesteśmy jedynymi stworzeniami w świecie zdolnymi do przedłużenia życia biosfery.

Istnieją dwie hipotezy na temat wpływu życia na samo życie. Pierwsza z nich, znana jako hipoteza Gai, głosi, że poprzez modyfikowanie środowiska zewnętrznego życie będzie miało wpływ na zdolność Ziemi do zamieszkania. Ojcowie nauki tej hipotezy uważają, że należy ją podnieść do rangi teorii naukowych. Imię Gaja znaczy „Dobra matka”. Autor recenzowanej publikacji wyraża przekonanie, że „Matka natura” nie była, nie jest i nie będzie dobrą matką dla swych rozlicznych gatunków. Dla przeciwwagi proponuje „hipotezę Medei”. Medea to imię jednej z najgorszych matek wszechczasów. Twierdzi, że organizmy ziemskie są dziedzicznie samolubne i zabijają inne przejawy życia, przez co skracają czas istnienia życia na naszej planecie. Żyjemy na starzejącej się planecie i jedynie inżynieria na skalę planetarną może nas uratować przed opuszczeniem Ziemi. Każdy gatunek

---

<sup>1</sup> P. Ward, *Przedmowa*, w: tenże: *Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samouniwersytetowania?*, przeł. M. Betley, Prószyński i S-ka: Warszawa 2011, s. 9-23.

posiada wrodzoną tendencję do podejmowania prób zajęcia dominującej pozycji na Ziemi. My, ludzie, musimy wkroczyć i przedłużyć życie na Ziemi.

Omawiana książka otwiera drogę do pogłębionej refleksji. Warto więc krótko streścić materiał zawarty w poszczególnych jej rozdziałach.

W rozdziale pierwszym („Życie w ujęciu darwinowskim”, s. 27-39) Autor podaje definicję życia w ogólności i życia w ujęciu darwinowskim. Najbardziej lakoniczna odpowiedź na pytanie, czym jest życie, zawiera się w stwierdzeniu, że są to: „wszystkie twory żywe zbudowane z cząsteczek, które same z osobna nie są żywe”. Za fizykiem Paulem Davies'em w odpowiedzi na powyższe pytanie Ward wymienia następujące atrybuty życia: życie metabolizuje, jest złożone i zorganizowane, reprodukuje się, rozwija, jest autonomiczne. Lansuje też twierdzenie, że ewolucja w ujęciu darwinowskim stanowi podstawową własność życia.

W rozdziale drugim (*Co oznacza ewolucyjny „sukces”*, s. 40-49) Ward rozważa, co dla życia znaczy „sukces”. Co więc składa się na sukces życia? A oto liczba możliwych sposobów relatywnego szacowania sukcesu poszczególnych gatunków według autora: długość życia danego osobnika, długowieczność gatunku, płodność gatunku, liczebność, udział w biomase całej planety, gatunki, które dla poprawy swej sytuacji posługują się innymi gatunkami, szeroki zasięg geograficzny, zdolność do przetrwania masowego wymierania, zdolność do przemieszczania się na inne planety. Korzystając z wyżej wymienionych kryteriów Autor zaproponował model idealnego, skutecznego gatunku. Taki gatunek, który odniósłby sukces, byłby: odporny na wymieranie, szeroko rozpowszechniony, o najwyższej relatywnej i absolutnej biomase, zdolny do wyemigrowania na inną planetę, w miarę jak nasza staje się „nieziemska”. Okazało się, że jest nim *Homo sapiens*. Ward upatruje w nim nadzieję na uratowanie życia na Ziemi.

W rozdziale trzecim (*Dwie hipotezy dotyczące natury życia na Ziemi*, s. 50-80) autor recenzowanej publikacji analizuje dwie odmienne i wzajemnie się wykluczające hipotezy na temat najważniejszych aspektów życia. Już w starożytności porównywano naszą planetę do czegoś w rodzaju żywego organizmu. Spopularyzował tę ideę brytyjski naukowiec James Lovelock. Istnieje wiele różnych interpretacji Gai, tak dużo, że można nimi zapełnić całe tomy. Tyler Volk określa np. Gaje jako świat śmieci. Odpady gromadzą się do poziomu, w którym stają się nie do zniesienia dla różnych rodzajów życia. Na czym z kolei polega życie według hipotezy Medei? Wszystkie formy życia ziemskiego mają ograniczoną długość trwania. Zwiększona liczebność gatunków powoduje śmiertelność większą niż zasoby środowiskowe. Uboczne produkty metabolizmu zatrują środowisko życia w zamkniętych układach. W ekosystemach często dochodzi do konkurencji o zasoby, gdy ich zaczyna brakować następuje wymarcie lub emigracja gatunków. Pojedyncze organizmy są neutralne, życie jako zbiorowość szkodzi samemu sobie.

