

W kręgu
sacrum
i
pogranicza

Profesorowi Włodzimierzowi Pawluczukowi
w siedemdziesiątą rocznicę urodzin

przyjaciele, koledzy, uczniowie



W. Paulucci

W kręgu *sacrum* i pogranicza

Pod redakcją
Ewy Matuszczyk i Macieja Krzywosza

Białystok 2004

Redaktor techniczny
Maciej Krzywosz

ISBN 83-87881-33-3

Copyright © by

Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku
Instytut Socjologii
Plac Uniwersytecki 1
15-420 Białystok

Skład komputerowy i opracowanie graficzne
Roman Leszczyński

Białystok 2004

Spis treści

WSTĘP	7
--------------------	---

I TROPY

JAN SZMYD SPOTKANIA Z WŁODZIMIERZEM PAWLUCZUKIEM.....	11
MAŁGORZATA KOWALSKA NI PIES, NI WYDRA: CZŁOWIEK POGRANICZNY	35
JADWIGA MIZIŃSKA ANIOŁY CODZIENNOŚCI	47
BAZYLI POSKROBKO W KRĘGU ALEKSANDRA.....	65

II SACRUM

DARIUSZ WOJAKOWSKI KOŚCIÓŁ I SEKTA – DAWNA TYPOLOGIA W CZASACH NOWYCH ZJAWISK RELIGIJNYCH	75
JACEK SIERADZAN RUCH PROROKA ILJI NA TLE INNYCH RUCHÓW MILLENARYSTYCZNYCH.....	95
MACIEJ KRZYWOSZ WŁADZA I NADPRZYRODZONE. STRATEGIE WŁADZY W STOSUNKU DO MARIOFANII ZABŁUDOWSKIEJ.....	113
JÓZEF BANIAK CZY NIEDZIELA JEST „DNIEM ŚWIĘTYM” W WYOBRAŻENIACH I OCENACH KATOLIKÓW POLSKICH?.....	141
MAREK MELNYK PRAWOSŁAWNA ANTROPOLOGIA SOTERIOLOGICZNA.....	157
KAZIMIERZ KONDRAT PROBLEM PRAWOMOCNOŚCI TEORII RÓWNOZĘDNOŚCI ZBAWIENIA W GŁÓWNYCH RELIGIACH ŚWIATA	179
ANDRZEJ BRONK RELIGIA W LISTACH FRYDERYKA WIELKIEGO (1712–1786).....	195

III HISTORIA

TERESA CHYNCZEWSKA-HENNEL KONCEPCJE UNII KOŚCIELNEJ PIOTRA SKARGI	219
EWA DUBAS-URWANOWICZ DWIE RACJE W IMIĘ DOBRA WSPÓLNEJ RZECZYPOSPOLITEJ. POLEMIKA LWA SAPIEHY ZE ŚWIĘTYM JOZAFATEM KUNCEWICZEM W MARCU 1622 ROKU	229
JERZY URWANOWICZ PROFANUM I SACRUM. PRÓBA ANALIZY XVIII-WIECZNYCH FUNDACJI SAKRALNYCH Z TERENÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO	235
PIOTR STAWIŃSKI WYBRANE ASPEKTY KSZTAŁTOWANIA SIĘ I FUNKCJONOWANIA PRAWODAWSTWA W PURYTAŃSKICH KOLONIACH NOWEJ ANGLII	243
HALINA PARAFIANOWICZ MORMONI: „AMERYKAŃSKA CIEKAWOSTKA RELIGIJNA” I JEJ ECHA POLSKIE POD KONIEC XIX I NA POCZĄTKU XX WIEKU	257
ANTONI MIRONOWICZ PROBLEMATYKA NARODOWOŚCIOWA W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM W II RZECZYPOSPOLITEJ	271
KAZIMIERZ URBAN Z „PERYFERII” POLSKIEJ NIERZYMSKOKATOLICKIEJ MAPY WYZNANIOWEJ POŁOWY LAT 50. UBIEGŁEGO WIEKU	287

IV POGRANICZE

JERZY NIKITOROWICZ SWÓJ – INNY – OBCY. KONCEPCJA INTERAKCJI I SPOSTRZEGANIA INNEGO	309
ELŻBIETA CZYKWIN JAWNY I UKRYTY STYGMAT SPOŁECZNY. PRÓBY APLIKACJI W KONTEKŚCIE MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH	323
ZOFIA TOMCZONEK WIEŚ KRESÓW PÓLNO-CNO-WSCHODNICH NA TLE WSI POLSKIEJ OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO	343
KATARZYNA SZTOP-RUTKOWSKA OBRAZ ŻYDA-KOMUNISTY JAKO ELEMENT DYSKURSU ETNICZNEGO W MIĘDZYWOJENNEJ PRASIE BIAŁOSTOCKIEJ	359
ANDRZEJ SADOWSKI MNIEJSZOŚCI NARODOWE W POLSCE, A WYNIKI NARODOWEGO SPISU POWSZECHNEGO Z 2002 ROKU	375
BIBLIOGRAFIA PRAC PROFESORA WŁODZIMIERZA PAWLUCZUKA.....	391

Wstęp

Oddajemy Państwu do rąk tom dedykowany Profesorowi Włodzimierzowi Pawluczukowi, wybitnemu religioznawcy i socjologowi. Karierę naukową Profesor rozpoczął od uzyskania w roku 1970 stopnia doktora w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem profesor Marii Ossowskiej. Habilitował się w roku 1977 na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Już wcześniej jednak zyskał uznanie środowiska socjologicznego i teatrologicznego pracami *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej* (1972) oraz *Wierszalin. Reportaż o końcu świata* (1974). Praca *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną* (1978) tylko to uznanie ugruntowała. Profesor prowadził rozległe badania nad etnicznością i religijnością w Mongolii, Rosji (Krym i Wyspy Sołowieckie), Ukrainie, Białorusi, Etiopii, Laponii i Kanadzie. Okazał się też utalentowanym organizatorem kierując przez wiele lat Instytutem Religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim i w niekorzystnych ku temu warunkach nadając nowe, neutralne światopoglądowo oblicze, religioznawstwu jako dyscyplinie badawczej. Odegrał również znaczącą merytoryczną rolę w organizowaniu kierunku socjologia na Uniwersytecie w Białymstoku i tworzeniu profilu naukowo-badawczego Katedry Religioznawstwa w tym Uniwersytecie.

Jest autorem ponad 200 publikacji naukowych, w tym 9 książek, stanowiących autentyczne wydarzenia naukowe, jak na przykład, oprócz wspomnianych wyżej, *Ukraina. Polityka i mistyka* (1998). Wypromował kilkunastu doktorów, z których kilku osiągnęło już status profesorów, i ponad 200 magistrów.

Wyrazem uznania i szacunku środowiska było wybranie Go w roku 2002 na członka Centralnej Komisji do Spraw Tytułów i Stopni Naukowych.

Szacunek środowisk naukowego, teatralnego i dziennikarskiego, jakim darzony jest powszechnie Dostojny Jubilat, ma swe źródła nie tylko w Jego intelektualnych dokonaniach. Krąg osób, pretendujących do intelektualnego powinowactwa z Profesorem, od początku Jego kariery naukowej był bardzo szeroki i znacznie przekraczał ramy środowiska akademickiego. Trudno jednak uznać je za Jego uczniów, czy członków szkoły. Zaryzykuję twierdzenie, iż w sensie dosłownym Profesor szkoły nie posiada. Nie posiada, albowiem jest to zwyczajnie niemożliwe. Nikt tak nie widzi spraw i problemów codzienności z jednej strony, i wielkiej polityki międzynarodowej z drugiej, jak Profesor. Dzieje się tak mimo tego, iż Jego socjologiczne analizy wywołują powszechne zainteresowanie i wielu odnajduje w nich własne widzenie tych spraw. Naśla-

downictwo, czy kontynuowanie dzieła Profesora, jest niemożliwe. Dowodzi tego fakt, iż żadna z otaczających Go osób nie napisałaby *Judasza* (2004), książki z innej, nienaukowej, półki, a jednak logicznie współbrzmiącej z Jego intelektualnym temperamentem i naukowymi dokonaniem. Metafizyka i nauka, czyż na ogół nie chadzają oddzielnie? – Chadzają, ale nie u Profesora. Profesor nie grzęźnie w mialkości badań ilościowych zastępujących prawdziwe myślenie i jakoby mówiących same za siebie. Wie, iż tak naprawdę fakty przemawiają do tych, którzy potrafią pytać. Jego przekonanie, że nauki społeczne są obszarem sensu sprawia, że Profesor, jak mało kto, umie pytać. Jest to jedna z Jego intelektualnych zalet, a zarazem tajemnica. Powieść *Judasz* dowodzi, że próbuje się nią z nami podzielić, aczkolwiek, jak się wydaje, niecałkiem skutecznie. Szanuje jednak tych, którzy Go niezbyt dokładnie słyszą, a przez to nie rozumieją.

Profesor Włodzimierz Pawluczuk jest po prostu wielką, magnetyczną wręcz, osobowością. To dzięki temu, przyciąga ogromne rzesze ludzi, związanych z bardzo odmiennymi, niejednokrotnie odległymi, sferami życia. W obecności Profesora wszyscy czują się ważni i mądrzy. Każdemu ze swych licznych interlokutorów poświęca mnóstwo czasu i nie tylko jest słuchany, ale też słucha. Wielu dzięki Niemu, niekoniecznie będąc tego świadomym, odnalazło drogę do samych siebie, do świata swych intymnych przeżyć, myśli i pragnień. Sam natomiast, jak się wydaje, pozostaje dla innych osobą nieznaną. Wynikające z Jego mądrości ironia i autoironia czyniły i czynią Profesora odpornym na pogoń za tytułami, władzą i sławą, mimo, iż wszystko to posiada (a może właśnie dlatego). Profesor nigdy z nikim o nic nie konkurował i nie przywdziewał masek. Jeśli jest niepokodzony ze sobą, czy światem, to dźwiga to niepokodzenie samotnie. Podobnie jak swoją wiedzę o ogromie niewiedzy dotyczącej obecności i nieobecności zarazem Transcendencji w życiu codziennym.

Z powodów, o których była wyżej mowa, w publikowanych w niniejszym tomie pracach nie odnajdziecie Państwo śladów bezpośredniego wpływu Profesora, aczkolwiek problematyka wszystkich zamieszczonych tu artykułów, jest bliska Jego zainteresowaniom. Zapoznanie się natomiast Państwo z gronem Jego przyjaciół, znajomych i współpracowników, ceniących Go, dzielących Jego zainteresowania i pragnących może uchodzić za Jego uczniów.

I

Tropy

Jan Szmyd

SPOTKANIA Z WŁODZIMIERZEM PAWLUCZUKIEM

WSPOMNIENIA I REFLEKSJE

1.

Włodzimierza Pawluczuka spotkałem kilkanaście lat temu, pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Wcześniej, w latach siedemdziesiątych czytałem jego pierwsze prace, łącznie ze znakomitą rozprawą pt. *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*¹. Odwoływałem się do nich dość często w swoich ówczesnych pracach poświęconych tradycji, problemom światopoglądu i religijności. Bliższe poznanie Autora, cenionych przeze mnie prac, stało się możliwe dopiero po jego przyjeździe do Krakowa i rozpoczęciu działalności naukowej w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, w którym przez pewien czas W. Pawluczuk pełnił funkcję dyrektora. Najpierw były to spotkania raczej rzadkie i luźne, głównie o charakterze oficjalnym, na różnych konferencjach naukowych, organizowanych bądź to przez Instytut Religioznawstwa UJ, bądź przez Polskie Towarzystwo Religioznawcze, którego obydwaj byliśmy członkami, albo też przez Instytut Nauk Społecznych Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie, którym w tamtych czasach kierowałem (obecnie Instytut Filozofii i Socjologii Akademii Pedagogicznej). Później spotkania stawały się coraz bliższe i mniej oficjalne. Odbywały się one m.in. z okazji opiniowania przeze mnie kolejnych etapów realizowanego przez Instytut Religioznawstwa UJ programu badawczego albo recenzowania niektórych propozycji wydawniczych krakowskiego Wydawnictwa „Nomos”, kierowanego przez małżonkę W. Pawluczuka – dr hab. Irenę Borowik, uczoną i poetkę, obecnie profesora UJ, lub też z powodu recenzowania wydawniczego przez Profesora W. Pawluczuka niektórych moich książek.

W końcu przyszła kolej na kontakty, niestety jednak ciągle dość rzadkie, osobiste i towarzyskie, m.in. w mieszkaniu krakowskim Państwa Pawluczuk albo w kawiarni „Pod gruszką” przy ul. Szczepańskiej w Krakowie. Przy ka-

¹ Zob. W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972.

wie, a bywało także że i przy winie lub koniaku, poznawaliśmy się wzajemnie i nawiązywaliśmy więzy przyjaźni. Przyjaźni na tyle silnej i prawdziwej, by mogła przetrwać czas rozłąki, kiedy to Włodzimierz dość dla mnie nieoczekiwanie i z nieznanymi mi powodów opuścił Kraków i przeniósł się do Białegostoku na tamtejszy Uniwersytet.

Jakiego W. Pawluczuka poznałem w tych sporadycznych spotkaniach z lat minionych? Przede wszystkim wyróżniał się oryginalną powierzchownością: krępy, dobrze zbudowany, twarz wyrazista, brwi krzaczaste, wąsy i broda, gęsta czupryna, myślące oczy (lekko ukośne), okazały nos o orlim łuku, szerokie usta ludzi stepów i rozległych przestrzeni, spojrzenie ostre, wnikliwe, ale łagodne i przychylne. Człowiek o takiej sylwetce i powierzchowności był inny niż przeciętne typy ludzkie z miejskiej ulicy. Wyraźnie odróżniał się od nich swą jedynością i swoistością, swym charakterystycznym wizerunkiem, w którym trochę zaskakująco, ale harmonijnie mieszały się z sobą rysy twarzy ikonowego wschodniego patriarchy czy przywódcy jakiegoś nomadycznego plemienia orientального, z utrwalonym w mej wyobraźni konturem oblicza białoruskiego chłopca, a jeszcze lepiej ruskiego popa. Tą bardzo charakterystyczną „zewnętrnością” kojarzył mi się mój Rozmówca bardziej z jakimś wschodnim jeźdźcą stepowym, po trosze też z wędrownym mędrcem słowiańskim, niż z typowym klerkiem czy intelektualistą formatu zachodniego. Na przykład także inny i wyróżniający się swą osobnością byłby portret mojego interlokutora w sąsiedztwie portretów polskich uczonych i filozofów (pewne podobieństwo tego portretu dałoby się może jedynie odnieść do twarzy Kazimierza Twardowskiego lub Stefana Baleya, albo Janusza Tazbira – gdyby ten ostatni miał wąsy i brodę).

2.

A jak się przedstawiała „wewnętrność” mojego Rozmówcy? Przede wszystkim wyczuwało się, że jest to „wewnętrność” bogata i głęboka. Jednak nie wyłącznie intelektualna (ściśle racjonalna), ale w znacznej mierze emocjonalna i artystyczna, swoiście religijna (o pewnej odmianie gnozy), umiarkowana i zdroworozsądkowo mistyczna, a więc „wewnętrność” nie typowo racjonalistyczna, ale też i nie typowo irracjonalistyczna. Harmonijnie łącząca i spletająca w sobie te obydwa typy osobowościowe i mentalne, co daje bardzo swoją jakością umysłowości i duchowości, skutecznie i korzystnie dla siebie wyłamującą się z ciasnych ram zarówno dogmatycznego racjonalizmu, jak i także irracjonalizmu, przełamującą bariery suchego intelektualizmu i dowolności niekontrolowanego zdrowym rozsądkiem spirytualizmu. Przy czym wydawało mi się, że ta „trójjedyna”, tzn. racjonalna, irracjonalna i zarazem zdroworoz-

sądkowa mentalność i duchowość jest dobrze wyposażona w wiedzę edukacyjnie przyswojoną (imponująca erudycja naukowa w dziedzinie socjologii, etnologii, kulturoznawstwa, religioznawstwa, filozofii, etyki i różnych innych działów humanistyki). Że jest także hojnie przez naturę obdarzona rzadkimi predyspozycjami i uzdolnieniami, pozwalającymi gromadzić rozległą wiedzę i odczucia świata oraz budować mądrość życiową z danych własnych doświadczeń i obserwacji, z osobistego oglądu i przeżywanie świata, z indywidualnego bycia i działania twórczego w świecie.

W omawianych tu spotkaniach i rozmowach (wyjazd do Białegostoku przerwał je na dłuższy czas, ale ufam, że może nie ostatecznie) miałem przed sobą wzbudzającego szczery szacunek i podziw niepośledniej miary uczonego, ale zarazem też – i może nawet jeszcze w większym stopniu – niezależnego myśliciela i twórcę, bardziej przypominającego filozofów i artystów epoki Renesansu niż takich czy innych przedstawicieli scjentyistycznych, bądź analityczno-logicznych szkół naukowych i filozoficznych czasów współczesnych. Odwołując się do przykładu personalnego, mój Rozmówca bardziej mi przypominał osobowość twórczą Leonarda da Vinci czy Leona Chwistka, niż Rudolfa Carnapa albo Alfreda Tarskiego. Osobowość, która osiąga o wiele bogatszy i o wiele bardziej adekwatny obraz świata i człowieka, niż jest to możliwe do uzyskania w najbardziej wyrafinowanych ujęciach scjentyistycznych i matematyczno-logicznych.

Obraz ten scala w sobie – by posłużyć się terminem L. Chwistka – „wielość rzeczywistości” (rzeczywistości realnej, naturalnej, dotykanej, ale i rzeczywistości „nierealnej”, nienaturalnej, niedotykanej, wirtualnej itp.). Przy czym ujawnia on nie tylko swoją różnorodną, bardzo zresztą trudną do ujęcia w aktualnych kategoriach nauki, filozofii i racjonalnej teologii przedmiotowość, lecz także, jeszcze trudniejszą do opisanego i zrozumienia w tych kategoriach, jego szczególną podmiotowość. Mój Rozmówca utwierdzał mnie w przekonaniu, że wielość i różnorodność rzeczywistości scalonych w totalnej jedni bytu i niebytu, wymaga wielości i różnorodności sposobów jej poznawczego oswajania. Nauka, filozofia, teologia są tu niewystarczającymi narzędziami poznawczymi. Uciec się trzeba także do intuicji, wewnętrznego doświadczenia, mitu, symbolu, gnozy, myślenia potocznego, nie pomijając doświadczenia metafizycznego, a nawet mistycznego. A przy tym wszystkim przyjąć trzeba istnienie, nieosiągalnej dla umysłowości ludzkiej, rozległej sfery Tajemnicy.

W każdym bądź razie trzeba odrzucić mechaniczny, bezduszny i amoralny obraz Kosmosu w ujęciu Newtona i wcześniejszą ideę Transcendencji św. Tomasa z Akwinu, utożsamiającą Transcendencję z bytem przedmiotowym, całkowicie odseparowanym od świata naturalnego, a pójść raczej śladem koncepcji metafizyczno-religijnych i światopoglądowych takich myślicieli, którzy jak

P. Tillich, G. Marcel czy M. Buber i inni, rezygnujących z przedmiotowego i ontycznego – w sensie oddzielnego realnego bytu – traktowania tego, co nadprzyrodzone: Boga, Absolutu, *Sacrum* itp. Odstępują oni od nadawania tym kategoriom takich czy innych określników ontycznych, a ujmują je w sensie egzystencjalnym, jako immanentne podmioty egzystencji czy wewnętrzną podmiotowość świata realnego, podmiotowość – jak u Platona – poza nim nie istniejącą. A może nawet lepiej cofnąć się do pierwotnych wierzeń magicznych czy wiary gnostycznej, w których nie ma podziału na to, co przyrodzone i nadprzyrodzone; nie ma „świata tego” i odrębnej w stosunku do niego Transcendencji, w których Byt i Transcendencja są nierozłączne, stanowią jedną naturalno-nadnaturalną całość, jeden przedmiotowo-podmiotowy świat totalny.