Rozdział czwarty (*Sprzężenia zwrotne i procesy globalne potwierdzające hipotezę Medei*, s. 81-97) Autor przybliżył tematykę planetarnych „sprzężeń zwrotnych”. Ziemia jako system funkcjonuje w wyniku sprzężeń zwrotnych, w wyniku których jedna zmiana wywołuje inne. Jedne z nich są dodatnie a inne zdecydowanie niekorzystne dla organizmów żywych.

Rozdział piąty (*Zdarzenia o charakterze medejskim w historii życia na Ziemi*, s. 98-116) dotyczy następstwa wspomnianych w rozdziale czwartym zdarzeń z odległej przeszłości. Ward prezentuje listę zdarzeń obalających hipotezę Gai. Jeśli czytelnik ma zaakceptować inną hipotezę Medei, przedstawione argumenty powinny mu to ułatwić. A oto zdarzenia ułożone w kolejności chronologicznej: pierwsze zdarzenie medejskie – DNA przejmuje władzę około 4 miliardów lat temu; katastrofa metanowa – 3,7 miliarda lat temu; chemiczna broń masowego rażenia – 2,5 miliarda lat temu, powstaje pierwszy tlen atmosferyczny; życie tworzy pierwszą Ziemię Śnieżną, 2,3 miliarda lat temu miało miejsce pierwsze globalne zlodowacenie; oceany Canfielda, 2-1 miliarda lat temu; druga Ziemia Śnieżka – 700 milionów lat temu; powstanie zwierząt, redukcja liczby organizmów, 600 milionów lat temu; fanerozoik – masowe wymieranie mikroorganizmów, 365-95 milionów lat temu; kolonizacja lądu przez rośliny – gwałtowne globalne zmiany temperatury, 400-250 milionów lat temu; dewońskie eutrofizacje, 360 milionów lat temu; zlodowacenie plejstocenijskie. Oto lista planetarnych winowajców względem życia.

Rozdział szósty (*Ludzie jako narzędzia Medei*, s. 117-123) pokazuje ludzi na podobieństwo Medei. Jest więc jeszcze inny winowajca względem życia – człowiek. Ludzie przejawiają cechy zbliżające ich do Medei. My, ludzie, redukujemy biomasę Ziemi sposobami zgodnymi z hipotezą Medei, a przeczącymi hipotezie Gai.

Rozdziały siódmy i ósmy (*Zmiany biomasy w czasie jako test*, s. 124-140, *Przewidywane przyszłe trendy biomasy*, ss. 141-152) zawierają rozważania na temat biomasy w przeszłości i obecnie. Na przestrzeni czasu biomasa uległa zmniejszeniu. Ziemia przedstawia się nam jako planeta z wolna osuwająca się w starość, z malejącą biomasą.

Rozdział dziewiąty (Podsumowanie, s. 153-154) dostarcza podsumowania dowodów naukowych na temat dwóch wyżej wymienionych hipotez.

Rozdział dziesiąty (*Skutki ekologiczne i sposoby działania*, s. 155-167) analizuje społeczne implikacje wyboru jednej z dwóch wspomnianych wyżej hipotez.

Ostatni, jedenasty rozdział (*Co trzeba zrobić*, s. 168-183) jest krótkim esejem o tym, jak uchronić ludzkość przed wymarciem? Okoliczności, które zmuszą nas kiedyś do odejścia z Ziemi, to powiększające się Słońce i malejący poziom dwutlenku węgla w atmosferze. Może też nastąpić uderzenie asteroidy, promieniowanie gamma, wybuch supernowej, wymiana pocisków nuklearnych, lub wymieranie cieplarniane. Przyrodę trzeba chronić, dopóki nie jest za późno. W ostateczności przyjdzie nam naszą Ziemię opuścić i zamieszkać np. na Marsie.

W osobie Petera Warda mamy do czynienia zarówno z docieklwym badaczem, jak i doświadczonego pisarzem. Jego książka zawiera wiele oryginalnych spostrzeżeń na temat kondycji naszej planety Ziemi. Podaje czytelnikowi wiele informacji na temat dwóch hipotez: hipotezy Gai i Medei. Zostawia czytelnikowi wybór, za którą z nich się opowiedzieć. Autor jest utalentowanym pisarzem, używa poetyckich opisów przyrody, które zachwycają. Mamy tu do czynienia z refleksyjnym piarstwem przeznaczonym dla szerszego kręgu odbiorców. Wszystko to powodu-



je, że czytelnik zaczyna się zastanawiać nad potrzebą ochrony przyrody i zachowaniem życia na Ziemi. Nie jest to tuzinkowa publikacja popularnonaukowa, autor ma świadomość, że bierze udział w czymś bardzo ważnym, a mianowicie w procesie uświadamiania ludziom jak potrzebny jest rozwój nauki np. inżynierii w procesie ratowania Ziemi.

Wydawnictwo Prószyński i S-ka w ramach serii „Na ścieżkach nauki” już od pewnego czasu publikuje bardzo interesujące książki popularnonaukowe. Ich autorami są uznani na świecie naukowcy i popularyzatorzy różnych dziedzin nauki. W tej serii wydawniczej ukazało się recenzowane tłumaczenie Moniki Betley książki Petera Warda<sup>2</sup>, będące próbą odpowiedzi na pytanie, dokąd zmierza życie na Ziemi. Wnikliwy czytelnik po przeczytaniu tej książki z pewnością znajdzie na nie odpowiedź.

Ks. Mirosław Twardowski  
Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie  
Uniwersytet Rzeszowski

---

<sup>2</sup> We wspomnianej serii wydawniczej ukazały się także dwie inne książki autorstwa Petera D. Warda: *Kres ewolucji* (1995) i *Tajemnice epoki lodowcowej* (2002).

Na okładce: Antoni Kozakiewicz, „Niespodziewanie”, sygn., niedatowany (lata siedemdziesiąte XIX w.?), olejny na płótnie, wym. 80 x 120 cm

Muzeum Diecezjalne w Sandomierzu posiada w swoich zbiorach również liczne pamiątki związane z powstaniem narodowymi; wiele z nich to pamiątki rodzinne, przekazywane z pokolenia na pokolenie, pamiątki po powstańcach, zesłańcach, których nazwisk nie znajdziemy na książkowych kartach. Pamiątki te były nieodłączną częścią naszych zrywów niepodległościowych, towarzyszyły im jako symbol nastrojów i dążeń niepodległościowych, wreszcie jako świadectwo trwania narodu.

Na okładce prezentowany jest obraz pt. „Niespodziewanie” – patriotyczna kompozycja z kręgu malarstwa akademickiego. Autor obrazu Antoni Kozakiewicz, polski malarz realista, w latach 1857-1866 kształcił się w Szkole Sztuk Pięknych w Krakowie, przerwał jednak naukę, by wziąć udział w Powstaniu Styczniowym. Za udział w nim trafił do więzienia. Kiedy powrócił do szkoły, już w 1864 r. powstały jego pierwsze obrazy i rysunki, w których występowały motywy i sceny powstańcze. Następnie wyjechał do Wiednia, by studiować w Akademii Sztuk Pięknych. Dzięki cesarskiemu stypendium przeniósł się do Monachium, gdzie mieszkał i tworzył przez 30 lat. W Monachium dużą wagę przykładano do malarstwa historycznego, a polscy artyści malujący sceny powstańcze czuli się najswobodniej. Tradycyjne malarstwo Antoniego Kozakiewicza miało tam powodzenie. Ok. 1900 r. artysta powrócił do Warszawy, skąd po pięciu latach, zapomniany i ubogi przeniósł się do Szczawnicy, gdzie zmarł 3 I 1929 r.