Całościowy, ale nie jednoesencjalny świat naturalny i duchowy, przedmiotowy i podmiotowy jednocześnie, musi być – jak prawdopodobnie można by interpretować stanowisko W. Pawluczuka – możliwie w najszerszej perspektywie epistemologicznej poznawalny. Poznawalny zarówno w perspektywie naukowej czy filozoficznej, jak i religijnej oraz mistycznej. Każda z tych dziedzin ludzkiego poznania wzięta z osobna i wyabsolutyzowana deformuje przekaz natury świata, jego wielopostaciowość i wieloaspektowość, a zarazem jego całościowość i integralność. Zresztą podstawowe kategorie pojęciowe, dyskursy i narracje językowe, narzędzia i metody poznawcze, muszą być nieustannie rozwijane i doskonalone – w miarę tego, jak rozwijają się i dojrzewają nasze wizje, odczucia i pojmowania Kosmosu, jak stają się wnikliwsze nasze rozumienia i wycucia świata totalnego.

3.

W. Pawluczuk wyjaśnia ten punkt widzenia m.in. w swoich poglądach na temat sytuacji współczesnego religioznawstwa. W swym znakomitym wystąpieniu na Kongresie Religioznawczym w Tyczynie (18.09.2003 – 20.09.2003) a zatytułowanym Religioznawstwo wobec nowych wyzwań^{2*} powiedział: „Bądźmy szczerzy, w tej nowej sytuacji my, religioznawcy, czujemy się trochę bezradni. Odziedziczona przez nas aparatura teoretyczna jest często mało przydatna do analizy nowych zjawisk. Rewizji wymagają wszystkie kluczowe poję-

² Wybór części wystąpień kongresowych przyniósł „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 3. Wystąpienie prof. W. Pawluczuka znajduje na s. 59–68.

*Z nieznanых powodów redakcja „Przeglądu...” „przypisała” prof. W. Pawluczuka do Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Jest to oczywiście nieporozumienie, albowiem prof. W. Pawluczuk nigdy nie pracował na powyższym Uniwersytecie, a na Kongresie w Tyczynie reprezentował Uniwersytet w Białymstoku (red.).

cia religioznawstwa. Wymienię najważniejsze: pojęcie religii, Boga, Transcendencji, nadprzyrodzonego”³.

We wspomnianym wystąpieniu kongresowym W. Pawluczuk ujął te kategorie i pojęcia zgodnie z najnowszymi tendencjami filozoficznej i naukowej refleksji nad człowiekiem, religią i ludzką duchowością. Tendencje te w wielu przypadkach wzbogacił własnymi oryginalnymi koncepcjami i spostrzeżeniami.

Oto wybrane fragmenty najbardziej charakterystycznych wypowiedzi Autora, zaczynające się od poglądu dotyczącego istoty religii i jej zasadniczej funkcji:

„Religia – utrzymywał W. Pawluczuk na wspomnianym Kongresie – nie jest [...] tworem abstrakcyjnego umysłu – ani tego racjonalnego, ani tego »pomyłonego«, jak tego chcieli niektórzy religioznawcy. Religia jest rezultatem doświadczenia wewnętrznego, mistycznego – to oczywiste. Ale religia jest też doświadczeniem świata w jego totalności. W sumie jest doświadczeniem Życia, tak jak je pojmuje filozofia życia. Jest doświadczeniem Tajemnicy, której ogarnąć nie może żaden wysiłek rozumu”⁴.

Wyjaśniając zaś główną funkcję religii, stwierdzał: „Gdybym miał sformułować definicję religii [...], to powiedziałbym, że religią są przekonania i działania ludzkie intencjonalnie ukierunkowane ku zbawieniu. Zbawienie zaś związałbym z temporalnością bytu i potrzebą ucieczki ku tak, czy inaczej rozumianej rzeczywistości wiecznej. Pojęcia metafizyczne, typu nadprzyrodzone, czy Transcendentne, zastąpiłbym pojęciem Tajemnicy”⁵.

Także tradycyjne pojęcie Boga wymaga, zdaniem kongresowego mówcy, zgola innego niż dotychczasowe podejścia.

„Gdyby jednak próbować określić, co się rozumie w pojmowaniu Boga, jako Absolutu, można powiedzieć – stwierdza W. Pawluczuk – że następuje przesunięcie od transcendencji do immanencji, od Boga w rozumieniu Świętego Tomasza z Akwinu, ku ideom bliższym religiom Wschodu, a w pewnym stopniu także prawosławiu, inaczej mówiąc – od idei Boga będącego poza światem ku idei Boga będącego ostatecznym podmiotem, czy jaźnią świata widzialnego”⁶. „Bóg – kontynuował swą wypowiedź interesujący nas uczonec – [...] pozbawiony cech bytowości, paradoksalnie wraca ku immanencji, staje się podmiotem świata, jaźnią świata czy czymś w tym rodzaju”⁷.

³ „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 3, s. 61.

⁴ Ibidem, s. 60.

⁵ Ibidem, s. 68.

⁶ Ibidem, s. 63.

⁷ Ibidem, s. 60.

Również *Sacrum* „przesuwa się z obszaru transcendencji ku immanencji, a przyroda staje się czystą podmiotowością i uzyskuje swą podmiotowość”⁸. Według naszego badacza takie rozumienie Boga, Transcendencji, Immanencji, *Sacrum* i Natury „przywraca nam w zmodyfikowanej formie pierwotną religijność pogańską”⁹ i powoduje „poczucie swoistej jedni ze światem, charakterystyczne dla kultur pierwotnych i religii pierwotnych”¹⁰. Każę patrzeć na Kosmos, jako świat uduchowiony, na przyrodę, jako rzeczywistość nie tylko przedmiotową, poddawaną dowolnym manipulacjom i przeróbkom, ale także rzeczywistość, której przysługuje swoista, ostrzegająca nas przed nierozważnymi doń odniesieniami, podmiotowość.

Zaś w naturze ludzkiej ujawnia istnienie „swoistego mistycznego współczynnika”, który w sposób nieuchronny powołuje do życia różne religie i zjawiska pokrewne religii, np. metafizykę, czy gnozę.

Konsekwencją rewolucji metafizycznej musi być radykalny zwrot w dziedzinie metodologii badawczej. Punktem wyjścia winno tu być odstąpienie od scjentyistycznego paradygmatu myślowego i nowożytnego szufladkowania ludzkiego poznania na zbyt wyodrębnione od siebie, a nawet niekiedy przeciwstawne sobie, kierunki i pola badań naukowych i dociekań filozoficznych oraz doświadczeń metafizycznych, mistycznych, religijnych i innych.

Zdaniem naszego badacza w religioznawstwie przełom metodologiczny domaga się, nie tylko rewizji prawie wszystkich dotychczasowych kategorii badawczych, ale także – jak już wspomniano – odejścia od ciasnego pozytywistycznego empiryzmu, socjologizmu, psychologizmu, takiego czy innego stanowiska badawczego, odgraniczającego przedmiot badawczy od filozofii, głębszej refleksji pozanaukowej, od intuicji, przeżyć i doznań subiektywnych.

4.

O takim to właśnie w pewnej mierze postmodernistycznym i gnostycznym nastawieniu metodologicznym i poznawczym W. Pawluczuka mogłem się m.in. dodatkowo upewnić na podstawie jego recenzji moich książek. (Chodzi m.in. o książkę *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*¹¹). Po satysfakcjonującym dostrzeżeniu pewnych walorów mojego warsztatu naukowego, niektórych lepszych stron w sposobie ujmowania pod-

⁸ Ibidem, s. 67.

⁹ Ibidem, s. 66.

¹⁰ Ibidem, s. 61.

¹¹ Zob. J. Szmyd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz – Kraków 2002.

jętej problematyki oraz być może pewnych naukowych kompetencji w jej zakresie, pojawiła się dyskretna i życzliwa polemika z moim punktem widzenia. Ale najpierw parę ocen pozytywnych:

„Przedstawiona do recenzji praca jest interesującym podręcznikiem psychologii religii napisanym w sposób obiektywny, rzetelny warsztatowo, światopoglądowo bezstronny. Autor jest w tej problematyce osobą niezwykle kompetentną, od lat zajmuje się zagadnieniami historii i teorii tej dyscypliny, [...] recenzowana książka spełnia warunki dobrego podręcznika: daje wyczerpującą wiedzę o historii dyscypliny, a także wykład głównych jej problemów”¹².

Następnie, w tej pochlebnej dla mnie (pewnie za bardzo) ocenie wyakcentowane zostały te kwestie, które najbardziej, jak się zdaje, leżą na sercu Recenzenta, a więc: potrzeba uwzględnienia szerokich kontekstów dla problematyki psychologicznej (społecznych, kulturowych, egzystencjalnych itp. uwarunkowań i wyznaczników podmiotowych aspektów religii) i konieczność łączenia analizy psychologicznej fenomenów religijności z analizą filozoficzną, socjologiczną, etnologiczną, egzystencjalną itp.

Z pozycji takiej to właśnie orientacji metodologicznej i poznawczej, Autora *Potoczności i transcendencji*¹³, odebrałem w poczuciu wykonania dobrej roboty w mojej książce, takie m.in. jego konstatacje:

„J. Szmyd nie ogranicza się [...] wyłącznie do autorów zajmujących się stricte psychologią religii, ale zarysowuje szersze tło teoretyczne poprzez analizę dorobku takich postaci, jak E. Durkheim, R. Otto, M. Scheler i wielu innych. I dalej – podjętą problematykę [...] umieszcza de facto bardziej w kontekście religioznawstwa, niż samej psychologii religii. Z tej ogólnoreligioznawczej perspektywy Autor uwzględnia również społeczne i kulturowe czynniki stanów religijnych¹⁴. I jeszcze jedna aprobata metodologiczna: Autor – pisał Recenzent – stosuje [...] nowatorski sposób łączenia analizy psychologicznej z analizą egzystencjalną”¹⁵.

Natomiast z pokorą i z poczuciem zawinionej pomyłki, a jednocześnie istotnego zaniechania przyjąłem następującą uwagę krytyczną (ze wszech miar zasadną!) i zarazem sugestią uzupełnienia tekstu o wątek szczególnie ważny i interesujący (żałuję tylko, że sugestii tej ze względu na pośpiech edytorski nie zdołałem w dostatecznej mierze uwzględnić w ostatecznej wersji tekstu). Oto ta uwaga i sugestia:

¹² W. Pawluczuk, Recenzja książki prof. J. Szmyda „Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości”, tekst niepublikowany w archiwum Jana Szmyda.

¹³ Zob. W. Pawluczuk, *Potoczność i transcendencja*, Kraków 1994.

¹⁴ W. Pawluczuk, Recenzja książki prof. J. Szmyda „Religijność...”

¹⁵ Ibidem.

„Przeróbki wymagają fragmenty poświęcone psychologii religii w Związku Radzieckim. Wiele z relacjonowanych w książce wątków teoretycznych całkowicie się zdezaktualizowało, wykazało swą historyczną i merytoryczną bezpłodność – oparte były przede wszystkim na założeniu kształtowania społeczeństwa całkowicie bezreligijnego, co okazało się fikcją. Poświęcać im zbytnej uwagi nie ma sensu. Brak mi natomiast – pisał W. Pawluczuk – jakiegokolwiek wzmianki o filozofii rosyjskiej obecnej i znaczącej po dziś dzień w światowej tradycji filozoficznej i teologicznej. Chodzi, oczywiście, o wątki, które mają jakieś odniesienie się do psychologii religii. Jest to na przykład przeciwstawienie duchowości rosyjskiej i duchowości Zachodu. Można to znaleźć u Leontjewa, Sołowjowa, Bierdiajewa, Bułhakowa, a przede wszystkim – u Dostojewskiego. Być może zasługują na wzmiankę analizy ikony u Florenskiego, analiza mitu u Mieleńskiego, analiza imienia u Łosiewa, czy psychologiczna analiza Hamleta u Wygotskiego”¹⁶.

Natomiast mniej przekonująca, choć dająca wiele do myślenia, wydała mi się polemika mojego Recenzenta zawarta w jego omówieniu innej mojej książki (*Psychologiczny obraz religijności i mistyki*¹⁷) z wysuniętą przeze mnie tezą, iż zjawiska wiary religijnej, nawet w warsztacie psychologa, nie mogą być całkowicie oderwane od kontekstu zasadniczych determinant społecznych. Replikując, Recenzent pisał: „Największe sukcesy religioznawstwa i nie tylko religioznawstwa w dwudziestym stuleciu, to badanie fenomenów, tak jak one się jawią ludzkiej subiektywności. Badania społecznych determinant i społecznych funkcji, to chyba zajęcie dla innych i jest ono metodologicznie wtórne wobec opisu zjawiska, jako takiego”¹⁸. Chyba tak. Ale czy zjawisko religijne „jako takie” da się oderwać od kontekstu społecznego? I czy ludzka subiektywność, w której – i poprzez którą – fenomeny religijności z natury rzeczy się ujawniają, da się w pełni wyjaśnić z pominięciem społecznego wymiaru filogenezy?

Interesująca i bardziej już przekonująca była polemika Recenzenta z przytoczoną w mojej książce tezą E. Abramowskiego w brzmieniu: „Nędza stworzyła ideę Boga. [...] Im bardziej gnębi i krzywdzi życie realne, tym silniej zjawia się owa tęsknota i tym bardziej potrzebuje się »Boga«, tym pilniej zaczyna się go szukać”¹⁹. Tezę tę Recenzent uznał za błędną. Pisał:

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Zob. J. Szmyd, *Psychologiczny obraz religijności i mistyki*. Z badań psychologów polskich, Kraków 1996.

¹⁸ W. Pawluczuk, Recenzja książki prof. J. Szmyda „Psychologiczny obraz religijności i mistyki”, tekst niepublikowany w archiwum Jana Szmyda.

¹⁹ E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. 513–514. Cyt. za: J. Szmyd, *Psychologiczny...*, s. 71–72.

„Z tekstu Abramowskiego nie wynika jasno o jakiej nędzy on mówi: o nędzy ziemskiej, historycznej, czy też o nędzy egzystencjalnej gatunku ludzkiego po wypędzeniu Adama i Ewy z raju. Wydaje się jednak, że chodzi tu o ten pierwszy wymiar nędzy ludzkiej. Z żadnych jednak badań socjologicznych, czy psychologicznych nie wynika, by religijność była proporcjonalna do stanu nędzy »życia realnego« i by była ona źródłem religii i wiary w Boga. Zresztą sama twórczość Abramowskiego temu przeczy. Jeśli zaś nędzę człowieka traktować, jako problem sensu, troski ostatecznej, tak jak to czyni Tillich, czy Marcel, to wówczas bogacz może być bardziej narażony na nędzę od żebraka. Bogacze zresztą częściej popełniają samobójstwa od żebraków, co zdaje się świadczyć, iż bardziej im dokucza brak sensu”²⁰.

Skoro zatrzymaliśmy się przy E. Abramowskim, to dodajmy jeszcze, że Recenzent wysoko ocenił powiązanie (genetyczne i funkcjonalne) modlitwy ze zjawiskiem „kryptomnezji” (termin przyjęty przez E. Abramowskiego do oznaczenia swoiście pojętej podświadomości), ale zwrócił uwagę, zgodnie z własną teorią modlitwy, na jednostronność tej koncepcji. Stwierdził:

„Najbardziej inspirujące wydają mi się dzieła Abramowskiego i Witwiciego. Pomimo znacznych postępów w religioznawstwie i psychologii religii, ich dzieła nie straciły na aktualności. Sądzę, iż wiele ich myśli i metod mogłoby dziś z powodzeniem być wykorzystanych. Zwłaszcza płodne wydają mi się myśli Abramowskiego o modlitwie jako zjawisku kryptomnezji. Przy poszerzeniu pojęcia modlitwy o gest i muzykę, a pojęcia kryptomnezji o pamięć zbiorową zawartą w micie, jesteśmy tutaj blisko naszych współczesnych teorii mitu i obrzędu”²¹.

5.

Jak już wspomniałem wcześniej, koncepcje teoretyczne W. Pawluczuka, jego filozofia bytu, poznania i człowieka, a w szczególności jego filozofia ludzkiego bytowania oraz osobisty światopogląd, interesowały mnie już od początku ich artykulacji w jego wczesnych książkach i artykułach. I chociaż uważnie wczytuję się w ich rozwinięte i dopełnione wykładnie w nowszych pracach, to subiektywny ich odbiór w zasadzie ciągle pozostaje ten sam: w wielu przypadkach są one nie tylko dla mnie niezmiennie bardzo interesujące, ale zarazem bliskie i spokrewnione z moim sposobem myślenia o świecie i człowieku. To jednak nie znaczy, żebym ze wszystkim, co W. Pawluczuk pisze o interesujących go zagadnieniach, się utożsamiał lub żebym wszystko w tym

²⁰ W. Pawluczuk, Recenzja książki prof. J. Szymda „Psychologiczny...

²¹ Ibidem.

piśmiennictwie dostatecznie rozumiał i właściwie pojmował. W znacznej mierze jest to niemożliwe już choćby ze względu na to, że dość liczne wątki i motywy tej twórczości są bardzo subiektywne czy też z uwagi na niepowtarzalność doświadczeń życiowych i intelektualnych Autora, którym w swych naukowych, filozoficznych i literackich utworach daje osobliwy i niepowtarzalny wyraz.

O tym niejednoznacznym, nieporadnym, a przede wszystkim niepełnym ogarnianiu poznawczym i emocjonalnym dorobku twórczego omawianego tu badacza i pisarza świadczyć mogą moje recenzje niektórych jego prac. Zawierają one zarówno afirmację i osobistą akceptację stanowiska teoretycznego i filozoficznego ich Autora, jak i odniesienia krytyczne do treści recenzowanych tekstów – no i oczywiście, pewną nieporadność w ich właściwym rozumieniu.

Mimo to adresat moich recenzji pewnie trochę je sobie cenił, bo inaczej nie pisałby w dedykacji jednej z najlepszych swych książek (*Potoczność i transcendencja*) tak pochlebnych dla mnie słów: *Profesorowi Janowi Szmydowi z wyrazami szacunku i wdzięczności za pomoc przy narodzinach tej książki, Kraków, (Pod Gruszką) 17.VI 95.*

Zatem, co najbardziej cenilem – i cenię – w recenzowanych dziełach W. Pawluczuka, co mnie w nich najbardziej pociągało, a co wzbudzało uwagi krytyczne lub po prostu bywało nie dość zrozumiałe?

Odpowiem na to pytanie na przykładzie recenzji pracy *Sposób bycia jako rodzaj wiary*²². A więc cenię u W. Pawluczuka przede wszystkim jego wielką odwagę i niezwykłą – w każdej właściwie kolejnej jego pracy zaskakującą – inwencyjność w podejmowaniu problematyki badawczej i przedmiotu refleksji filozoficznej. Najczęściej są to zagadnienia rzadko w nauce i filozofii podejmowane albo zupełnie pomijane, takie jak: sposoby bycia człowieka prostego, jego codzienność, potoczność, światopogląd, wiara, modlitwa, stosunek do sacrum, transcendencji, natury. (Nie zaliczam do tych zagadnień: religii, kultury, polityki, mistyki, mitu itp., bo w dociekaniach nad tymi zjawiskami W. Pawluczuk chyba nie podąża tak odrębnymi i osobliwymi ścieżkami, jak w przypadku zagadnień wyżej wymienionych).

Cenilem też – i wciąż cenię – metodę badawczą W. Pawluczuka; metodę ogólnie mówiąc, odstupującą od scjentyistycznego i wyłącznie racjonalno-pojęciowego oraz ciasnego empirystycznego sposobu ujmowania rzeczywistości, a odwołującą się także, niekiedy nawet pierwszoplanowo, do bezpośrednich, intuicyjno-przeżyciowych i egzystencjalno-doświadczalnych sposobów poznawczego i rozumiejącego kontaktu z istotową i zjawiskową sferą świata

²² Zob. W. Pawluczuk, *Sposób bycia jako rodzaj wiary*, Kraków 1991.

przedmiotowego i podmiotowego (jest to pewien rodzaj metody fenomenologicznej i hermeneutycznej zarazem).

Metoda ta, w ciągle udoskonalanych i modyfikowanych swych wariantach, owocuje w twórczości W. Pawluczuka dobrymi i oryginalnymi wynikami poznawczymi i otwiera coraz to nowe perspektywy i horyzonty badawcze. Rdzeniem jej jest swoista, całkiem subiektywna, intersubiektywną wiedzą niekrepowana, a jedynie wspomagana, kreatywność poznawcza. Kreatywność o pewnych cechach doświadczenia metafizycznego, wiążąca się z charakterystycznym i chyba jedynym w swoim rodzaju klimatem mentalnym i emocjonalnym prac tego Autora. Głębiej i na swój sposób przybliżającym czytelnikom jego prac istotę fenomenów opisywanej i wyjaśnianej rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej.

Tę subiektywną kreatywność poznawczą W. Pawluczuka i ten sprzyjający jej swoisty klimat duchowy nigdy nie zdołały przytłumić dość liczne i poszerzające się z czasem inspiracje, mniej wpływy, wielkich umysłowości i indywidualności twórczych (Platona, Arystotelesa, G. W. F. Hegla, W. Jamesa, E. Husserla, G. Marcela, P. Tillicha, M. Bubera, M. Schelera, L. Wittgensteina, C. G. Junga, T. de Chardin, C. Levi-Straussa, A. Schutza, M. Halbwachsa, P. Bergera, T. Luckmanna, G. H. Meada, A. Huxleya, R. Otta, M. Eliadego, G. van der Leeuwa i innych).

Ale wróćmy do wspomnianej wyżej recenzji. Wyrażone tam opinie o książce interesującego nas tu Autora są dość stronnicze, bo recenzent na ogół staje po stronie dzieła recenzowanego i jego twórcy. Pewne wątpliwości i pytania oraz uwagi krytyczne nie są w stanie tej stronniczości podważyć. Ale osądźmy to sami. O dziele i jego temacie pisałem:

„Przedmiotem recenzowanej pracy [...] jest zagadnienie »sposobu bycia«. Temat ujęty jest w kontekście całokształtu relacji człowieka do otaczającego go świata, w procesie »uczłowieczania« świata, czynienia go »własnością«, »dziełem«, »terenem gry« i »logosem«. Autor rozpatruje różne »sposoby bycia«: zatroskanie, świętowanie, zabawę, sztukę, język, filozofowanie itp. Wszystkie te »sposoby bycia« otwierają swoiste perspektywy widzenia, rozumienia i wartościowania rzeczywistości.

Jest to praca bardzo refleksyjna i nowatorska, poznawczo i metodologicznie pogłębiona, erudycyjna i wielodyscyplinarna, przede wszystkim zaś – »osobista« i samodzielna, tworząca w pewnej mierze nowy paradygmat w dziedzinie socjologii, antropologii filozoficznej, epistemologii i teorii kultury, w tym – teorii religii. Wiele jej tez wziętych w oderwaniu od całości wywodu może się jednak wydać bardzo dyskusyjnymi, kontrowersyjnymi, a nawet paradoksalnymi. Wzięte jednak w kontekście całego tego paradygmatu wydają się sensowne i zasadne. Dodajmy – pisałem – że praca napisana została według

oryginalnej metody badawczej, uchylającej w znacznej mierze jednostronności uproszczonego empiryzmu w badaniach socjologicznych i etnologicznych. Metoda ta, którą Autor od wielu już lat z powodzeniem stosuje i nieustannie doskonali, daje dobre wyniki poznawcze, pogłębiające naukowe rozpoznanie ludzkiej podmiotowości i sposobów ludzkiego bytowania”²³.

Uznałem, że poza oryginalną teorią „sposobu bycia” i „codziennosci”, największym osiągnięciem pracy jest „przedstawienie wszechstronnej i w pewnym sensie zeświecczonej [...] koncepcji świętości i świętowania oraz transcendencji, a równocześnie przekonujące udokumentowanie istotnej roli tych czynników w życiu każdego człowieka na każdym etapie jego rozwoju i w każdym regionie geograficznym i kulturowym”²⁴.

Nie zabrakło w przypominanej tu recenzji wielu uwag krytycznych o opiniowanym dziele, co świadczyć może o tym, że moja szczerza admiracja dla Autora nie jest zaślepiona. Oto niektóre z tych uwag krytycznych. Nie podważają one rangi rozważanego myślenia teoretycznego i światopoglądowego, ale wskazują, jak sądzę, na trudniejsze dla czytelnika jego strony i może też na pewne „miejsca niedookreślone”. Zaczniemy od uwagi, być może zasadniczej:

„kategoria »bycie« jest w omawianej tu pracy zbyt szeroko i niejednoznacznie pojęta, co niekiedy prowadzi Autora do bardzo dyskusyjnych konstatacji, takich np., że »każdy sposób bycia jest rodzajem wiary«; że »każdy sposób bycia jest jakimś sposobem na zbawienie«; że »sposób bycia to modlitwa«; że »wszelkie mówienie jest modlitwą«; że »każdy sposób bycia [...] zawiera w pewnym stopniu sens«; że »Tym czymś, co jest pomiędzy «substancjami» w kulturze jest «swoista treść mistyczna», stanowiąca odniesienie człowieka do świata w ogóle«; że »[...] każde działanie ma charakter w swoisty sposób «mystyczny», tzn. jest aktem, którego celem jest odzyskanie przez działającego śmiertelnika straconej w akcie samopoznania homeostazy ze światem«”²⁵.

W związku z tymi ostatnimi stwierdzeniami Autora konstatowałem ogólnie, że „W całej pracy przejawia się [...] chyba zbyt szerokie rozumienie mistyki, doświadczeń mistycznych, co pozwala na takie dość dowolne stwierdzenia, jak np. to, że »czysta percepcja, czysta zmysłowość jest oglądem czysto mistycznym«”²⁶.

Przyznałem, że „Autor ma oczywiście prawo do formułowania tego rodzaju radykalnych i hipotetycznych twierdzeń [w tym miejscu przytoczyłem

²³ J. Szmyd, Recenzja książki W. Pawluczuka „Sposób bycia jako rodzaj wiary”, tekst niepublikowany w archiwum Jana Szmyda.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

tylko niektóre z nich – J.S.] – duża w tym jego zasługa, jako teoretyka i twórcy nowych koncepcji poznawczych – ale powinien on te twierdzenia wyczerpująco i jasno uzasadnić”²⁷. I tak też Autor w recenzowanej pracy w pewnych miejscach swego dzieła postąpił. Mogłem więc stwierdzić w konkluzji, że „Uzasadnienie w ramach nowego paradygmatu jest wystarczające. W rezultacie praca wzbogaca – konkludowałem – wiele zastanych koncepcji teoretycznych i metodologicznych w naukach społecznych i humanistycznych, zwłaszcza w dziedzinie socjologii, kulturoznawstwa, antropologii filozoficznej i teorii religii”²⁸.

6.

Powtórzę tu jeszcze raz, że przezierający z prac W. Pawluczuka światopogląd osobiście zawsze wydawał mi się, choć nie we wszystkim, bardzo bliski. Zainteresowała mnie i pociągnęła ku sobie zarówno droga dochodzenia do tego osobliwego i nienadającego się do zasufladkowania w znane typologie i terminologie całościowego poglądu na świat (Kosmos, Uniwersum), jak i jego budowa, struktura wewnętrzna, tworzywo, charakterystyczne jego spoiwo, a nadto unikalne i poniekąd podziw budzące przekładnie owej struktury myślowej na sferę postaw życiowych i praktyki egzystencjalnej.

Jeśli idzie o pierwszą kwestię, tzn. o drogę do rzeczonoego światopoglądu, to największe moje uznanie i aprobatę uzyskiwały takie tendencje i skłonności jak: dochodzenie do całościowego poglądu na świat różnymi ścieżkami, tzn. ścieżką poznania naturalnego (codziennych doświadczeń i obserwacji, potocznych przeświadczeń i odczuć, orzeczeń zdrowego rozsądku i wypowiedzi własnych intuicji) oraz ścieżką poznania naukowego (empirycznego i teoretycznego, filozoficznego, głównie intuicjonistycznego i metafizyczno-doświadczalnego) a także – ścieżką swoistego kontaktu religijno-mistycznego (niekępowanego żadną zastaną doktrynalną retoryką i symboliką). Inaczej mówiąc, z moimi preferencjami i wyborami światopoglądowymi blisko korespondowały te właśnie zróżnicowane próby doświadczenia i odczytywania Świata, poznawczego przyswajania i rozumienia tego samego i jedynego Uniwersum (Kosmosu) – przy założeniu, że żadna z nich wzięta z osobna nie jest autonomiczna i wystarczająca (nie wyłączając naukowej i filozoficznej próby), ale że wszystkie są w pewnej mierze uprawnione (w każdym razie psychologicznie i egzystencjalnie) i że dopełniają się one wzajemnie substancjalnie, choć oczywiście, nie formalnie i logicznie. Wszystkie zaś, wbrew takim czy innym, na ogół

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

przesadnym i niczym nieuzasadnionym oczekiwaniom, nie dostarczają adekwatnego obrazu Świata – z różnych względów dostarczyć go nie mogą – a są jedynie ludzkim mentalnym (racjonalnym i irracjonalnym i emocjonalno-intuicyjnym, po części też i cielesno-fizycznym) zmaganiem się z Nim. I kto wie, czy bliższy kontakt z Naturą, jej Immanencją, również i z Tajemnicą, nie nawiązują ci najbardziej naturalni jej „odbiorcy” (intuicja, zmysły, itp.), aniżeli zbyt intelektualizowane, a przez to sztuczne jej wyjaśnienia i interpretacje?

Bliskie i zrozumiałe dla mnie było przy tym nie ukrywane przywiązanie osobiste omawianego tu Autora do elementów tego typu światopoglądu, które ukształtowało wychowanie i środowisko rodzinne odbijające się we wrażliwej, nieprzeciętnie chłonnej i refleksyjnej umysłowości wiejskiego dziecka. Umysłowość, na którą wpłynęła tradycja prawosławna i kultura ludowa o pewnych cechach orientalnych a także sposób bycia prostego człowieka powiązanego bezpośrednio z naturą codzienną pracą, znojem swego życia i losu.

Z własnego doświadczenia życiowego i z rodowodu wiem dobrze, że „syn ludu” nie może przeskoczyć, choćby niekiedy tego bardzo chciał, tego poczucia wyobrażenia i pojmowania Świata, które ukształtowało się w chacie wiejskiej, na drodze polnej, na pastwisku lub na polu w czasie żniw czy sianokosów. Nie może uwolnić się od tej swoistej mieszanki realizmu i magii, konkretnej obrazowości i naturalnej metafizyki, bezpośrednio łączącej go z Naturą, która budzi respekt, szacunek a nawet swoistą nabożność. To wszystko zapada głęboko w psychikę i mentalność „syna ludu” i na ogół trwale w nim pozostaje, jest niemal obecne w ciele i krwi. (Znakomicie i przekonująco opisał to zjawisko wybitny uczony i myśliciel chłopskiego pochodzenia Stanisław Pigoń, w głośnym swym dziele *Z Komborni w świat* – piszę te słowa nieopodal jego rodzinnego domu).

Ten naturalny, rodowogenny, jeśli można tak powiedzieć, a nie wtórny, edukacyjny czy literacki sposób dochodzenia do własnego światopoglądu owocuje m.in. tym, że związany jest integralnie z postawą życiową i społeczną osoby, która jest jego twórczym podmiotem, z jej prywatnością i aktywnością twórczą, z jej trudem codziennym i zachowaniem – pracą, wypełnieniem obowiązków zawodowych, odnoszeniem się do innych ludzi, świętowaniem i życiem powszednim, kulturą osobistą i mądrością życiową. Zachodzi tu godna podkreślenia regularna (na miarę możliwej regularności w sferze zjawisk i mechanizmów mentalnych i osobowościowych) współzależność myśli teoretycznej, wyobrażeniowości oraz intuicyjno-przeżyciowych danych o Świecie.

Ale być może najważniejszą i najbardziej charakterystyczną konsekwencją takiego naturalnego i wielościżkowego dochodzenia do światopoglądu, czyli nieusztucznionego i niesformalizowanego poznawczego i odcuciowego odbio-

ru Świata jako całości, jest jego – by tak powiedzieć – mozaikowy, wielobarwny i wieloodcieniowy obraz. Obraz, w którym harmonijnie, choć alogicznie, bardziej zgodnie z rzeczywistym stanem Bytu niż z jego logiczno-pojęciowym, a więc jednostronnym odczytaniem, dobrze ułożone są z sobą i wcale niepomieszane, gdzie indziej istotne, a tu już tylko pozorne opozycje i sprzeczności, takie na przykład jak: *sacrum* i *profanum*, materia i duch, substancjonalność i idealność, konkretność i wirtualność, logiczność i alogiczność, sensowność i niesensowność, skończoność i nieskończoność, czasowość i aczasowość, przestrzenność i nieprzestrzenność, celowość i niecelowość, granica i transcendentja, sfera poznanego i niepoznanego, istnienie i nieistnienie itp.

Cała ta opcja światopoglądowa sprowadza się w gruncie rzeczy do swojego agnostycyzmu: w istocie nie wiem, jaki jest Świat naprawdę, jaki jest on w swej genezie, w rzeczywistym wymiarze i obliczu. Jestem jego niedoskonałą Monadą, która różnorako, lecz niepełnie na miarę jej ograniczonych (ludzkich) możliwości jakoś w sobie go odzwierciedla, przeżywa, doświadcza i „ogłada”. Ale za to wyzwala się ona od napuszonej, poniekąd śmiesznej i absurdalnej pretensjonalności tak tradycyjnych, jak i współczesnych systemów filozoficznych i teologicznych w ich dążeniu do osiągnięcia prawd absolutnych o Bycie, wiedzy przenikającej dogłębnie istotę czy naturę Uniwersum. Równocześnie uwalnia się ona od absolutyzowania czy zbytniego przeceniania takich czy innych sposobów poznawania rzeczywistości, wychodząc poza tradycyjny spór pomiędzy racjonalizmem a irracjonalizmem, empiryzmem a aprioryzmem, poznaniem dyskursywnym a intuicyjnym, naukowym i filozoficznym a naturalnym, potocznym itp. Przyznając każdemu z tych różnorodnych odmian ludzkiego poznania odpowiednią rolę i znaczenie (względną, zróżnicowaną i ograniczoną) w całokształcie relatywnych i zhumanizowanych możliwości orientowania się w Świecie i samopoznawania się w nim Monady. A Monada ta jest z natury swej bardziej irracjonalna niż racjonalna.

„Zarówno w komunikacji werbalnej – pisze W. Pawluczuk – jak i w działaniu człowiek rzadko kieruje się zasadą racjonalności, rozumianej jako zmierzanie najkrótszą i najprostszą drogą do wyznaczonego świadomie celu. Irracjonalność ludzkich działań i aktów mowy wynika z istoty ludzkiej egzystencji: w racjonalnych działaniach podmiot ludzki nie spełnia się, szuka natomiast spełnienia w mitologicznych strukturach działań i w afirmatywnych aktach mowy”²⁹.

²⁹ W. Pawluczuk, *Potoczność i transcendentja. Intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994, s. 279.

Także i ta ostatnia myśl Autora jest mi bliska, czemu wielokrotnie dałem wyraz w swoich pracach m.in. w książce *Myślenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalizmu*³⁰.

7.

I na koniec parę uwag i refleksji z ostatniego spotkania z W. Pawluczukiem (mam nadzieję, że będą następne), ściślej mówiąc spotkania z jego znakomitą powieścią pt. *Judasz*, wydaną w 2004 r. przez Wydawnictwo W.A.B., w głosnej serii „archipelagi”.

Lektura tej edytorsko i językowo pięknej a myślowo i duchowo głębokiej książki (przeczytałem ją na początku słotnego i chłodnego lata 2004 r. ku po krzepieniu i ogrzaniu wewnętrznemu) potwierdziła w znacznej mierze moje wcześniejsze „odczytanie” (wyżej w skrócie zrelacjonowane) myśli Autora o świecie i człowieku oraz jego duchowości. Równocześnie lektura ta wydatnie je dopełniła i literacko zobrazowała. Nie ma tu oczywiście miejsca na dokładniejsze sprawozdanie z tej dość niezwyklej, bo intelektualnie i estetycznie chyba bardziej niż inne wzbogacającej mnie lektury. Ale przy paru kwestiach chciałbym się na krótko zatrzymać i podzielić się z Czytelnikiem własnymi uwagami.

Są to kwestie, które w formie literackiej wypowiedzi znalazły pełniejszy i bardziej skonkretyzowany wyraz niż w tekstach akademickich oraz sfabularyzowaną i udratyzowaną wykładnię. Związane są one z postawą życiową, prozą i świętością życia ludzkiego, dramatem i komedią ludzkiej egzystencji, „zawieszeniem” człowieka między spełnieniem i niespełnieniem, radością i cierpieniem, skończonością i nieskończonością, Naturą i Transcendencją. A jeśli idzie o kwestie przewodnie, to na pytanie: „O czym jest ta książka? – autor odpowiada – O zmaganiu się człowieka z własnym losem, wiecznością, z Panem Bogiem. O miłości, zdradzie, rozpacy i ukojeniu”³¹.

Ktoś inny stwierdza, iż jest to: „Opowieść o ludzkich głodach – seksualnym i religijnym – o związkach erotyki i polityki, erotyki i religii, o tłumionej naszej prawdziwej naturze, o nieortodoksyjnej, gnostyckiej prawosławnej religijności sekt apokaliptycznych, tajemnicy i manipulacji wreszcie”³². Tak. O tym też jest ta książka. Ale motywem przewodnim jest jednak, jak sądzę, motyw egzystencjalny. Wobec tego skupimy się na nim, zastrzegając, że jego od-

³⁰ Zob. J. Szmyd, *Myślenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalizmu*, Kraków 1993.

³¹ Zob. W. Pawluczuk, *Judasz*, Warszawa 2004, okładka.

³² Ibidem.

czytanie w tym miejscu będzie skrótowe i fragmentaryczne, a przy tym subiektywne i osobiste. Dokonane ono zostało nie na podstawie akademickich studiów czy literaturoznawczych analiz, ale w oparciu o czytelnicze impresje – postrzeżenia i odczucia. Dlatego też nie oznacza ono naukowej rekonstrukcji podjętego zagadnienia, ale po prostu jego odnotowanie w toku swobodnej lektury. Prawdopodobnie nie ma ono większego waloru naukowo-poznawczego, ma natomiast, jak mniemam, pewne znaczenie osobiste i spotkaniowe, sprowadza się bowiem do okazjonalnego, ale być może rozumiejącego kontaktu w sferze myśli, intuicji, wyobraźni i wartości dwóch bliskich sobie osób.

A więc egzystencja ludzka to nie abstrakcja znana z takich czy innych rozpraw filozofów, ale biologiczno-duchowy konkret. Konkretnie mocno zakorzeniony w przyrodzie, silnie uwikłany w złożone relacje międzyludzkie, od początku do końca przemożnie kształtowany społecznie i kulturowo. Innymi słowy – egzystencja ludzka to jednostkowa i niepowtarzalna, rozmaicie doświadczana i przeżywana przygoda w Świecie konkretnego człowieka. Przykładowo rzecz biorąc, to przygoda w Świecie białoruskiego muzyka Saszki, jego dziewczyny, później żony (niewiernej) Handzi, pięknej bolszewickiej rewolucjonistki Rok-sany, ludowego proroka Illi czy agenta konspiratora Wiktora (główni bohaterowie książki). Żadne wyszukane pojęcia i analizy filozoficzne czy naukowe (np. egzystencjalne, personalistyczne, psychoanalityczne itp.) nie są potrzebne, aby biografie tych konkretnych ludzi właściwie zrozumieć i pojąć ich głębszy sens. Odnoszenie do tych żywych, pulsujących i przemijających fenomenów wyszukanych, intelektualnych, specjalistycznych, dyskursywnych narzędzi i metod badawczych byłoby zabiegiem raczej sztucznym, a w konsekwencji zaciemniającym ich obraz.