Obraz „Niespodziewanie” ofiarował do zbiorów muzeum wybitny kolekcjoner ks. Jan Wiśniewski (1876-1943). Obraz zakupiony w 1935 r. w Warszawie, za kwotę dwóch tysięcy złotych, do muzeum trafił w 1936 r. jako część dużego daru ks. Wiśniewskiego, na który złożyły się 94 eksponaty. W szczegółowym wykazie napisano: „Obraz Kozakiewicza wyobraża scenę z 1863 r. Dwaj powstańcy ranni ukryli się w wiejskiej chałupie. Zawiadomili matkę i żonę, aby przybyły do nich. Gdy stangret wynosi z chałupy walizę – w sieni widać Moskali. W środku obrazu starsza pani gorąco się modli”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Archiwum Muzeum Diecezjalnego (dalej: AMD), Spis z 1936 r.: Obrazy i przedmioty ofiarowane przez ks. kan. Jana Wiśniewskiego do Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu, poz. 10.

W miesięczniku „Sztuki Piękne” z 1929 r. natrafiłam przed laty na fotografię obrazu o identycznej kompozycji jak sandomierska, jednak różniącego się szczegółami<sup>2</sup>. Obraz na fotografii zatytułowany jest „Niespodziewanie” i sygnowany w l.d.r.: „A Kozakiewicz”. Pod fotografią znajduje się opis: „Scena z 1863 r., w łóżku leży ranny Kozakiewicz, koło niego siedzi ranny malarz Benedyktowicz”<sup>3</sup>. Dalej czytamy, że obraz był prezentowany na wystawie „Stulecie malarstwa polskiego”, jako własność prywatna Mariana Daszyńskiego z Krakowa<sup>4</sup>. Obraz uwieczniony na fotografii należy uznać za autorską replikę sandomierskiego, w której artysta, czyniąc zapewne zadość zamówieniom, powtórzył kompozycję, ale zredukował detale. Jak wynika z opisu kompozycja oparta jest na wspomnieniach malarza z Powstania Styczniowego i zawiera wątki autobiograficzne: artysta uwiecznił na obrazie siebie oraz Ludomira Benedyktowicza (1844-1926), malarza, który w powstaniu stracił prawą dłoń i lewą rękę. Powrócił jednak do malarstwa posługując się specjalną protezą, wykonaną według własnego pomysłu – była to obręcz zakładana na przegub, z zaciskiem, w którym można było mocować ołówek lub pędzel.

Obraz Antoniego Kozakiewicza z Muzeum Diecezjalnego jest w pełni dojrzałym dziełem, świadczy o tym nie tylko forma i koloryt, ale również bardzo dobre studia psychologiczne wszystkich postaci. Obraz – można tak wnioskować uwzględniając jego temat, powstał po powrocie Kozakiewicza z więzienia carskiego i jest artystycznym komentarzem do osobistych przeżyć artysty, zapisem jego udziału w Powstaniu Styczniowym.

Historyczną kompozycję artysta wzbogacił jednak o pewne elementy rodzajowe. Ukazana na obrazie postać kobiety ubranej w białą płócienną koszulę, czerwoną spódnicę i czerwoną chustkę na głowie, to przywołanie młodopolskiej fascynacji barwnością strojów ludowych. Także chłopczyk stojący w głębi kompozycji ma na głowie czapkę krakuskę. Widoczne na obrazie białe króliki należy uznać za autorski motyw rodzajowy, pojawiający się również na obrazie Kozakiewicza pt.: „Maciej, król nad króle”<sup>5</sup>.

W inwentarzu zbiorów sandomierskiego Muzeum Diecezjalnego, spisany w latach 1937-1939 przez Karola Estreichera jun. obraz Kozakiewicza zapisany został jako „Wizyta u powstańca 1863 r.”<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> „Sztuki Piękne” 5 (1929), nr 7, s. 275.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże. Wystawa ta otwarta została 7 IV 1929 r. w siedzibie Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie i zgromadziła 318 prac artystów już nieżyjących; por.: „Sztuki Piękne” 5 (1929), nr 5, s. 186.

<sup>5</sup> Wł. Muzeum Okręgowe w Lesznie, Katalog wystawy: [...] *Malarze polscy w Monachium*, Muzeum Okręgowe Suwałki 2005, poz. kat. 88, il. s. 13.