Tu wystarczy własne doświadczenie i współuczestnictwo życiowe, intuicja i empatia, wiedza naturalna i obserwacja, no i – rzecz jasna – talent pisarski. Może też i jakiś zmysł metafizyczny i religijny. Egzystencji tej nie wypełniają, a w każdym razie w niej nie dominują, rozdmuchiwane przez różnych filozofów, naukowców i teologów takie czy inne „lęki egzystencjalne”, „pragnienia metafizyczne”, „potrzeby porządku w świecie”, wielkie „imperatywy moralne” itp., ale po prostu codzienna krzątanina, praca i odpoczynek, jedzenie i picie (także alkoholu), zabawa i erotyka (bujna), rozmowa i „bycie” z innymi ludźmi (bywa, że milczące), kontemplacja przyrody (czasem) i rozmowy z Panem Bogiem, zastanowienia i rozterki moralne, niekiedy nawet swoiste objawienia duchowości Świata i mistyczne doznania, czasem próby nadaremnej rewolucyjnego bądź religijnego „naprawiania” świata.

Czy to za mało dla wypełnienia krótkiego i ograniczonego w swej pojemności życia jednostkowego? Zwłaszcza życia człowieka prostego, które przetacza się powieści? Czy są mu potrzebne jakieś jeszcze „dodatki”, np. spekulacja

tywno-intelektualistyczne? A tak w ogóle – czy życie człowieka prostego nie jest jednak bardziej autentyczne i pełniejsze, w sensie naturalnego (zmysłowego, odcuciowego, wyobraźniowego, praktycznego) kontaktu z przyrodą i światem ludzkim, od życia intelektualisty kontaktującego się z naturą i z ludźmi za pośrednictwem abstrakcyjnych pojęć, teorii i koncepcji, a więc za pomocą w pewnym sensie sztucznych mediów kontaktowych? Dodajmy do tych pytań i refleksji i takie spostrzeżenie, że życie ludzkie nie poddaje się wysokim roszczeniom moralnym czy takim lub innym utopiom jego „naprawy” lub „uzdrowienia”. Nie poddaje się, bo zawsze, jak zresztą w całym świecie, pomieszane są w nim nierozdzielnie Dobro ze Złem. Miłości towarzyszy nienawiść, przyjaźni – wrogość, życzliwości – niechęć, otwartości – podstęp, wierności – zdrada itp.

Świat, w nim także i człowiek, z boskiego zrządzenia, czy z natury rzeczy, ma z konieczności w sobie Zło, czyli takie, czy inne ingerencje Szatana. Jest to jednak Zło relatywne, bo bez niego nie byłoby Dobra. Musimy zatem, jeśli chcemy być moralnie realistyczni, przystać na Zło, przechodzić przez nie i tylko w miarę możliwości je ograniczać. Absolutna świętość jest niemożliwa, a gdyby jednak była, to byłaby niezgodna z intencją Boga.

Większość bohaterów powieści nosi w sobie różne przejawy dobra i zła i w odpowiednich momentach życia ujawnia jedno bądź drugie. Żaden z nich nie jest ani całkowicie dobry, ani bez reszty zły. Inaczej nie byłiby oni ludźmi. Byliby aniołami albo szatanami. Człowiek to dobro i zło jednocześnie.

Podobnie jest z całym Światem. Z punktu widzenia moralnego zawsze jest w nim dobry Bóg i zły Szatan. I bez jednego i drugiego nie byłoby Świata, w każdym razie nie byłoby jego dramaturgii i dynamiki. Bóg akceptuje, ceni, a nawet miłuje Szatana. Szatan zaś respektuje i poważa Boga. Obydwaj siebie potrzebują i Świat ich też potrzebuje. Bóg zwierza się Saszce: „Z diabłów są dobrzy urzędnicy. Cała gospodarka świata jest, Saszka, w rękach Szatana. W raju nie ma żadnej ekonomii. Jest tak, jak jest, i to, co jest, i wszyscy są z tego zadowoleni. Nawet tu, u siebie, zatrudniam paru diabłów. Pracują uczciwie za lichą pensję”³³.

A wykształcony człowiek tłumaczy prostemu Saszce: „Szatan jest drugą stroną Pana Boga. Drugim Jego obliczem. I różnie między nimi bywało. Czasem role się zmieniały”³⁴.

Życie ludzkie toczy się własnym torem, ma własną dynamikę i dramaturgię, zadziwiająco odmienną od spokojnego i obojętnego na wydarzenia i losy człowieka rytmu świata przyrodniczego i przerażająco nieczułego na sprawy

³³ Ibidem, s. 115.

³⁴ Ibidem, s. 240.

ludzkie Kosmosu. Czy to oznacza, że życie ludzkie, to nic nieznacząca migawkowa „szarpanina” w Kosmosie, na którą nie raczy on nawet minimalnie zareagować? Wpatrzony w niebo bohater powieści po jakimś epizodzie swej „szarpaniny” życiowej ze zdziwieniem spostrzega: „niebo było puste, swym błękitem przysłaniało otchłań zaświata – bezduszną i przerażającą”³⁵. Niewrażliwość natury na ludzkie losy i dramaty jest tak wyraziście jawna i naoczna, że budzi po prostu zdziwienie, niekiedy też i zawód – przecież jakby nie było, jesteśmy jej integralną częścią, a ona jest naszą matką. Mimo to pozostawia nas z naszymi egzystencjalnymi kłopotami i dramataми samych sobie. Saszka doświadczył tego wielokrotnie w swoim życiu. Oto jedno z tych jego niemiłych doświadczeń:

„Położył się na chwilę w trawie i rozejrzał dookoła. Ptak świergotał na gałęzi jabłoni. W trawie czał się kot polujący na pasikoniki. Poza tym cisza. Po niebie płynęły świetliste białe obłoki. Niebo nie przyjmowało do wiadomości dramatu, który rozegrał się tu, na tym ziemskim padole. Słońce świeciło zwyczajnie, jakby nigdy nic, i trawa się zieleniła zwyczajnie. Saszkę to zdziwiło. Podniósł się, usiadł na pieńku. Głęboko westchnął: Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”³⁶.

Konkretne życie ludzkie to pasmo przeplatających się na przemian kłopotów i łatwiejszego bytowania, zawodów i sukcesów, niepokojów i uspokojenia, smutku i radości, cierpienia i przyjemności, zwątpienia i nadziei, dramatu i komedii, dotknięć złego losu i szczęścia. Ważne jest by nie utracić chęci i smaku życia. Cierpliwie i wyrozumiale (po stoicku) znosić jego ciężkie i złe przypadłości, a w pełni smakować to, co w nim piękne i radosne, co miłe i przyjemne. Śmiało, choć z samokontrolą, zaspokajać potrzeby naszej natury i chłonnych zmysłów, brać obficie z krótkiego i przemijającego życia to wszystko, co dobrego ono oferuje. Nie być ani rygorystycznym ascetą i surowym perfekcjonistą, ani też prymitywnym hedonistą i witalistą. W miarę rozsądny, z możliwością chwilowego zapomnienia się – tak w kierunku świętości, jak i *profanum* – umiar jest w nim wskazany w imię urody i harmonii ludzkiego bytowania.

Umiar nie wyklucza skłonności człowieka do pewnych porywów jego duchowości, pragnień i dążeń, do prób wznoszenia się ponad poziomy codzienności, przyziemności i naturalności, poza krąg świata zmysłowego i materialnego, a poniekąd także poza krąg zastanego porządku obyczajowego, moralnego i społecznego.

³⁵ Ibidem, s. 180.

³⁶ Ibidem, s. 286.

W naturze ludzkiej tkwią skłonności mityczne, magiczne i metafizyczne, które wprawiają niekiedy człowieka w stany kontemplacji, uniesienia mistycznego, w olśnienie i doświadczenie religijne itp. A z drugiej strony skłaniają go do różnych form idealizmu i utopizmu społecznego, do prób naprawy świata i odrodzenia człowieka (rewolucje społeczne i moralne, nowe ruchy religijne i parareligijne, nowe wizje przyszłości świata i człowieka itp.). Są to naturalne, godne uwagi i uznania, porywy ducha ludzkiego i zrywy wyższych dążeń człowieka, ale często są one skazane na rozczarowania, zawody lub klęski. Wszak człowiek zawsze wraca do swej naturalności i ograniczoności, do wyrzeźbionych w filogenezie kolein życia i do ukształtowanych w niej głównych modeli poznawczego i emocjonalnego odbioru świata.

Przykładowo rzecz biorąc, za zawodne uznać można wszelkie ludzkie intencje skierowane do Boga, bo Bóg jest nicością, a nicość nie może być punktem odniesienia dla jakichkolwiek naszych prośb, pragnień, nadziei czy nawet wiary. Jednak nie jesteśmy bez Boga. Bóg, wbrew Nietzschemu, nie umarł, On jest, ale jest nicością właśnie, nieistnieniem w sensie substancjalnym. Wobec tego nic nam dać nie może, mówiąc inaczej – w niczym nie jest nam pomocny. Nie może nawet odsłonić Tajemnicy Świata. Jego „Księga” jest dla nas nieczytelna. Trochę tylko ujawnia nam swe „istnienie” przez Naturę – jej piękno, jej moc, jej wieczność... Bóg – powtórzmy – nic dać nam nie może. My zaś, ludzie, bogami stać się nie możemy, bo jesteśmy więcej niż nic, tzn. konkretnymi duchowo-fizycznymi fenomenami. Nie jesteśmy w stanie przechytrzyć Boga i zmienić ustalonego przezeń kształtu, własnego w nim miejsca i losu. Powieść kończy się oświadczeniem głównego jej bohatera „będzie, jak Bóg da”³⁷.

Od samego Boga ów bohater usłyszał (w akcie objawienia): „Istnienie nie jest przeznaczeniem Boga. [...] Przeznaczeniem Boga jest wieczność”³⁸ – a – „wieczność to nicość”³⁹. „Bóg w swej prawdzie jest Nicością”⁴⁰.

Jeśli wieczność jest nicością, to życie ludzkie zamyka się bez reszty w skończoności. Jest konkretnym epizodem, który ma swój początek i kres. Marzenie o nieskończoności (wieczności, nieśmiertelności) jest rzeczą nader ludzką, jest głównym motywem aktywności twórczej i religijnych nastawień człowieka, ale jest na wskroś iluzyjne, wszak wieczność to nicość. I całe szczęście, że z tej beziluzyjnej prawdy większość ludzi nie zdaje sobie sprawy, albo nie chce przyjąć jej do wiadomości. Woli patrzeć niezbyt trzeźwo na ostateczne

³⁷ Ibidem, s. 292.

³⁸ Ibidem, s. 110.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 123.

i skończone wymiary swego życia. Na prośbę Saszki skierowaną do Boga, by wpuścił go poza bramę raju, Bóg wyjaśnia: „nic ciekawego tam byś nie zobaczył. Bo tam właściwie nic nie ma”⁴¹. I dodaje „Wszystko tam jest dane. Nie ma rzeczy przemijających, a więc nie ma tam rzeczy istniejących”⁴².

Jest jeszcze inny, przez filozofów i myślicieli niedoceniony, dramat egzystencjalny człowieka. Dramat wynikający z „rozpołowienia” w dziedzinie płci, z boskiego przepołowienia androgyna Kadmona (opisał to Platon w *Uczcie*) na mężczyznę i kobietę. Poszukują się oni w życiu, tęsknią za sobą, a jeśli już się znajdują, to nadaremnie chcą osiągnąć pierwotną jednię i pełnię. Ale osiągnięcie takiego stanu stało się już bezpowrotnie niemożliwe. W miłości zawsze czai się zdrada, w szczęściu – nieszczęście, w zazdrości – smutek, w wierności – niewierność, w obecności – odejście. Zawsze zaś w ich związku czai się niepokój, osobność, niepewność i zwątpienie. W końcu tak czy owak, fizycznie czy duchowo, następuje rozstanie. I to zwykle kobieta opuszcza mężczyznę. W. Pawluczuk, lepiej niż kto inny, opisał ten najbardziej swoisty i tajemniczy dramat egzystencjalny człowieka; dramat niespełnionego dążenia do jedności mężczyzny i kobiety. Mistrzowski opis tego dramatu w *Judaszu* dedykuję wszystkim mężczyznom, a kobietom poddaję pod życzliwą, dla nas mężczyzn, rozważę. Bóg wyjaśnia:

„Szatan jest też wśród nas, w zaciszu domowym, w rodzinie, zawsze jest tam, gdzie jest ich dwoje – kobieta i mężczyzna – tęsknią za rajem we dwoje. Zawsze czai się zdrada, nawet w najlepszym związku – tym udanym, szczęśliwym, nawet wśród dwojga ludzi sobie oddanych i w sobie zakochanych, nawet tam – zakochani, wierni sobie, oddani – żyją w lęku, że mogłoby być inaczej, żyją w poczuciu zagrożenia złem. To dlatego, by uniknąć czegoś gorszego, dopuszczają się czasem bezeceństw”⁴³.

I to, co jest najsmutniejsze:

„Kobieta, nawet ta kochana, zwłaszcza – ta bardzo kochana, zawsze tak, czy inaczej od mężczyzny odchodzi. Nawet wtedy, gdy jest fizycznie obecna, gdy wszystko jest w najlepszym porządku. W swych nagłych smutkach, podejrzanych radościach, ubierając się nie tak, uśmiechając się nie tak, idąc nie tą ścieżką, którą zwykła chodzić, wspominając nie to, co zawsze wspominała. We wszystkim czai się osobność, jej złodziejstwo, bo przecież nosi w sobie swego mężczyznę. Odchodzi rano po pięknej nocy miłosnej, po nocy pełnej mądrych słów mężczyzny i tkliwych jej czułości, po nocy zmysłowej i szczerzej. Rano kobieta unosi ze sobą jego słowa, jego mądrości i jego głupoty, jego wstyd

⁴¹ Ibidem, s. 108.

⁴² Ibidem, s. 109.

⁴³ Ibidem, s. 287.

i bezwstyd, tajemnicę jego ciała i ułomności jego duszy. Nigdy do końca nie wiadomo, gdzie z tym pójdzie i co z tym zrobi. Gdy odchodzi z innym, zabiera ze sobą uczucia i myśli mężczyzny – dobre i złe, ale zawsze te najistotniejsze, najbardziej prywatne i najbardziej tajemne. Zabiera ze sobą jego pamięć, chwile szczęścia i minuty słabości. Zabiera spokój spełnienia i niepokój zwątpień. Zabiera wraz ze sobą jego świat, który był ich wspólnym światem. Zabiera wreszcie jego duszę, bo duszą mężczyzny kochającego jest kobieta”⁴⁴.

Autor dodaje: „Takimi Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, dzieląc androgyna Kadmona, czy jak mu tam było, na pół, tworząc ich dwoje, skazując na wieczne cierpienie, bo tęsknią ku sobie, by znów stać się jedni i pełni, ale stać się jedni nie mogą, bo jest ich już dwoje”⁴⁵.

8.

Z kim się spotykałem? Spotykamy się w życiu z różnymi ludźmi. Paleta różnic osobowych, charakterologicznych, umysłowych, emocjonalnych, kulturowych, zachowaniowych i cech zewnętrznych jest wręcz nieograniczona. Nie ma jednak człowieka, który byłby pod każdym względem identyczny z innym człowiekiem. Wobec tego zadaję sobie pytanie: czym różnił się od innych przedstawiony w tym szkicu mój Rozmówca? Kim był, jako osoba, indywidualność, co było szczególnego w jego myślach i ideach? Co stanowiło o jego osobowości?

Wiele na ten temat dałoby się powiedzieć, bo osobowość ta – jak wszyscy, którzy się z nią zetknęli, dobrze wiedzą – jest bardzo bogata i silnie zarysowana.

Tu z konieczności ograniczę się do tych cech Rozmówcy, które wywarły na mnie największe wrażenie i które odebrałem w przedstawionych wyżej spotkaniach jako cechy bardzo mi bliskie i osobiście wysoko cenione.

Są to:

– mądrość życiowa umiejętnie i odważnie łącząca w sobie różne przednakowe doświadczenia i orientacje z „bycia w świecie” z gruntowną, stale poszerzaną i pogłębianą erudycją akademicką (socjologiczną, kulturoznawczą, etnologiczną, religioznawczą, filozoficzną);

– sprawne i delikatne ważenie na jednej szali, z troską by nie przeważać jej zbyt w którąś ze stron, danych doświadczeń powszednich, codziennych odczuć i intuicji, wskazań „zdrowego rozumu” z orzeczeniami specjalistycznej i najnowszej wiedzy teoretycznej (naukowej, filozoficznej, teologicznej); mó-

⁴⁴ Ibidem, s. 287–288.

⁴⁵ Ibidem, s. 288.

wiąc inaczej – złożenie na jednej szali światopoglądowej racjonalności i irracjonalności w przeświadczeniu, że nie można ich sobie przeciwstawić i orientować się w świecie, w oparciu tylko o jeden z tych głównych sposobów poznawczego i praktycznego kontaktu ze światem;

– poczucie pokrewieństwa z naturą, prostota i autentyzm reakcji emocjonalnych i intelektualnych na zjawiska przyrodnicze, nieprzeintelektualizowane i nieprzeinstrumentalizowane a możliwie bezinteresowne i w pewnym sensie pietystyczne, trochę jakby nabożne, nieprzepojone lękiem, ale ufnością „wiązaną” się z nią (naturalna ekologiczność);

– bogata i niezależna duchowość, niekrępowana doktrynalnie, nie ograniczana wpływami modnych dyskursów naukowych i filozoficznych, nie zawężana i nie dogmatyzowana takimi czy innymi ideologiami lub instytucjonalnymi religiami, a dziedziczona po przodkach rodowych, wyrażająca ich archetypy i symbole (w możliwej mierze), brana z tradycji ludowej, w niemałym też stopniu inspirowana i ożywiana własnym doświadczeniem życiowym, swoiście „ubarwiana” cechami własnej osobowości i mentalności refleksyjnej;

– bogaty i harmonijny sposób życia: prosty, cichy, pogodny, nienarzucający się, ale nie jednostronny, nie skupiony wyłącznie na jednym typie aktywności, na przykład na pracy naukowo-badawczej i akademickiej czy na działalności pisarskiej i publicystycznej, ale także z sercem i zaangażowaniem na wielu prostych i codziennych czynnościach i zajęciach, na świętowaniu pewnych momentów życia, bezinteresownym (estetycznym, moralnym, metafizycznym, być może nawet i swoiście religijnym) ich przeżywaniu, nabożnym i mistycznym kontemplowaniu, przy równoczesnym śmiałym i szerokim otwieraniu się w nim na ziemskie radości i różnorakie przyjemności, zabawę i rozrywkę, możliwe do osiągnięcia szczęście i zadowolenie;

– osobowościowa, głęboko zakodowana ludowość, emocjonalna i intelektualna afirmacja licznych elementów ethosu ludowego, a po części nawet – typowego dla ludzi roli światopoglądu irracjonalnego i konkreto-obrazowego, z życzliwym, przyjaznym, otwartym i prostodusznym stosunkiem do ludzi.

Odpowiadając w większym jeszcze skrócie na pytanie: z kim się właściwie spotykałem, mogę chyba bez większego ryzyka pomyłki odpowiedzieć, że miałem szczęście i możliwość spotkać się z Człowiekiem nader wyjątkowym i niezmiernie interesującym. Jednocześnie z Człowiekiem jakby „nie z tych czasów”, nie z ponowoczesności; Człowiekiem, który swym bogatym zestawem cech i zalet mieści się w dobrej, zdrowej, ale odchodzącej już chyba w przeszłość, tradycji życiowej i kulturowej, równocześnie jednak – zarysowujący wizję człowieka „odrodzonego”, człowieka przyszłości (być może utopijnej), z przywróconym do jego egzystencji, zepchniętego w „tu i teraz” na margines życia powszedniego, możliwie pełnego i autentycznego *humanum*.