<sup>6</sup> AMD, Katalog Diecezjalnego Muzeum Sandomierskiego, poz. 770.

W przewodniku po Muzeum z 1946 r. podany jest tytuł „Wizyta u powstańca”<sup>7</sup>. Z tych powodów *Słownik Artystów Polskich* podaje tytuł „Wizyta u powstańca 1863 r.”<sup>8</sup> Na podstawie fotografii repliki obrazu opublikowanej w „Sztukach Pięknych” obraz Kozakiewicza znajdujący się w Muzeum Diecezjalnym opatrzony został tytułem „Niespodziewanie”.

Urszula Stępień  
Muzeum Diecezjalne Sandomierz

---

<sup>7</sup> E. Górski, *Diecezjalne Muzeum Sandomierskie*, Sandomierz 1946, s. 22.

<sup>8</sup> *Słownik Artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przez 1966r.)*, t. 4, Kl-La, pod red. J. Maurin Białostockiej i J. Derwojeda, 1986, s. 216. Wymieniono tam również tytuł obrazu Kozakiewicza „Niespodziewani”, bez podania miejsca jego przechowywania, więc należy sądzić, że na podstawie czasopisma „Sztuki Piękne” z 1929 r.

## CONTENTS

### History

- Fr. Marek Kozera, *Religious fraternities of the archdeaconry of Zawichost in the 18<sup>th</sup> century* ..... 5
- Wojciech Kęder, *Bishop Kajetan Soltyk and his activity in the case of dissenters in the years 1766-1767 in the light of the correspondence of papal diplomats* ..... 21
- Katarzyna Pająk, *Gothic sculpture of the Crucified Christ in the Cathedral of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in Sandomierz* ..... 35
- Grzegorz Misiura, *Life and pastoral-research activity of Fr. Marcin Ziółkowski 1914-1976* ..... 41
- Mirosław Romański, *Father Ludwik Hupkala 1912–1995* ..... 63

### Teology

- Fr. Andrzej Jarosiewicz, *The Church as the Presacrament of Jesus Christ presence in the world in the theological vision of Y. Congar* ..... 75
- Fr. Grzegorz Kasprzycki, *The Religious Associations of the laity as the Church Unity Creating Place* ..... 95
- Justyna Krasowska, *Religion as factor affecting the national identity of Poles* ..... 109
- Marek Kluz, *Man versus contemporary labour migration* ..... 125

### Philosophy

- Fr. Marcin Ferdynus, *Respect for the personal dimension of man - a factor in the progress of biomedicine* ..... 135
- Seweryn Kapinos, *Contemporary identity the complicated question who I am* ..... 149
- Tomasz Kukołowicz, *„Conversions” of Leszek Kołakowski* ..... 159
- Fr. Łukasz Sadłocha, *Heisenberg’s closed theories and formal axiomatic theories* ..... 169
- Fr. Andrzej Sołtys, *From the instrumentalization to elimination of religion from the public space* ..... 179
- Fr. Mirosław Twardowski, *Is Artificial Life Possible?* ..... 191

**Announcements**

Paweł Szuppe, <i>German Byzantinism in Feliks Koneczny's historiosophy</i> .....	209
--	-----

**Materials**

Fr. Jan Biedroń, <i>The Report on the Activities of Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2012/2013</i> .....	217
<i>The Register of the Master's Theses Defended by Deacons of the Seminary in Sandomierz at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2013</i> .....	223
Artur Lis, <i>Session devoted to blessed Wincenty Kdhubek, Sandomierz, 12 X 2013</i> .....	225

**Treatments and reviews**

Fr. Albert Warszo, <i>Opowieść o Biskupie Piotrze. W 30. rocznicę śmierci Sługi Bożego bp. Piotra Gołębiowskiego (1902-1980)</i> , Skarżysko-Kamienna 2010, rev. Szczepan Kowalik.....	229
Fr. Józef Krasieński, <i>Kościół i obrządkie wschodnie. Sanktuaria – Skarby kultury</i> , Sandomierz 2012, rev. fr. Leon Siwecki.....	234
Fr. Dionizy Pietrusiński, <i>Głosie wszędzie Ewangelię. Medytacje na niedziele i uroczystości Pańskie</i> , Rok A – Sandomierz-Lublin 2010, Rok B – Sandomierz-Lublin 2012, Rok C – Sandomierz-Lublin 2010, rev. fr. Edward Walewander .....	241
Fr. Stanisław Kowalczyk, <i>Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny</i> , Lublin 2011, rev. fr. Edward Walewander.....	244
Peter Ward, <i>Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?</i> (tyt. oryg. <i>The Medea Hypothesis. Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?</i> ), rev. fr. Mirosław Twardowski.....	246