Małgorzata Kowalska

NI PIES, NI WYDRA: CZŁOWIEK POGRANICZNY

*Sąsiadowi –
o nas i nam podobnych*

1. Pogranicze jako kategoria filozoficzna i *transcendentalny powszechnik*

Narażając się socjologom, zadając gwałt trosce o precyzję i przedmiotowe odniesienie pojęć, spójrzmy na pogranicze – ot, w ramach intelektualnego eksperymentu, jeśli kto chce – zabawy, bo okazja, z jakiej ten tekst jest pisany, zdaje się dla takich zabaw odpowiednia – nie tylko i nie przede wszystkim jak na szczególny, ograniczony obszar geograficzno-kulturowy, dający się wskazać na mapie i badać tzw. obiektywnymi metodami, ale jak na ogólny problem, który w taki czy inny sposób dotyczy wszystkich i wszędzie. Innymi słowy, uczynmy z „pogranicza” kategorię filozoficzną. I powiedzmy tak:

Pogranicze jest miejscem fundamentalnej ambiwalencji, więcej niż dwuznaczności: nieredukowalnej wieloznaczności. Czymś w rodzaju Derridiańskiej różni, która nie jest po prostu różnicą (między czymś a czymś), lecz samą zasadą różnicowania się i samym ruchem powstawania różnic. Ale też, ujmując rzecz niejako z drugiej strony, albo od drugiego końca, jest zasadą i ruchem znoszenia sztywnych podziałów, przekraczania opozycji między „jednym” a „drugim”, między ukształtowanymi już tożsamościami, między dwiema stronami granicy. W różni to, co różne, różne tożsamości, nie jest *jeszcze* albo *już* rozdzielone, rozgraniczone lub odgraniczone; różnice operują w tym samym żywiole, tworząc – jak powiedziałby z kolei Gilles Deleuze – „różniczkowe continuum”. W tym continuum, niczym w gorącej plazmie, wszystko jest różne, a raczej wszystko się różnicuje, ale też wszystko się przenika. Różnia nie uznaje granicy. Co bynajmniej nie znaczy, że jest sferą pokojowej koegzystencji, brakiem napięcia i konfliktu, szczęśliwą harmonią – nawet jeżeli czasem, przy spadku temperatury, może do takiego stanu się zbliżyć, przynajmniej na powierzchni (stan „tolerancji”). Na ogół jednak, przeciwnie, jest dramatem stawania się i określania, nieustannym wzajemnym oddziaływaniem sił, ich aktywnym ścieraniem się, prowadzącym, z jednej strony, do ukształtowania różnych tożsamości, do ustanowienia „jednego” i „drugiego”, z drugiej strony, przeciwnie i komplementarnie, do zakwestionowania podziału między „jednym” a „drugim”, do ich ponownego splecenia i do przeformułowania relacji między nimi. W obu przypadkach, na obu końcach procesu, „jedno” i „drugie” nie tworzą dualnego podziału, nie

wznoszą bariery między sobą, między tym, co własne, „swoje”, a tym, co inne i obce. W różni – na pograniczu – to, co inne jest w „nas”, „my sami” jesteśmy inni; to, co obce, jest również własne, i odwrotnie: to, co najbardziej własne, nieuchronnie staje się inne i obce. Człowiek pogranicza nigdy nie jest po prostu „sobą”, lecz zawsze „sobą-nie-sobą”, „sobą poza sobą”, sobą w nieustannym pościgu za sobą albo w poszukiwaniu siebie.

Zapewne na jakimś poziomie wszyscy są ludźmi pogranicza. Nie trzeba lubić ani zgoła kiedykolwiek czytać Derridy czy Deleuze'a, nie trzeba nawet lubić ni czytać Hegla, by zgodzić się, że nasza tzw. tożsamość jest krucha i nieustannie toczona przez różnicę, to znaczy nieustannie się różnicuje, przekształca, dezorganizuje i reorganizuje – w ciągłym ścieraniu się i przenikaniu z tym, co inne. A nawet, że tożsamość rozumiana jako wyodrębnienie się i skupienie w sobie tego, co własne – w skrajnym przypadku jako zamknięcie się w sobie i odgrodenie się od wszelkiej inności – jest wtórna wobec relacji z innym i wobec gry przenikających się – i przenikających nas – różnic. Można wręcz upatrywać w „pograniczu” rodzaj *transcendentalnego powszechnika*, rodzaj uniwersalnego podłoża i uniwersalnego warunku możliwości wszelkich określonych, odgraniczonych zjawisk, które stanowiłyby tylko *efekty* – wtórne, prowizoryczne, w gruncie rzeczy zewnętrzne lub powierzchowne – głębokiej „pracy różnicy”, głębokiego procesu stawania się tego, co różne. Z tego punktu widzenia pogranicze poprzedza granicę, która jest tylko umownym i tymczasowym znakiem podziału, umownym i tymczasowym wyznaczeniem odrębnych „obszarów tożsamości”. Pogranicze samo w sobie wprawdzie ciągle granicę wytwarza, ale też ciągle ją kwestionuje, przesuwa i znosi. I ta jego praca dokonuje się wszędzie, na wszystkich poziomach rzeczywistości, przynajmniej tej kulturowej czy duchowej: od poziomu jednostkowo-psychicznego po poziom grup narodowych, państw i wspólnot międzynarodowych. Na każdym poziomie pogranicza lub, lepiej, transgraniczna „praca różnicy” najpierw wytwarza, aby wkrótce podmyć, podminować i w końcu rozsadzić rozmaite linie podziału, które chcielibyśmy uważać za trwałe.

Cóż, powie ktoś, nawet to ciekawe, ale całkiem spekulatywne (w domyśle: arbitralne i czcze). Tymczasem zwykła obserwacja (socjologiczna, psychologiczna, historyczna...) skłania do wniosków, które tej spekulacji przeczą. Obserwacja poucza mianowicie, że, po pierwsze, to granice są czymś pierwotnym, pogranicze zaś powstaje na styku granic i jako takie jest zjawiskiem wtórnym. Po drugie, że normą są wyznaczone granicami obszary względnie zwartej i trwałej tożsamości, podczas gdy pogranicza ambiwalencja stanowi zjawisko psychologiczne i społecznie wyjątkowe. Czy ta obserwacja unieważnia naszą „spekulatywną refleksję”? A może jest to obserwacja powierzchowna? Może trzeba popatrzeć uważniej?

Zaiste, mielibyśmy do czynienia ze złą spekulacją, gdyby miała ona prowadzić do wniosku, że jeśli „pogranicze” ma charakter transcendentálny, czyli podstawowy i powszechny, to wszystkie empiryczne zjawiska – w szczególności wszystkie ludzkie jednostki – są w takim samym stopniu „pograniczne”. Byłby to wniosek w oczywisty sposób fałszywy. „Pograniczność” nie jest bynajmniej jakością równo podzieloną, w ścisłym lub mocnym sensie stanowi raczej wyjątek. Empiryczną regułą wydaje się, przynajmniej, występowanie obok siebie – czasem przeciwko sobie – obszarów stosunkowo zwartej i stabilnej tożsamości: Zachód obok Wschodu i/lub przeciwko Wschodowi; Polacy obok Rosjan i/lub przeciwko „Ruskim”; miasto obok i/lub przeciwko wsi; „nowoczesność” obok, a częściej przeciwko „tradycji”; nauka obok lub przeciwko religii i metafizyce... Każdy taki obszar, każda „duchowa całość” ma swoje reguły gry, które pilnie odtwarza gwoli własnego utrwalenia, niekiedy gwoli ekspansji. I większość ludzkich jednostek określa – a przynajmniej usiłuje określić – własną tożsamość przez odniesienie do tych „reguł gry”, do tych „duchowych całości”. Stąd typowe osobnicze identyfikacje w rodzaju „Polak-katolik”, „człowiek religijny” lub „racjonalista”, „ze wsi” lub „z miasta”, „patriota” lub „Europejczyk” i „kosmopolita”, „prawicowiec” lub „lewicowiec”. Możliwość jednoznacznego określenia własnej tożsamości najwyraźniej służy jakiejś istotnej potrzebie.

Jednak kiedy przyglądamy się sprawom trochę uważniej, dostrzegamy bez wielkiego trudu, że zawsze zostaje jakiś nieokreślony margines, jakaś nieredukowalna „reszta”, za której sprawą identyfikacja grupowa – albo identyfikacja jednostki z grupą i z „duchową całością” – nigdy nie jest całkowita. Dzieje się tak, jak wolno sądzić, z kilku ściśle ze sobą związanych powodów. Po pierwsze, „duchowa całość” jest zawsze bardziej modelem i postulatem niż faktem. Nawet kiedy bardzo ją zawężymy, jej spójność pozostanie problematyczna. Przykład pierwszy z brzegu: Jak pokazały liczne badania, wśród „Polaków-katolików” jedni praktykują regularnie, inni nieregularnie, jedni wierzą w diabła, inni nie, niektórzy do Trójcy Świętej wliczają Maryję i Józefa... Całość, jaką tworzą, jest zatem w znakomitym stopniu umowna. Bardziej przypomina mgławicę niż twardy grunt, na którym określająca swoją tożsamość jednostka mogłaby się solidnie oprzeć. I jest tak nawet wówczas, gdy za „duchową całość” zechcemy uznać całość tak skromną, jak na przykład konkretna wioska z jej obyczajami. Nie ma bowiem – zwłaszcza dzisiaj, w czasach, gdy świat (od dawna) „wypadł z zawiasów” – wioski tak małej, by nie znalazł się w niej ktoś myślący i żyjący inaczej, obok lub przeciwko większości, na marginesie. Po drugie, „całości duchowych”, z jakimi jednostka mogłaby się identyfikować, jest zawsze więcej niż jedna, i tym więcej, im bliżej „globalnego społeczeństwa informacyjnego”. „Polskość”, „europejskość”, „religijność”, „nowoczesność”, „lewicowość” lub „prawicowość” – to tylko przykładowe odniesienia, wobec których współczesna jed-

nostka musi określać się łącznie, jeśli nie równocześnie. Te odniesienia nakładają się na siebie albo krzyżują się ze sobą, modyfikują się nawzajem, ale też wchodzą ze sobą w konflikt. Człowiek nieuchronnie staje przed pytaniami w rodzaju: „czy bardziej jestem Polakiem czy Europejczykiem; czy bardziej wierzę w mądrość tradycji, czy w obietnice postępu? bardziej w Słowo Boże czy w ludzką naukę?”. Albo: „czy mogę być jednym i drugim równocześnie”? I w ostatniej instancji samodzielnie dokonuje ryzykownych, niestabilnych powiązań i mediacji, ale też wykluczeń między różnymi odniesieniami, różnymi „całościami duchowymi”, stając się na przykład – przynajmniej na jakiś czas – „proeuropejskim umiarkowanym katolikiem i umiarkowanym racjonalistą” lub, przeciwnie, „antyeuropejskim katolikiem narodowym”. Po trzecie zatem, o kształcie jednostkowej tożsamości, o stopniu, w jakim jednostka identyfikuje się z taką czy inną „całością duchową” i o rodzaju wyboru, jakiego dokonuje w obliczu różnych „duchowych całości”, decyduje jej wyjątkowe, ściśle indywidualne „wyposażenie”, czyniące z niej osobę jedyną w swoim rodzaju, nieredukowalną do żadnej całości i żadnej grupy odniesienia. To jednostkowe „wyposażenie” można uznać za wypadkową cech wrodzonych i cech nabytych w wyniku różnych przygodnych okoliczności. Można też – w sposób tradycyjnie filozoficzny – widzieć w nim przejaw jednostkowej wolności, to znaczy właściwej każdemu człowiekowi zdolności do subiektywnego przetwarzania i przekraczania ogólnych kategorii i zbiorowych determinacji. Tak czy inaczej, tożsamość jednostki z pewnością nie jest zwykłym wytworem lub odbiciem takich czy innych tożsamości zbiorowych, lecz miejscem, w którym różne tożsamości zbiorowe ulegają swoistemu załamaniu lub rozszczepieniu, a zarazem swoistej krystalizacji. I ostatecznie to właśnie jednostki, za sprawą syntez i rozłączeń dokonujących się w głębi ich „ja”, nadają lub odbierają sens takim czy innym „całościom duchowym” i „tożsamościom grupowym”. Ale znaczy to również tyle, że między tożsamością jednostki jako jednostki a dowolną „duchową całością” istnieje nieredukowalny odstęp. I ten odstęp niewątpliwie stale się zwiększa w miarę postępu nowoczesności, która wyrwa jednostki z tradycyjnych zakotwiczeń, z utrwalonych niegdyś sposobów bycia, która pozbawia je jednoznacznych punktów odniesienia, mnożąc i komplikując horyzonty, a tym samym zmuszając każde „ja” do większej aktywności, do bardziej autonomicznych wyborów. W czasach późnej nowoczesności („ponowoczesności”, jak chcą niektórzy, tak czy owak – postępującej erozji tradycji i narastającego indywidualizmu albo narastającego rozchwiania) tożsamość jednostki jest w coraz mniejszym stopniu dana, w coraz większym – zadana, coraz mniej oczywista, coraz bardziej problematyczna. Słowem: w coraz większym stopniu jest kwestią jednostkowego wyboru, jeśli nie jednostkowej kreacji. W skrajnych – ale pewnie coraz częstszych – przypadkach wybór polega na odmowie dokonania wyboru,

na utrzymywaniu się w stanie nieokreśloności i jakby zawieszenia: „nie jestem ani tym, ani tamtym” albo „jestem i tym, i tamtym, wszystkim po trochu, niczym w szczególności”. Tak powstaje rodzaj opisywanego przez Baumaną „turysty”, który podróżuje przez życie, wszystkiemu się przyglądając i wszystkiego próbując, ale z niczym naprawdę się nie utożsamiając. W efekcie coraz bardziej wątpliwe staje się istnienie jakichkolwiek „duchowych całości”.

Mimo wszystko wciąż wolno chyba uznać za regułę dążenie jednostki do możliwie jak najpełniejszej identyfikacji z jakimś rodzajem zbiorowego, kulturowego odniesienia, z jakimś „systemem wartości”, z jakąś nadrzędną „regułą gry” lub „duchową całością”. Dlatego mimo wielu dostępnych dziś, potencjalnie lub aktualnie konkurencyjnych systemów odniesienia większość ludzi – czasem w wyniku refleksji, częściej przedrefleksyjnie – albo dokonuje radykalnej selekcji wśród tych systemów, tylko jeden z nich przyjmując za własny, albo poddaje je hierarchizacji, jeden z nich („polskość”, „katolickość”, „europejskość”, „nowoczesność”...) uznając za nadrzędny i podstawowy. Ale nie mniej ważne – i nie mniej dające się zaobserwować – jest to, że ani taka selekcja, ani taka hierarchizacja nigdy nie są absolutne, że zawsze (z wyjątkiem przypadków skrajnych, by nie powiedzieć patologicznych) pozostawiają jakąś „niestotalizowaną resztę”, jakąś nieokreśloność, jakiś margines otwartości, jakąś sytuacyjną giętkość, która przeciwdziała dogmatycznemu skostnieniu. I może nawet regułą staje się sytuacja, gdy owa „reszta” jest na tyle duża, że prowadzi do *sui generis* schizofrenii: gorący „Polak-katolik” jest skądinąd sprawnym menadżerem w międzynarodowym biznesie, „nowoczesny Europejczyk” w skrytości ducha boi się Niemców, kibicuje Serbom przeciwko Chorwatom albo Palestyńczykom przeciwko Żydom... Przez sześć dni w tygodniu racjonalista i pragmatyk, w niedzielę mistyk lub dewot; za dnia liberał, w nocy radykał i fanatyk; na ogół postępowiec, ale w porywach skrajny tradycjonalista – we współczesnych społeczeństwach tego rodzaju przypadki „rozdwojenia jaźni” wydają się zaiste raczej regułą niż wyjątkiem. I nawet jeżeli na swój sposób potwierdzają one znaczenie, jakie większość ludzi wciąż przywiązuje do jednoznacznego określenia własnej tożsamości – choćby kosztem rozłupania własnego „ja” na dwie połowy („oficjalną” i „nieoficjalną”, „dzienną” i „nocną”), a przynajmniej kosztem abstrahowania od jakiegoś wymiaru, jakiejś części siebie – to przecież świadczą również o tym, że „sobość” jest zawsze bogatsza i bardziej ambiwalentna, niż jakikolwiek system odniesienia i jakakolwiek tożsamość zbiorowa. Owszem, wiele przemawia za tym, że normalną potrzebą jednostki jest nagięcie i przykrojenie swoich subiektywnych krzywizn w taki sposób, by mieściły się w modelu takiej czy innej „duchowej całości”. Choćby tak nietradycyjnej i rozwichrzonej jak całość nowoczesno-powojennego, tele-informatycznego kapitalizmu. Ale coraz więcej przemawia również za tym, że żadna identyfikacja, żadna całość czy system odniesienia

nie wyczerpują potrzeb i możliwości jednostkowej tożsamości i nie są w stanie określić jej raz na zawsze.

Oddajmy „zwykłej obserwacji”, że pogranicze i człowiek pogranicza w ścisłym sensie wciąż stanowią empiryczny wyjątek, że przy wszystkich zastrzeżeniach normą pozostaje tożsamość związana z odniesieniem do „stosunkowo zwartych i stabilnych całości”. Ale zauważmy również, przychyłając się do stanowiska „spekulatywnej refleksji”, że coraz większe trudności, z jakimi spotyka się urzeczywistnianie „normy”, coraz większa „reszta”, jaką normalna lub znormalizowana tożsamość zostawia niejako za swoimi plecami albo po swojej drugiej stronie, coraz większa wieloznaczność i nieokreśloność, z jaką „normie” (a raczej wielu normom) przychodzi się borykać i z jaką coraz częściej ona sobie nie radzi – że to wszystko wskazuje na istotną i w jakimś sensie faktycznie już uniwersalną, a przynajmniej uniwersalizującą się rolę „pogranicza”. Tak jakby „pogranicze”, choć w ścisłym lub mocnym sensie nadal jest zjawiskiem rzadkim, rozprzestrzeniło się – w słabszych, ale zauważalnych formach, niczym przez emanację – coraz dalej i szerzej, zagarniając kolejne obszary, niegdyś dobrze rozgraniczone i stanowiące odrębne całości, oto jednak zaczynające się krzyżować, nakładać na siebie, przenikać, różnicować się na nowo, przetwarzać i zmierzać w stronę nowych, nieznanych jeszcze konfliktów i podziałów... Powiedzmy z pewną emfazą, że w epoce globalizacji cały świat staje się pograniczem. Oczywiście w „osłabionej formie” lub w słabym sensie – przynajmniej na razie. Ale jeżeli tak, to kluczem do zrozumienia formy słabej jest forma mocna. Innymi słowy: kluczem do zrozumienia „normalnej” tożsamości jest bodaj właśnie – dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek – tożsamość pograniczna. Chodzi o rodzaj duchowej anatomii, która na pograniczu, w miejscach przygranicznych lub transgranicznych, osiąga wyrazistość i intensywność *istoty*, a przynajmniej *istotnej anomalii*, rzucającej światło na anatomię przeciętną, „normalną” (w takim mniej więcej sensie, w jakim choroba psychiczna albo choroba w ogóle rzucają światło na funkcjonowanie organizmu zwanego zdrowym). W tym sensie „pogranicze” można – bez ujemy dla obserwacji – uznać za *transcendentalny powszechnik*. Nie wszystko jest pograniczem i nie każda tożsamość jest pograniczna, w każdym razie nie każda w takim samym stopniu. Ba, nie każde indywiduum zamieszkujące obszar zwany pograniczem przez socjologów i antropologów kultury (np. wschodnie obrzeże Polski) jest „człowiekiem pogranicznym” w interesującym nas sensie, tj. istotą bez jednoznacznej tożsamości. Ale we wszystkim jest „coś z pogranicza”, coś z jego logiki, a raczej z jego ambiwalencji i niepokoju, coś, co sprawia, że o żadnym zjawisku, zwłaszcza kulturowym, na pewno o żadnej ludzkiej tożsamości, nie można powiedzieć, że jest „tym a tym i niczym innym”.

2. Pogranicze państw, narodów i cywilizacji. Między Wschodem a Zachodem

Najbardziej oczywistym – i zapewne najlepiej zbadanym – przykładem pogranicza rozumianego jako ogólna kategoria jest pogranicze państw, czyli obszar rozciągający się po dwóch stronach granicy polityczno-administracyjnej, która nader rzadko, by nie rzec nigdy, pokrywa się z granicą etniczną. Po dwóch stronach państwowej granicy mieszkają zatem ludzie należący do tej samej grupy etnicznej, mówiący takim samym albo bardzo podobnym językiem, wyznający taką samą religię, odwołujący się do tych samych tradycji itp. Ale – i to właśnie jest w pograniczu filozoficznie najciekawsze – „to samo” nie jest tu naprawdę tym samym. Białorusin z Polski i Białorusin z Białorusi różnią się, i to zasadniczo, przynajmniej z jednego powodu: każdy z nich ma do dyspozycji inny zespół odniesień związanych z jego obywatelstwem, z jego przynależnością państwową. Inna panująca większość, inny oficjalny język, inna „kultura wysoka”, inny ustrój polityczny... I te odniesienia nie są czymś tylko zewnętrznym i dodanym do „pierwotnej” tożsamości, do jej niezmiennego rdzenia, ale czymś, co tę tożsamość przetwarza i co ona w sobie przetwarza. W jaki sposób przetwarza – to materia na liczne badania. Bywa, że „polski Białorusin” czuje się, albo chce się czuć, przede wszystkim Polakiem, „białoruskość” spychając w głąb prywatności lub wręcz podświadomości; bywa, odwrotnie, że aktywnie odrzuca polskość, z samej tej negacji tworząc swoją substancję (podczas gdy Białorusin z Białorusi niczego nie musi negować, bo „po prostu” nie jest Polakiem i nie ma ze swoją polskością problemu); bywa wreszcie – może najczęściej – że „białoruskość” i „polskość” traktuje mniej więcej równorzędnie i stara się je jakoś „wymieszać”. „Mieszanki” mogą być bardzo różne, mniej lub bardziej zbliżone do ideału „syntezy”, ale bodaj nigdy nie są naprawdę stabilne. I to jest właśnie istota problemu: człowiek pogranicza nie ma i nie może mieć jednoznacznej tożsamości. Zawsze będzie „nie taki”, zawsze będzie „pomiędzy”. Za bardzo „ruski” jak na Polaka, za bardzo polski jak na „ruskiego”, ni to, ni owo, nie wiadomo co. Nieuzasadnionym optymizmem wydaje się twierdzenie, że taki (czyli „nietaki”) wszędzie jest u siebie. Prawda jest raczej odwrotna: człowiek pograniczny nigdzie nie jest u siebie. W istotnym sensie jest *biesprizornyj*.

Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że na pogranicze związane z istnieniem „sztucznej” granicy państwowej, rozcinającej w miarę jednolity żywiół etniczny, nakłada się chronologicznie wcześniejsze i w tym sensie całkowicie naturalne pogranicze etniczno-etniczne, czyli obszar zamieszkiwany jednocześnie i na takich samych prawach przez różne, przynajmniej dwie, grupy etniczne. Na przykład przez „lachów” i „kacapów”. Niezależnie (przynajmniej do pewnego stopnia) od tego, które plemię może się w danej chwili poszczycić tym, że mieszka w „swoim” państwie, każde ulega jakimś przekształceniom w wyniku

częstych i bezpośrednich relacji z tym drugim. „Polskość” wpływa na „ruskość”, a „ruskość” na „polskość”. „Wpływ” to zresztą pojęcie tyleż wygodne, co niejasne. W istocie chodzi o różne rodzaje wzajemnego oddziaływania: od aktywnej negacji po aktywną akceptację i pozytywną interioryzację inności. Zależnie od przypadku albo od sytuacji, pograniczny Polak jest „bardziej polski” od swojego rodaka z Polski centralnej, bo stały kontakt z „innymi” skłania go do bardziej aktywnego odróżniania się (co też jest formą wpływu i uwewnętrzniania innego), lub, przeciwnie, „mniej polski”, bardziej „otwarty” i „złożony”, wręcz hybrydalny, bo czymś własnym uczynił „inność”, z którą się stale spotyka. Podobnie jest oczywiście z „Ruskimi”. W każdym przypadku ci z pogranicza różnią się od tych z centrum. W efekcie zamiast wyrazistej granicy etnicznej mamy do czynienia z obszarem ambiwalentnym, z przemieszaniem żywiołów, z przetwarzaniem się tożsamości – już albo jeszcze nie pod wpływem państwa, nie ze względu na odniesienia do oficjalnej kultury, instytucji i symboliki, ale z powodu zwykłego codziennego współ-bytowania z drugim, który jest inny. Konkretnych sposobów współ-bytowania i, co za tym idzie, sposobów przetwarzania się tożsamości, jest rzecz jasna tyle, ile konkretnych sytuacji i ile zainteresowanych jednostek. Ale ogólny mechanizm pozostaje chyba zawsze ten sam: zamiast istnieć obojętnie obok siebie w nienaruszonym stanie, w glorii jednoznacznych określeń, odmienne tożsamości łączą się ze sobą – czasem w nienawiści i walce, czasem w miłości i pojednaniu – tracąc swą jednoznaczność, komplikując się, zyskując dodatkowe wymiary. Efektem nie jest – raz jeszcze – żadna stabilna synteza, raczej stan rozedrganej nieokreśloności lub nadokreśloności. Również z etnicznego punktu widzenia człowiek pograniczny – zwłaszcza gdy reprezentuje etniczną mniejszość – jest „nie wiadomo kim”, „tutejszym”. Ale też kimś stale wyrwanym i wyrwywającym się z jednoznaczności, z bezpieczeństwa „tutaj”. Tutejszym-nietutejszym. Nie wykorzenionym, bo związanym ze swoim miejscem na ziemi, a przecież w innym sensie nieuchronnie się wykorzeniającym, wręcz *się wywłaszczającym*, tj. tracącym to, co własne, bo nieuleczalnie zarażonym przez *inne*¹.

Co więcej, na pograniczu, które interesuje nas tu najbardziej, ponieważ jest nasze, przenikają się nie tylko różne grupy etniczne, ale zgoła różne cywilizacje: Wschód i Zachód. Oczywiście, gdy mowa o tak wielkich „całościach duchowych”, poziom abstrakcji jest tak duży, że możliwa charakterystyka staje się z konieczności schematyczna, zarazem wybiórcza i zbyt ogólna, niewrażliwa na

¹ Ci, którzy nie dają się zarazić, którzy, choćby innego mieli za płotem, pozostają w stosunku do niego obojętni lub traktują go jak „dziwne zwierzę”, którzy, choć żyją na pograniczu, swoją tożsamość kształtują wyłącznie przez odniesienie do „centrum”, oczywiście nie są „ludźmi pogranicznymi” w interesującym nas sensie. Nawet gdyby empirycznie stanowili większość, z filozoficznego punktu widzenia stanowią przykład nieciekawych.

niuanse, krzywdząca dla szczegółów. Grozi popadnięciem w stereotypy. Zachód: racjonalizm, aktywizm, indywidualizm; Wschód: irracjonalizm, bierność, kolektywizm. Zachód: tradycja prawna, z czasem liberalna demokracja; Wschód: brak zrozumienia dla prawa, despotyzm i rządy autorytarne. Zachód: filozofia, nauka, pojęcie; Wschód: mistyka, tajemnica. Zachód: powierzchwnia; Wschód: głębia. Oto garść dość często spotykanych określeń-opozycji mających wydobyć na jaw „różnicę cywilizacyjną”. Zawarte w nich uogólnienia są z pewnością pod wieloma względami niesprawiedliwe (czasem dla Wschodu, czasem dla Zachodu). Mimo to coś tu jest na rzeczy. Nawet jeżeli w historii każdego państwa i społeczeństwa zachodniego obecne były i są nadal liczne wątki całkowicie niezgodne z „duchem Zachodu”, a w historii każdego państwa i społeczeństwa wschodniego – liczne elementy „niewschodnie”, to jako rodzaj typów idealnych pojęcia Wschodu i Zachodu nie są przecież całkiem arbitralne ani poznawczo jałowe. W rzeczywistości „wschodniość” i „zachodniość” jako modele mieszają się ze sobą w rozmaitych proporcjach. I właśnie to ich mieszanie się jest z naszego punktu widzenia najbardziej interesujące. Dochodzi do niego wszędzie (w tym sensie cały świat jest wschodnio-zachodnim pograniczem), najbardziej jednak, rzecz jasna, na pograniczu w najdosłowniejszym, zgoła geograficznym sensie: w krajach Europy Wschodniej, zwłaszcza zaś na wschodnich obrzeżach tych krajów. W szczególności we wschodniej Polsce, czyli u nas.

Można oczywiście zawęzić i dookreślić pojęcie Wschodu: zamiast o Wschodzie „w ogóle” (z Chinami, Indiami i krajami muzułmańskimi) mówić tylko o Wschodzie bizantyjskim, a nawet tylko prawosławnym. Byłoby to bardziej zgodne z podziałem na cywilizacje stosowanym np. przez Huntingtona i pod wieloma względami bardziej precyzyjne. Precyzja ma jednak zawsze drugą stronę: prowadzi do odcięcia czegoś, co w precyzyjnym pojęciu się nie mieści. Tym otóż, co nie mieści się w pojęciu „Wschodu prawosławnego”, jest banalny skądinąd fakt, że również katolicy ze wschodniej Europy, w szczególności ze wschodniej Polski (a przynajmniej ich znaczna część) różnią się czymś od swoich zachodnich współwyznawców – ale właśnie nie jako współwyznawcy, lecz najwyraźniej jako „ludzie Wschodu” albo wschodniego pogranicza. Inaczej pracują, inaczej świętują, inaczej głosują... Są, powiada się, większymi tradycjonalistami; nie ima się ich liberalizm, są mało racjonalni, ulegają pokusom autorytarnym. Jeżeli wziąć to pod uwagę, pojęcie „Wschodu prawosławnego” wydaje się za wąskie. Ogólniej rzecz biorąc, nie sądzę, aby różnicę cywilizacyjną można było sprowadzić do różnicy wyznaniowej. Tym bardziej do etnicznej. Choć niewątpliwie najpierw wyznanie, a następnie przynależność etniczna nadają ogólnemu „duchowi cywilizacji” rysy ważne i swoiste, uzasadniając czy wręcz wymuszając podział cywilizacji na różne sub-cywilizacje i sub-sub... (Wschód katolicki, prawosławny, islamski itd.; prawosławno-rosyjski, prawosławno-grecki,

prawosławno-rumuński itd.). Ostatecznie samo pojęcie cywilizacji – wybitnie totalizujące, by nie powiedzieć „totalitarne” – jest w najwyższym stopniu kontrowersyjne, jeśli traktować je jako coś więcej niż heurystyczny model. Model, jak to model, odnosi się nie tyle do konkretnego obszaru i do konkretnej historii, ile do „idealnego pierwiastka”. Mimo to, o ile jest porządnym modelem, mówi coś o faktach.

Nie zamierzam kusić się tu o stworzenie „porządnego modelu”. Dla celów, o które mi chodzi, wystarczy bardzo nieprecyzyjne i bardzo schematyczne rozróżnienie „Wschodu” i „Zachodu”. A nawet rozróżnienie tylko paru atrybutów związanych odpowiednio ze „Wschodem” i z „Zachodem”. Na przykład różnica między racjonalizmem i irracjonalizmem albo między postawą aktywną a bierną. Nie trzeba wiele przenikliwości, by dojść do wniosku, że różnica ta nie jest naprawdę radykalna, nie ma charakteru nieprzekraczalnej opozycji, że nie tylko w filozoficznej spekulacji, ale też w życiu samym, człony tych przeciwieństw nieustannie się ze sobą splatają, przenikają, przechodzą w siebie nawzajem, w skrajnych przypadkach wręcz wymieniają się miejscami. Co oczywiście nie zmienia faktu, że nieustannie się też ze sobą ścierają i wciąż na nowo ustanawiają różnicę między sobą. Ta dialektyka, ta „walka i jedność przeciwieństw”, ma zasięg uniwersalny. Ale w sposób szczególnie wyrazisty i dotkliwy działa na cywilizacyjnym pograniczu.

Pół żartem, pół serio: wschodnio-zachodni człowiek pograniczny ma umiarkowane zaufanie do rozumu (do racjonalistycznej filozofii, nauki, pojęć), często bowiem zagłębia w mroczne dno – lub *bezdenność* – własnej i nie tylko własnej egzystencji. Ma poczucie głębi i tajemnicy, których żadne pojęcia nie wyczerpią. Miewa stany mistyczne. Głęboko odczuwa tragizm życia. Zarazem jednak z samej nieufności do rozumu gotów jest zrobić racjonalne założenie i wyrazić ją za pomocą pojęć. Wszelkich pojęć nieustannie potrzebuje i często się do nich przywiązuje. Nie gardzi nawet prostymi schematami. Zamiast w milczeniu kontemplować świat, chce go rozumieć. Lubi *wiedzieć*. Jest ciekawy i chętnie się uczy. Bywa, że staje się uczonym. A przynajmniej mędrkiem.

Wschodnio-zachodni człowiek pograniczny nie jest wybitnym pracusiem. Lubi nic nie robić, siedzieć na ławeczce, patrzeć w okno albo w telewizor, gawędzić ze znajomymi. Często myśli „nie wiadomo o czym”, pozwalając myślom snuć się swobodnie, bez celu. A raczej: pozornie bez celu. W gruncie rzeczy człowiek wschodnio-zachodni zawsze do czegoś dąży. Jest ambitny i chętnie wyznacza sobie trudne zadania. Potrafi być konsekwentny. Kiedy zabiera się do pracy, ciągnie ją wytrwale. Umie się mobilizować i, co więcej, mozolić. Nie jest typem systematycznego działacza, niechętnie angażuje się w politykę i długo może znosić świat takim, jaki jest, ale kiedy coś go naprawdę poruszy, zdolny jest zrobić rewolucję.

Jednym słowem, wschodnio-zachodni człowiek pograniczny jest – jak wszyscy i bardziej niż wszyscy – irracjonalno-racjonalny i bierno-aktywny. Spreczne pierwiastki wyraźniej się w nim ścierają, ale też głębiej się przenikają: racjonalizm walczy z irracjonalizmem, żywiąc się nim zarazem; aktywność walczy z biernością, ale w samej bierności znajduje siłę trwania. I również na tym poziomie paradoksalny spłot nie tworzy stabilnej syntezy. Człowiek wschodnio-zachodni jest kłębowiskiem sprzecznych sił i impulsów, które ciągle pchają go poza siebie. Co gorsza, nie wiadomo dokąd, bo w dwie różne strony: na wschód i zachód jednocześnie.

Obawiam się, że w tym miejscu ilość stron, jakie wolno mi zająć w niniejszym zbiorze tekstów, ulega wyczerpaniu. Problemy, o których chciałam jeszcze pisać, poruszę więc już tylko hasłowo, ich rozwinięcie zostawiając na inną okazję (niekoniecznie jubileuszową). W planach miałam jeszcze dwa punkty:

3. Pogranicze epok. Między tradycją a nowoczesnością

Czytelnik domyśli się bez trudu, że mowa byłaby tu o pograniczu rozumianym już nie przestrzennie, nie geograficznie, lecz historycznie. O pograniczu utworzonym przez ambiwalentny czas, w jakim przyszło nam żyć: między tradycją a nowoczesnością. Co więcej – w „postkomunizmie”, przy czym sam komunizm można rozumieć jako paradoksalną mieszankę tego, co archaiczne i tego, co nowoczesne. W mniejszym lub większym stopniu dotyczy to wszystkich, również tych z Zachodu, ale niektórych – „nas i nam podobnych” – bardziej niż wszystkich. Jedną nogą jeszcze w tradycjach przodków, w ich wierzeniach, lękach, obyczajach, wartościach, nawet uprzedzeniach, drugą nogą w świecie zarazem cybernetycznym, komercyjnym i konsumpcyjnym – jakże możemy być jednoznaczni? „Ponowoczesność” nie znaczy może nic innego jak zrozumienie, że nowoczesność nigdy nie jest prosta i czysta, że zawsze przenika się ze swoim „innym”. Innymi słowy, że jednoznaczność jest niemożliwa.

4. Pogranicze dyscyplin. Między nauką, a filozofią i literaturą

W tym punkcie należałoby pomówić o kilku sprawach. Po pierwsze, o wielo- i interdyscyplinarności. Od dawna jest jasne, że granice między poszczególnymi dyscyplinami, w nauce w ogóle, tym bardziej w obrębie tzw. nauk humanistycznych, są płynne i w znakomitym stopniu umowne, dotyczą bowiem jednej rzeczywistości, w której różne poziomy zjawisk oddziałują na siebie nawzajem i dalebóg nie wiadomo, który poziom jest bardziej „pierwotny”. Co gorsza i co za tym idzie, nie istnieje jedna metoda badawcza gwarantująca sukces poznania. Na wielo- i interdyscyplinarność nakłada się więc, po drugie, wielo- i intermetodo-

logiczność. „Czystość” metody, podobnie jak „czystość” dyscypliny, osiąga się tylko kosztem wygodnych, ale z gruntu arbitralnych uproszczeń. Kto nie chce za bardzo upraszczać, skazany jest na chwiejność i ambiwalencję. Ni to socjolog, ni antropolog, ni to psycholog czy historyk; ni to holista, ni nominalista, ni konstruktywista, ni prosty opisywacz faktów, ni pozytywista, ni fenomenolog... Po trzecie, warto byłoby pomówić – a temat to ogromny – o równie płynnej i umownej granicy między nauką a filozofią. Jeżeli przez naukę rozumieć poznanie oparte na możliwie ścisłych regułach, zarazem logicznych i empiryczno-eksperymentalnych (problem weryfikacji), a przez filozofię poznanie czy myślenie o regułach nieokreślonych lub określanych na wiele sposobów i wciąż od nowa, to trzeba przyznać, że w warunkach interdyscyplinarności i intermetodologiczności nauka (ponownie po okresie nowożytnego rozstania? czy w gruncie rzeczy nieodmiennie?) zbliża się do filozofii. I oczywiście odwrotnie: kiedy filozofia nie chce być tylko historią filozofii, kiedy chce myśleć rzeczywistość, nieuchronnie wchodzi na „obszar nauki” i przenika się z nauką. Nie trzeba chyba dodawać, że, jak na każdym pograniczu, również w tym przypadku przenikanie się nie jest bezkonfliktowe. Wreszcie, po czwarte, ani filozofia, ani nauka (zwłaszcza humanistyczna) nie dają się zdecydowanie oddzielić od literatury. Istnieje oczywiście istotna różnica między literaturą jako „subiektywną ekspresją”, a nauką jako „ustalaniem faktów”. Nie trzeba być wszelako „postmodernistą”, by rozumieć, że nie ma ustalania faktów bez interpretacji, interpretacja zaś zawsze jest dyskusyjna i zawsze zdradza preferencje badacza. Ideał „naukowej obiektywności” jest zawsze niedościgniony. Niektórzy wolą tego nie widzieć. Inni są tego świadomi. I o tych ostatnich – o „ludziach pogranicza”, ni to naukowcach, ni filozofach, ni literatach – byłaby tu mowa.

Na tym wypada zakończyć. Dość już powiedziałałam rzeczy, które, podejrzewam, wydadzą się dziwacznym lub dyletanckim profesjonalnym badaczom pogranicza. Niechaj ci badacze zechcą mi uprzejmie wybaczyć, że tak nieroztropnie zapuściłam się na ich teren. Na usprawiedliwienie mam jedno: w istotnym sensie jest to również mój teren. I nie o samą naukę albo czyste poznanie, lecz o życie nasze tu chodzi.

Jadwiga Mizińska

Anioły codzienności

Wciąż widzę w moim śnie anioła...

1.