**In the cover**

Urszula Stępień, „Niepodziewanie” (Antoni Kozakiewicz) .....	250
--	-----

## SPIS TREŚCI

### Historia

- Ks. Marek Kozera, *Bractwa religijne w archidiakonacie zawichojskim w XVIII wieku* ..... 5
- Wojciech Kęder, *Biskup Kajetan Sołtyk i jego aktywność w sprawie dysydenckiej w 1766-1767 roku w świetle korespondencji dyplomatów papieskich* ..... 21
- Katarzyna Pająk, *Gotycka rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego w katedrze Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu* ..... 35
- Grzegorz Misiura, *Życie i działalność duszpastersko-naukowa ks. Marcina Ziółkowskiego 1914-1976* ..... 41
- Mirosław Romański, *Ksiądz Ludwik Hupkała 1912 -1995* ..... 63

### Teologia

- Ks. Andrzej Jarosiewicz, *Kościół jako prasakrament obecności Chrystusa w świecie w teologicznej wizji Y. Congar'a* ..... 75
- Ks. Grzegorz Kasprzycki, *Zrzeszenia religijne miejscem budowania jedności Kościoła* ..... 95
- Justyna Krasowska, *Religia jako czynnik wpływający na tożsamość narodową Polaków* ..... 109
- Marek Kluz, *Człowiek w konfrontacji ze współczesną migracją zarobkową* ..... 125

### Filozofia

- Ks. Marcin Ferdynus, *Poszanowanie osobowego wymiaru człowieka czynnikiem postępu biomedycyny* ..... 135
- Seweryn Kapinos, *Współczesna tożsamość – skomplikowane pytanie kim jestem?* ..... 149
- Tomasz Kukołowicz, *„Nawrócenie” Leszka Kołakowskiego* ..... 159
- Ks. Łukasz Sadłocha, *Teorie zamknięte Heisenberga i sformalizowane teorie aksjomatyczne* ..... 169
- Ks. Andrzej Sołtys, *Od instrumentalizacji do eliminacji religii z przestrzeni publicznej*.. 179
- Ks. Mirosław Twardowski, *Czy możliwe jest sztuczne życie?* ..... 191

**Komunikaty**

Paweł Szuppe, *Bizantyzm niemiecki według historiozofii Feliksa Koniecznego* ..... 209

**Materialy**

Ks. Jan Biedroń, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2012/2013* ..... 217

*Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2013 roku*..... 223

Artur Lis, *Sesja poświęcona bł. Wincentemu Kadłubkowi, Sandomierz, 12 X 2013 r.* ..... 225

**Omówienia i recenzje**

Ks. Albert Warso, *Opowieść o Biskupie Piotrze. W 30. rocznicę śmierci Sługi Bożego bp. Piotra Gołębiowskiego (1902-1980)*, Skarżysko-Kamienna 2010, rec. Szczepan Kowalik ..... 229

Ks. Józef Krasiński, *Kościoty i obrządki wschodnie. Sanktuaria – Skarby kultury*, Sandomierz 2012, rec. ks. Leon Siwecki ..... 234

Ks. Dionizy Pietrusiński, *Głóście wszędzie Ewangelię. Medytacje na niedziele i uroczystości Pańskie*, Rok A – Sandomierz-Lublin 2010, Rok B – Sandomierz-Lublin 2012, Rok C – Sandomierz-Lublin 2010, rec. ks. Edward Walewander ..... 241

Ks. Stanisław Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, rec. ks. Edward Walewander ..... 244

Peter Ward, *Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?* (tyt. oryg. *The Medea Hypothesis. Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?*), rec. ks. Mirosław Twardowski ..... 246

**Na okładce**

Urszula Stępień, „Niepodziewanie” (Antoni Kozakiewicz) ..... 250

Contents ..... 253