Można komuś zazdrościć snu. Nawet – i zwłaszcza – snu. Pięknego snu nie da się ani odebrać, ani odkupić, ani pożyczyć. Sen jest może już ostatnią rzeczą, którą nie można handlować, której nie da się urynkować. W czasach, które pozbawiają nas własnej tożsamości, oferując w zamian ogromną ilość gotowych kostiumów i masek, które możemy dowolnie przymierzać i zmieniać zgodnie z modą, jedynie jeszcze sny, i te koszmarne, i te wspaniałe, świadczą, że w człowieku jest coś ostatecznie niewymienialnego – jego nieświadomość. Ona, wytwórczyni naszych snów, nikomu już nie podlega. Nie da się jej modyfikować, swobodnie zmieniać, nie da się nią manipulować. Nikomu, nawet jej „właścicielowi”. Dlatego zazdrość o czyjś piękny sen jest równie śmieszna, co bezinteresowna.

Tym niemniej, słuchając kilka razy dziennie pięknej piosenki śpiewanej przez piękną Kayah, pozazdrościłam jej snu o Aniele. Anioła osobiście we śnie widzianego. Tak się złożyło, że akurat w tym samym czasie wpadła mi w ręce książka amerykańskiej autorki, Sophy Burnhan pod tytułem: *Księga aniołów - z dopiskiem - Rozważania o aniołach wczoraj i dziś oraz autentyczne opowieści o tym, w jaki sposób wpływają one na nasze życie*¹.

Pełna opisów cudownych spotkań zwykłych ludzi z tymi wspaniałymi istotami, równie cudownych przypadków pomocy w nieszczęściach. A także – fragmentów genialnych wierszy Dantego, Milтона, Rilkego, Blake’a, a opiewających ich niewysławialne piękno. Istna Księga Aniołów.

Pośród tylu, tylu okropności, pośród tylu strasznych i szpetnych widoków, którymi karmią nasze oczy telewizyjne dzienniki, gazety grzebiące w ludzkim śmietniku; pośród banalnej i nudnej pospolitości szarego, jesiennego dnia, jakże chciałoby się, bodaj we śnie, ujrzeć jak:

*za otwartym oknem
powietrze ranka
spływa aniołami*

Richard Wilbur

¹ S. Burnhan, *Księga aniołów. Rozważania o aniołach wczoraj i dziś oraz autentyczne opowieści o tym, w jaki sposób wpływają one na nasze życie*, Poznań 1990.

Przynajmniej we śnie, posłuchajcie tylko: powietrze spływa Aniołami...

2.

Ale naprawdę anielskie sprawy wkradły się w moje życie o wiele wcześniej. W dzieciństwie, kiedy to w codziennym pacierzu powtarzałam modlitwę „Aniele Boży, stróżu mój, ty zawsze przy mnie stój” z całą dziecięcą naiwną ontologią, wedle której wszystko, co ma swoją nazwę – istnieje naprawdę. Rzeczowniki, nazwy rzeczy, nie mogą przecież kłamać, że pod imionami rzeczy – nie ma nic. Zatem, skoro dorośli mówią, a książki piszą, że na świecie są krasnoludki, złe czarownice, dobre wróżki, diabły, anioły – muszą one istnieć naprawdę. Co najwyżej – w ukryciu, pokazując się tylko czasem wtedy, gdy to jest konieczne.

Spośród tych niecodziennych istot, najpoważniejsze i najmilsze wydawały mi się Anioły, jako że ich wizerunki umieszczone były w naszym parafialnym kościele w Pawłowicach. Przyglądałam się im co niedziela podczas mszy.

Jedne fruwały po sklepieniu, z ich ust wypływały długie, poskręcane wstęgi z niezrozumiałymi dla parafian, czarnymi napisami. Drugie, na ołtarzach towarzyszyły Panu Jezusowi, Matce Boskiej i Świętym Pańskim. Niektóre już dorosłe, poważne, dostojne, inne – jeszcze niemowlęta, gołe, tłusciutki, radosne. A nawet takie, które mają same główki i skrzydełka, wesołe duszki. Nie sposób było się ich bać, czasem przychodziło im nawet współczuć. Na przykład, na Boże Narodzenie urządzano przy jednym z bocznych ołtarzy szopkę – z maleńkim Dzieciątkiem, leżącym na sianie w żłobku, ogrzewanym oddechami wołu i osła. Obok – zziębnięci rodzice – otulona cienką chustą Matka Boska i nieśmiejący chuchnąć w zgrabiałe dłonie Święty Józef. Tylko pastuszkowie odziani byli stosownie do pory roku – w wywrócone wełną do góry, ciepłe serdaki. Wszyscy, włącznie z przybyłymi z końca świata Trzema Królami, wpatrywali się zadziwieni w gorejącą na granatowym atlasowym niebie Gwiazdę Betlejemską. Oprócz jednej osoby: Aniołka pilnującego skarbonki, do której wierni wrzucali drobne monety. Mój koleżka, dla żartu, wrzucił tam kiedyś wyjęty z kieszeni guzik. Naiwny Aniołek, nie poznawszy się na oszustwie, kiwnął mu w podzięcie główką, jakby dostał normalny datek. Zrobiło nam się okropnie wstyd. Dziś myślę, że Aniołek dobrze widział, co spada na dno puszeki, ale albo poznał się na dowcipie, albo dał nam nauczkę, że każdy dar się liczy...

3.

Najważniejszy był jednak Anioł Stróż na zawieszonym nad łóżkiem obrazku – jednakowym dla wszystkich chyba dzieci mojego pokolenia.

Wymawiając słowa modlitwy anielskiej, wpatrywałam się w przedstawioną na nim scenę: dwoje dzieci, starszy braciszek i młodsza siostrzyczka, trzymając się z całej siły za ręce, przechodzili przez mostek zawieszony nad ciemną przepaścią. Za nimi postępował, niby ich najstarszy brat, Anioł Stróż w zielonej fałdzistej szacie, z ogromnymi, rozpiętymi nad nimi opiekuńczo skrzydłami. Nie wiadomo czy dzieci go widziały, czy w ogóle wiedziały o jego obecności. Ale ja – tak. Nie lękałam się o nie, bo było jasne, że się nimi opiekuje i w każdej sytuacji, „we dnie, w nocy”, będzie im „zawsze ku pomocy”. Uratuje ich też, gdyby nieostrożnie pośliznęły się na mostku w pogoni za motylem.

Kiedy już sama dorosłam i „zmądrzałam”, Anioły widywałam już tylko na cmentarzach. Zwłaszcza w Lublinie, na najstarszym cmentarzu przy ulicy Lipowej, o którym nawet Józef Czechowicz napisał wiersz:

*Zegary, twarze czasu niewesołe,
hasło podają: północ, północ!*

*Dołem
ulice konopne, lniane,
ulice – długie mroku czółna,
lamp łańcuchami spętane.*

*U krańca Lublina czworokąt czarny,
szumem poemat wiatrów skanduje.
Klony, brzeziny, kasztany, tuje
obsiadły wyspę umarłych.*

*Aleje głuche nocą mamrocą jak rynny.
Blask błądy gwiazdy opiera się o cień,
o bluszcz, żalobny barwinek,
paprocie.
Krzyże z marmuru, anioły brązowe srogo
stały na piersiach trumien.*

Pieje kogut.

*Napis z bramy cmentarza w pamięci zakarbuj, zatnij:
„Oto teraz w prochu zasnę – z prochu wstanę w dzień ostatni...”*

Na tym samym cmentarzu, podczas jednej z młodzieńczych szalonych wypraw o północy w towarzystwie kilku przyjaciół Józef Czechowicz doznał jaśnowidzenia: w nagłym rozbłysku ujrzał olbrzymią pożogę świata. I zobaczył samego siebie – *bombą trafiony w stallach*. Zginął podczas jedynego bombardowania Lublina 9 września 1939. Jego grób, kilka kroków od maleńkiej kapliczki na wzgórzu, gdzie miało miejsce owo widzenie, to mała prostokątna granitowa płyta. Na jego trumnie nie stanął żaden „krzyż z marmuru”, ani żaden „srogi Anioł”. Bo wraz w wojnę i pożogę świata, „krwawym udojem” Historii, odleciały Anioły. Z wiosek, miast, a także z cmentarzy. A poeta, którego one nawiedzały po wielokroć („Czarnobrewy! Serafin zamyka widzenie! Pod czołem” – *Widzenie*) na jedynym pomniku w ukochanym rodzinnym mieście, przedstawiony jest w postaci proletariusza o grubych, żarłocznych wargach...

Ale na lubelskiej „wyspie umarłych”, mimo wszystko, Aniołów ciągle pełno. Głównie w dawno zamkniętej części prawosławnej – tamtędy wiodła moja codzienna, najkrótsza trasa: najpierw w czasie studiów na wykłady, a następnie do pracy w UMCS. Nad drogą górował wysoki, szczelny baldachim starych kasztanów, wiosną strzelający w górę biało-różowymi świecznikami kwiatów, a jesienią ścielący pod nogi żywym i na groby zmarłych, porzeczane liście. Nie sposób było, idąc tędy, spieszyć się. Co krok bowiem wychylały się do przechodnia połamane krzyże dzwiganie na ramionach przez poszarzałego ze zmęczenia, udręczonego koroną z grubych cierni, Chrystusa.

Poszarzałe, podobnie, jak i Chrystus, smutne nagrobne Anioły oplakiwały carskich generałów, ich młodo zmarłe żony, niekiedy też dziewczęta i młodzieńców. Z na wpół zatartych, wykutych cyrylicą napisów trudno było odczytać ich imiona i nazwiska.

W „naszej”, katolickiej części cmentarza, Aniołów było znacznie mniej. Niekiedy pojawiały się na maleńkich dziecinnych mogiłkach, same także w postaci zasmuconych Aniołków w króciutkich koszulinkach. Ale im bliżej naszych czasów, tym rzadziej. Jak gdyby ludzie współcześni, tak ci, którzy są już pod ziemią, jak i ci, co im stawiają pomniki, przestali potrzebować anielskiej pomocy. Albo – jak gdyby utracili wiarę w samo ich istnienie. Dzisiejsi zmarli „przykrywają” się ciężkimi płytami: bogatsi z marmuru, biedniejsi – ze sztucznego kamienia, lastryka. Na jednych grobach jeszcze widnieją krzyże, coraz zresztą mniejsze, aby zmieściły się złote litery z nazwiskiem, datami urodzin i śmierci (bez gwiazdki i krzyżyka), niekiedy także fotografia oprawiona w plastik. Na wieczność zaopatruje się nieboszczyków w tytuły, żeby i na Sądzie Ostatecznym zachować ziemską hierarchię, aby przypadkiem Bóg oficerów nie umieścił w jednym rzędzie z szeregowcami.

Widziałam kiedyś, w czasach młodej „Solidarności”, jak tuż przed Wszystkimi Świętymi, po zmroku, ukradkiem, rodzina usiłowała wytrzeć

z nagrobka napis „tow.”. Z marnym skutkiem, bo puste miejsce, zdradzało i tak przynależność przodka do ongiś lepszego „towarzystwa”, jako że grób mieścił się w wydzielonej dla partyjnych działaczy części cmentarza.

Ciężkie, grube, nagrobne płyty, pyszniące się trwałością, rozpychające się między sobą, jak ci, teraz nimi przykryci, czynili to za życia, dają poznać, iż nikt już dziś nie traktuje na serio napisu, widniejącego nad cmentarzem, głoszącego „oto teraz prochu zasnę - z prochu wstanę w dzień ostatni”.

Nikt nie chce myśleć o prochach swoich zmarłych, grobowce, które wyparły zwykłe, ziemne groby, mają żyjących mamieć, że śmierć to wytworne „odejście”, a nie rozpad, zgnilizna i ostateczne mieszanie się atomów ciała nieboszczyka – z atomami ziemskiego prochu. Pogrzeb zaś – to „pochowanie”, schowanie umarłego i odizolowanie eleganckim, ozdobnym granitem, tak żeby odwiedzającym grób nic nie kojarzyło się z prochami, w które zdążył się już dawno obrócić. (*Gdzie oni wszyscy się pochowali* – pytał matkę mały chłopczyk, rozglądając się podejrzliwie po cmentarzu...).

Bo już nie wierzymy, iż tak, jak niegdyś „powstaliśmy z prochu”, potem „obróciliśmy się w proch”, tak kiedyś „z prochu wstaniemy”. Dawniejsze nagrobne Anioły, czuwając nad mogiłami, strzegły tej tajemnicy. Modliły się za dusze zmarłych i prosiły o modlitwę przechodniów.

Anioły odleciały zarówno z naszego życia ziemskiego, jak i z naszych cmentarzy, o których zresztą coraz częściej mówi się nekropolie, żeby podkreślić ostateczne oddzielenie polis życia od polis śmierci.

A przecież i dzisiaj, w każdej ceremonii pogrzebowej, na każdym pogrzebie, ksiądz intonuje pieśń: *Niech Aniołowie wyjdą na spotkanie...*

Oplakujący śmierć bliskiego zdają się jej nie słyszeć, a jeśli nawet ją podejmują, to mało kto naprawdę wierzy, że po zmarłego wychodzi oto Anielski orszak, aby go otoczyć miłością i zaprowadzić w gronie rodziny, przyjaciół, bliskich z Tamtej Strony do oczekującego nań Boga Najwyższego.

4.

Pożegnanie z dzieciństwem okazało się być też – pożegnaniem z Aniołami.

Mówiąc o dzieciństwie, mam tu na myśli zarówno własne przechodzenie z wieku przedszkolnego w szkolny, jak też przeobrażanie się całego współczesnego wzorca kultury. Kultura nowożytna, zdominowana ideami empiryzmu i racjonalności, stojąca na baczności przed Nauką, intensywnie cenzurowała się, oczyszczała z relikwów religijności. Przyłączała się do utwierdzania nowej wiary – że istnieje wyłącznie to, co da się zobaczyć, dotknąć, namacać, policzyć. Że „świat realny jest materialny”.

Wyłącznie materialne są też wszystkie dobra, o jakie warto zabiegać, póki się żyje. Naukowy światopogląd – religia mojej młodości, wzbraniała, pod groźbą wykluczenia spośród elity ludzi wykształconych i oświeconych, wiary w byty i dobra, które nie wytrzymują testu pięciu zmysłów i jednego, ale za to krytycznego rozumu.

Tak oto, wraz z „dorastaniem i mądrzeniem” już nie tylko tych, co tracili w ogóle wiarę na rzecz naukowego światopoglądu, ale również wraz ze wzrostem „oświecenia” w samym Kościele, który ulegał presji „scjentyistycznej weryfikowalności”, Anioły powoli traciły skrzydlate, powłóczyste kształty; błądły i zanikały. Jeśli się jeszcze o nich wspominało, to jedynie przy okazji przytaczania podczas kościelnych kazań fragmentów Pisma, którego nijak już nie dawało się ocenzurować i unowocześnić. A zarówno w *Starym*, jak i w *Nowym Testamencie*, Anioły pojawiają się nader często, pełniąc zawsze doniosłą rolę. Gniewny Michał Gabriel wypędzał ognistym mieczem Ewę i Adama z raju; tajemniczy Anioł (Bóg?) zmagął się na drabinie z Jakubem, ni to we śnie, ni to na jawie, jako że po walce Jakub pozostał ze zwichniętym boleśnie biodrem; Anioł Gabriel zwiastował Maryi, że porodzi Syna Bożego; bezimienny Anioł stał przy grocie, z której zniknęło zdjęte z krzyża i w niej pogrzebane ciało Chrystusa. A prócz tego, niezliczona ilość Aniołów, bezimiennych mścicieli, pocieszycieli, świadków różnych, istotnych wydarzeń, Bożych posłańców, pośredników, opiekunów i stróżów ludzi. Rzecz by można, w Piśmie Świętym, co krok to Anioł...

5.

Teologia współczesna, poza nielicznymi wyjątkami (na przykład Gogacza) kwestię anielską pomija raczej dyskretnym milczeniem. Skupia się na samym Bogu, dowodach na Jego istnienie. Koncentruje się na Głównej Postaci z mieszkańców niebios, pomijając postacie „poboczne” – świętych, aniołów, a także dusz tych, co przebywają w niebie, czyścicu albo i w piekle.

Jak gdyby zasugerowana nauką, z którą musi wchodzić w poważną dysputę, stawać z nią w szranki, teologia czuje się zażenowana sprawami, jakie od epoki Oświecenia zostały uznane za zabobon albo – w najlepszym wypadku – za przejaw „niezawinionego dzieciństwa ludzkości” i „relikt mrocznego średniowiecza”. Spór czy nawet dialog z nauką, wymusza na teologii odpowiedni język. Nie może w nim być miejsca na terminy nie porównywalne z terminami fizyki, biologii, psychologii. Na byty skrzydlate, realne choć niewidzialne.

W wyniku takiej procedury: odsiewania ziarna „poważnych” prawd wiary od plew „niepoważnych” elementów, oczyszczania się z pozostałości ludowej, naiwnej religijności, pastwą padły nie tylko same Anioły. Również, i przede

wszystkim, Diabły. Trzeba było dopiero przenikliwości i odwagi Leszka Kołakowskiego, filozofa, który w przeszłości deklarował się po stronie „naukowej filozofii”, aby figurę Diabła z powrotem podsunąć pod oczy teologom i wyznającym ideał ścisłości i logiczności – filozofom.

Słynne jego pytanie „czy diabeł może być zbawiony?”, choć bezpośrednio dotyczące losów Szatana, pośrednio przecież odnosi się także do kwestii Anielskiej. Wszak Szatan to – upadły Anioł. Mówiąc o jego aktualnej diabelskości i służbie złu, nie można przecież zapominać o jego pochodzeniu i dziedzictwie, o jego anielskiej przeszłości, zatem i „genetycznym” przeznaczeniu do czynienia dobra, któremu się sam (i może jedynie na pewien czas) sprzeciwił.

Wiek dwudziesty, czas Epifanii Zła i milczenia Boga, byłby – w świetle takiego przypuszczenia – epoką ludzkiej woli zła, zaprzęgającą do jej spełnienia moce szatańskie. Niestety, mimo kalendarza, ów przeklęty wiek wciąż jeszcze trwa, a zmieniają się jedynie i mnożą postacie zła. Pelzające, rozciągnięte w czasie i przestrzeni, ludobójstwo, terroryzm, aksjologiczny zamęt, przemoc wobec dzieci i – okrucieństwo samych dzieci – to jakby trujące odpryski z monolitycznej masy zła, jakim była masowa zagłada w wykonaniu jednoznacznie określonych, potępionych i ukaranych nazistów i komunistów, którym imion własnych użyczyli Hitler i Stalin. Pod znakami swastyki oraz sierpa i młota, w intencji uszczęśliwienia jednej wybranej rasy i jednej zasługującej na to klasy, dokonała się straszliwa zbrodnia ludobójstwa.

Ludobójstwa, które było jak gdyby pomnożonym w nieskończoność – bratobójstwem. O ile jednak jego biblijny pierwowzór miał swych znanych z mienia bohaterów: Kaina i Abla, to niesamowitość ludobójstwa przejawia się zarówno w nieprzeliczalnej ilości ofiar, jak też – w anonimowości sprawców zbrodni. Na tym też właśnie polega epifania zła: na objawieniu się go w postaci niejako syntetycznej. Bez domieszek dobra. Zła samego w sobie. Niby ze znanymi, ale niemożliwym do zidentyfikowania ludzkimi autorami.

Zło, czynione wprawdzie przez ludzi, ale przez nich samych niemożliwe do pojęcia, ogarnięcia myślą, wytłumaczenia, im samym jawi się jako coś demonicznego. Wyrastającego ponad, wystającego jak gdyby poza świat ludzki, wsączającego się doń z innej rzeczywistości, do której człowiek ma wprawdzie dostęp, ale nad którą nie posiada władzy.

W obecnej, masowej kulturze to podświadome przecucie oddziaływania zła spoza tego świata znajduje wyraz w fascynacji piekielnymi atrybutami albo w formie otwartego kultu szatana – satanizmu. Chociaż przerażające i niesamowite, to zjawisko **sataniacji** masowej wyobraźni (widoczne zwłaszcza w muzyce młodzieżowej oraz w horrorach – filmach grozy) zasługuje na dogłębne, poważne studium. Pod pokrywką mody i komercyjnej sztuki, odwołujących się do odwiecznej ludzkiej potrzeby bezpiecznego straszenia, odnaleźć

w nim można coś istotniejszego. Mianowicie – sygnał równie silnej potrzeby upostaciowienia zła. A także – jego personifikacji w obliczu narastania, wiele dziesięcioleci po wojnie (już na nasz własny, a nie Hitlera czy Stalina rachunek), inflacyjnego nawisu zła anonimowego, do którego nikt z ludzi się nie przyznaje, za które nikt nie chce ponosić odpowiedzialności.

Szatan jest dzisiaj zatem przywoływany (podświadomie, ale i intuicyjnie) jako sprawca owego, odrzuconego, pozbawionego ludzkiego autorstwa, „bezpańskiego” zła. Wzywany po imieniu i czczony – zwłaszcza przez młodych i wrażliwych na zło ludzi – jako jego przemożny Pan, nieznajdujący żadnej przeciwwagi w siłach dobra. Sataniści, otwarcie przyznający się do kultu Szatana, odprawiający ponure i przerażające czarne msze na cześć Antychrysta, to osoby, które przynajmniej w ten przewrotny sposób, dają wyraz świadomości przewagi zła nad dobrem w obecnym, bezdusznym świecie, gdzie nazwa sług właściwego Kościoła „duchowni” brzmi nierzadko ironicznie i dość często bywa po prostu pozbawiona treści.

Satanizm (zarówno w dosłownym sensie kultu Szatana, jak też w szerszym – hołdowania płaskiemu pragmatyzmowi czy nihilizmowi) jest przeto wyraźnie obecny we współczesnej mentalności. Fenomen ten można zinterpretować z jednej strony jako objaw swoistego przeciążenia złem, z drugiej wszakże – jako bezsłowne, bezgłośnie, podświadome przywoływanie zdradzonego, wygnanego z Ziemi – Anioła.

Nigdy wszak Szatan nie był figurą samoistną, autonomiczną. Jak wspomniałam, powstał wskutek transformacji ze zbuntowanego Anioła. Bunt ów zresztą także miał swój zewnętrzny obiekt – Boga, a za motyw – zawiść pychę, chęć dorównania boskiej istocie pod względem wszechwiedzy i omnipotencji. Albo też, według innych przekazów – zawiść części Aniołów wobec człowieka, jako „własnoręcznie” stworzonego przez Boga i obdarzonego wolną wolą, która została odmówiona Aniołom. Bóg uczynił ich tym samym jedynie posłańcami, „gońcami” między Bogiem a ludźmi.

Część Aniołów zbuntowana przeciwko takiemu „pokrzywdzeniu”, dała w ten sposób wyraz, iż funkcja służebności (nawet wobec Istoty Najwyższej) jest upokarzająca. O wiele wyżej liczy się własna, choćby i zła wolna wola.

6.

Skoro jednak kultura masowa, wyrażająca podświadome pragnienia współczesnego, przeciętnego człowieka, przywołuje postać Szatana, to mimowolnie, także wraz z nim, prowokuje postawienie na nowo pytań o Anioła.

W drugiej, co prawda, kolejności, jak gdyby tym razem odwracając porządek dziejów Stworzenia. Za pierwszym razem bowiem Szatan pojawił się jako

„młodszy i marnotrawny” brat Anioła, posłusznego swemu przeznaczeniu – wypełniania woli Stwórcy. Dzisiaj, na odwrót, budząca fascynację u jednych, zaś grozę u drugich, obecność Szatana, dla równowagi i dla poczucia bezpieczeństwa, prowokuje zapotrzebowanie na anielskość. Tęsknimy za Aniołami, za anielstwem, choć sami się do tego nie przyznajemy.

I w rzeczy samej – Anioły pojawiają się na to niezwerbalizowane, lecz tym niemniej usilne „zamówienie”. Ale bynajmniej nie w miejscach, gdzie można by było się ich spodziewać i oczekiwać. Nie w nowo budowanych kościołach (nie mówiąc o wystawnych plebaniach), nie na nekropoliach, nie w przydrożnych – czy też coraz częściej ogrodowych, ogrodzonych żelaznym albo betonowym płotem od sąsiadów – kapliczkach. I – nie nad dziecięcymi łóżeczkami, gdzie wieszka się raczej dydaktyczne zabawki, niżli staroświeckie naiwne obrazki z Aniołem Stróżem.

Anioły pojawiają się na obszarach, mogłoby się wydawać – do cna wypranych z sakralności. Opanowały mianowicie – bazary, owe świątynie konsumenta. Sklepy z gadżetami i pamiątkami, a nawet – zwykłe kioski z papierosami i gazetami. Coraz ich też więcej w galeriach, zarówno namalowanych na płótnie, jak i robionych ze szkła, rzeźbionych z drewna, szytych z resztek materiałów i szmatek. Anioły artystyczne zazwyczaj noszą na sobie jakiś dyskretny znak, jakby mrugnięcie okiem twórcy, że owszem, artysta dobrze wie, że Anioł to figura umowna, symboliczna, bardziej ku ozdobie, niż ku modlitwie. Jeszcze mocniej ich sakralny status zdają się podważać Aniołki wyrabiane masowo, wychodzące spod sztancy i sprzedawane hurtowo. Z plastiku, drewna, papieru, gipsu – na ścianę lub na półkę. Ze słomy, sezonowe – na choinkę pod choinkę. Jedne nieudolnie nawiązujące figurą i kształtem do tych znanych z malarstwa sakralnego, inne – równie niezgrabne, śmieszne niechcący lub żartobliwe rozmyślnie. Leżące beztrzesko na plastikowych rzewnych kwiatuśkach, fikające wesoło tłustymi nóżkami, trzymające w dłoniach białego gołąbka, podobnego bardziej do gęsi, w aureolce lub bez. Aniołki anorektyczne, aniołki bulimiczne. Aniołki w zakonnych habitach z butlą okowity, w sukienkach mini, z lirą, trąbką, harfą w ręku albo z grzecznie do modlitwy złożonymi dłońmi. Aniołki na tani prezent, aniołki do kolekcji, aniołki dla dowcipu na świątecznej – choć nie koniecznie – pocztówce.

Aniołki masowe, odarte ze wzniosłości, urynkowane. Targi, rynki, sklepiki, kioski roją się od Aniołków. Wysiedlone ze świątyń, kaplic, cmentarzy – znalazły i opanowały tereny, gdzie ludzie rozgrywają swoje codzienne i przyziemne sprawy: sprzedają, kupują, spacerują, kłócą się, czasem kradną portfele, a nawet wszczynają burdy i bójki. A wszystko to – na oczach i w obecności figurek Aniołków, które się do nich uśmiechają bezbrinnie, jakby chcąc powiedzieć:

„To nic, i tak jesteśmy wśród was. Już nie jako stróż, bo kto by tam was upilnował... Raczej jako wasi towarzysze, żeby wam nie było smutno i samotnie w waszej krzątaninie. Zwłaszcza, kiedy bogatsi i silniejsi wyprą was na ostatnie miejsca w wyścigu i zostawią opuszczonych na dworcach albo w przytułkach dla bezdomnych.

Popatrzcie na nas – my też jesteśmy bezdomni. Wyparto nas spod głównych ołtarzy, duchowni wstydzą się o nas mówić, nawet małe dzieci wołają od nas Harry’ego Pottera i żółwie Ninja. Dlatego fruniemy sami za wami, nie czekając na wasze wezwanie, aby was rozśmieszać, bawić, przyglądać się waszym poważnym zajęciom i rozrywkom. Być z wami na dyskotecę, w banku, na wagarach. Być z wami, być przy was. Pozwalać wam żartować na nasz temat.

Jeśli w waszym smutnym życiu możemy przyczynić się choćby do jednego dziennie uśmiechu, nam to wystarczy. Jesteśmy wszak stworzeni, by wam pomagać. Skoro nie wierzycie, że damy sobie radę z waszymi nieszczęściami i wielkimi kłopotami, to przynajmniej zabawcie się naszą śmieszną, niepoważną, ale też nieszkodliwą obecnością.

Specjalnie wysyłają nas, Aniołków pomniejszych na służbę, bo tych wielkich, poważnych lękacie się czasem bardziej od Diabła. Latamy za wami i nad wami, jako że i wy biegacie tak szybko i w tak różnych kierunkach, że nie da się rady przy was stać, jak to było dawniej”.

7.

Wkroczenie na Rynek Aniołów, zjawisko niezauważalne, nieistotne nawet dla wytrawnych socjologów, można jednak traktować jako symptom tendencji do **angelizacji** kultury, równoważącej zjawisko jej **satanizacji**.

Oprócz targów, sklepów, w tym również supermarketów, motywy anielskie pojawiają się też coraz częściej w muzyce młodzieżowej – tym najczulszym przyrządzie do mierzenia nastrojów społecznych. Obok muzyki typu hard rock, heavy metal, eksponującej ponury, tępy rytm, zagłuszającej wewnętrzny lęk i niepokój, podniecającej niskie instynkty, przywołującej słowa twarde i ponure, niestroniącej od wulgaryzmów i przekleństw, coraz większe uznanie i powodzenie zyskują zespoły w rodzaju *Arki Noego*. Na przekór hasłu „no future” – czarnej flagi pokolenia, które ogłosiło kapitulację, zanim jeszcze stanęło do walki, muzyka nawiązująca do wątku religijnego, głosi beztróskę i radość. A razem z nimi: wierzę, że świat, jaki jest, zasługuje co najmniej na sympatię. Jest nienajlepszym z możliwych, ale – jedynym do zagospodarowania dla człowieka.

Może w niektórych produkcjach tego rodzaju razić banał i kicz (od którego zresztą nie są wolne również utwory hołdujące Antychrystowi). Dla badacza

podświadomych, w języku muzycznym wyrażanych nastrojów, istotne jest to, iż przemocy – będącej odruchem chwilowego choćby otrząśnięcia się z depresji, desperacji i rozpacz – przeciwstawia bodajby powierzchowną i płytką, za to żywą chęć cieszenia się, radowania życiem i światem. Wbrew ich niedoskonołości, pomimo jawnych ich wad i niedostatków.

Ale i w twórczości dla dorosłych zauważyć można bez trudu „inwazję Aniołów”. Poczynając od telewizyjnych seriali, w rodzaju popularnych *Autostradą do nieba*, aż po osobne tomiki poświęcone Aniołom (ksiądz Jan Twardowski) i powieści, w których pojawiają się niezemskie ich postaci. Niesłychanie groźny konflikt wokół powieści Salmana Rushdiego *Szatańskie wersety*, wyrok śmierci wydany przez fundamentalistów islamskich na jej autora, dowodzi jak dalece kwestia diabelsko – anielska może angażować i rozogniać ludzkie umysły.

Być może, iż religijny fundamentalizm dzielący wrogię strony dzisiejszego frontu „wojny religijnej”, byłby mniej zaciekle, gdyby wzięto w rachubę nie jedynie podstawowe dogmaty wiary, ale także – sprawy „drugiego planu”. Okazałoby się wówczas, iż Allah islamu i Bóg chrześcijaństwa, otoczeni są taką samą świtą Aniołów i Archaniołów:

„w żydowsko-chrześcijańskich pismach i legendach Archaniołów jest czterech: Michał, wojownik i gł. przeciwnik Szatana, Rafał, uzdrowiciel, Gabriel, herold, i Uriel, dawca światła; apokryf Enocha wymienia jeszcze Raguela, Sariela, Jerahmeela, inne źródła – Chamuela, Jofiela i Zadkiela. W Koranie czterech archaniołowie to: Michał, obrońca wiary, Gabriel, anioł objawień, Azrael, anioł śmierci, i Israfel, który zadmie w trąbę zmartwychwstania”².

Podobieństwo między głównymi religiami świata pod tym względem jest, jak widać, uderzające. Dotyczy ono nie tylko występowania, ale i sposobu pojmowania funkcji i przeznaczenia Aniołów: „anioł w religiach Wschodu – istota niematerialna, pośrednicząca między bóstwem a ludźmi; wysłannik boga w mazdaizmie, judaizmie, chrześcijaństwie i islamie; z grec. *ángelos* poseł, wysłannik, zwiastun; Hermes – poseł bogów Olimpu”³.

Anioł jest więc postacią uniwersalną, jego obecność w głównych religiach światowych i jego funkcja: łącznika między bóstwem a ludźmi, wszędzie jawi się jako identyczna. Co ciekawe, również w wierzeniach pogańskiej Grecji znajdujemy jego wyobrażenie – Hermesa ze skrzydłami u stóp. Nawet współczesni agnostycy i ateści wieszają na choinkach jego papierowe albo słomkowe figurki, a swoim dzieciom każą w wigilijny wieczór wyglądać Aniołka, niosącego im gwiazdkowe prezenty.

² W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2001, s. 49.

³ Ibidem, s. 42.

Jeśli zatem toczą się wojny religijne wywoływane pod pretekstem „lepszości” czy „jedności” naszego Boga, to nie da się skłócić wyznawców odmiennych religii z powodu kwestii anielskiej.

Anioł bowiem ma w sobie łagodność i bezbronność. Nie posiada żadnych własnych interesów. Jest, ze swej natury rzecznikiem porozumienia, przyjaźni, zwiastuje dobre nowiny. Jeśli jednak niekiedy posłany jest z tragiczną wiadomością, jeśli towarzyszy stanom smutku czy żałoby, to zawsze jako pocieszyciel. Jego towarzystwo jest dla człowieka uspokajające i kojące.

Zwykle Anioły, Anioły Stróże, nie mają bowiem własnego, osobnego terytorium, które mogłoby stanowić przedmiot czyichś zakusów. Poza najwyższymi w hierarchii Chórów Anielskich: Serafinów, Cherubinów, Tronów, Państw i Zwierzchności, usytuowanymi na stałe przy samym Bogu, by głosić jego chwałę, wszystkie pozostałe są „bezpaństwowcami”. Krążą pomiędzy Niebem i Ziemią, przynosząc Boskie zlecenia, przesłania i nowiny – człowiekowi, zaś ludzkie żale, smutki, prośby i modlitwy – Bogu.

Dlatego są jak gdyby wyłączone z walk, również religijnych. Nie mogą być stronnicze, gdyż nie posiadają własnych interesów, ani nawet, jak wspomniano, własnej woli.

8.

Być może, to te cechy Aniołów: bezinteresowność, bezstronność, opiekuńczość, łagodność, jak również – bliskość, czy wręcz przypisanie do ludzi (w myśl wielu religii, przy narodzeniu każdy człowiek dostaje swojego Anioła Stróża „na wyłączność”) sprawiają, że w tak bezdusznym czasie, jak nasz, zbiorowa podświadomość ku nim się właśnie zwraca.

Gdyby, śladem Freuda, dokonać psychoanalizy piosenki Gorana Bregovića śpiewanej przez Kayah, która „wciąż widzi w swoim śnie Anioła” – a który to sen tak bardzo spodobał się wielu słuchaczom, pewnie należałoby go zinterpretować jako tęsknotę za – być może nie bezpowrotnie – utraconą krainą łagodności. Takimi stosunkami między ludźmi, w których panowała serdeczność, życzliwość, czułość, tkliwość, a których to „miękką tkanką” zatraciła się na rzecz twardej, bezwzględnej walki, bezlitosnego wyścigu, pogardy dla przegranych, wszechobecnej nieufności, podejrzliwości nawet wobec własnych zwolenników i stronników w przelotnych sojuszach.

Im mocniej podczas trzeźwej jawy dotyka nas i zagarnia styl zacieklej walki, której regułą jest, że „nie ma nic za darmo”, tym częściej do naszych snów, nocą, ukradkiem wplątują się Anioły – byty subtelne i opiekuńcze. Pomagające nam zupełnie bezinteresownie. Artyści, zarówno ci od sztuki wysokiej i elitarnej, jak i ci, obsługujący masową i mało wyrefinowaną klientelę, przekładają

owe senne marzenia na obrazy i figury mniej czy bardziej zbliżone do owych sennych wizji.

Warto przy tym zauważyć, że ów nawrót ku Aniołom nie ma specjalnie silnego związku z religią, w każdym razie – z religią oficjalnie głoszoną przez Kościół. Podawaną do wierzenia czy to przez duchowieństwo, czy to przez zawodowych teologów. Instancje te, jako się rzekło, do Aniołów odnoszą się z mieszaniną ukrytego pobbłażenia i lekceważenia.

Jeśli już ów **angelologiczny nurt** szuka inspiracji gdziekolwiek, to znajduje je raczej w dawnej sztuce. W malarstwie (nie tylko zresztą sakralnym⁴), w rzeźbie, w powieści, ale nade wszystko – w poezji. Ta, po wsze czasy – od najdawniejszych po całkiem współczesne, w tym komunistyczne i konsumpcyjne – była silnie nimi „zaludniona”. Zarówno poezja najwyższego lotu (Rilke) jak i ta, bliższa prozie codziennego życia, która z łatwością daje się zamienić na piosenki.

A już w polskiej poezji Aniołów jest wprost zatręśnienie: A. Mickiewicz, J. Słowacki, Z. Krasiński, C. K. Norwid, S. Wyspiański, M. Pawlikowska-Jasnorzewska, K. Iłłakowiczówna, C. Miłosz, Z. Herbert, W. Szymborska, E. Lipska, J. Hartwig – z twórczości każdego i każdej z nich można ułożyć sporą antologię „wierszy anielskich”.

Aniołowie przeniknęli nawet do wierszy okresu socrealistycznego. Skądinąd były też „Anioły rewolucji”, „Anioły Zagłady”. Ale – nie opuszczały też najgorszych, najbardziej pogardzanych. Nawet alkoholików, u których stwierdzono *dementia praecox*, jak u K. I. Gałczyńskiego:

*Serce alkoholowe unieśli Aniołowie
Na złotych lustrach.*

Poniekąd bowiem, o czym najlepiej wiedzą właśnie Poeci, Aniołom wymknąć się nie można. Przypisani do człowieka, idą za nim wszędzie, dokąd zaprowadzi ich jego los podopiecznego – tragedia, nieszczęście, choroba, ale też – własna lekkomyślność i głupota.

Można im więc, biednym, współczuć. Należy się też o nie troszczyć. „Trzeba być Aniołem Stróżem swego Anioła Stróża” – powiada Rilke.

Pójdźmy więc i my za naszymi Aniołami, które zeszyły z ołtarzy, cokołów, cmentarnych pomników, ze świętych obrazów i razem z nami, ich niesfornymi podopiecznymi, wmieszały się w uliczny tłum.

⁴ Zob. na przykład twórczość Jacka Malczewskiego.

9.

Jako dorośli, zdając sobie sprawę, iż jarmarczne, sklepowe Aniołki mogą być jedynie nic nieznaczącymi gadżetami na wszystkożernym Rynku, ale już także przypuszczając, że ich całkiem świeża tam obecność może mieć ukryte znaczenie, zastanówmy się wpierw, co się stało z tradycyjnymi Aniołami. Tymi, które w myśl drabiny bytów, świętego Tomasza, teologa i filozofa, umieszczone są pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Realne, ale niematerialne. „Substancjalne inaczej”. Dające się zobaczyć, bodaj przez mgnienie oka niektórym. Ich „rysepis” wygląda wówczas tak oto:

„Ich szaty są białe, ale nieziemską białością. Nie mogą jej opisać, gdyż nie poddaje się porównaniu z ziemską bielą; jest dużo bardziej łagodna dla oka. Te jasne anioły okryte są światłem tak różnym od naszego, że przez porównanie wszystko wydaje się ciemne. Jeśli widzisz grupę pięćdziesięciu aniołów, zatraçasz się w osłupieniu. Zdają się mieć na sobie ciągle poruszające się złote blachy, niczym wiele słońc”.

o. Lamy

Anioł Rafał, serafin, w „Raju utraconym” Milтона przedstawia się zaś tak:

*...miał skrzydeł sześcioro,
By nimi boskie swe okrywać kształty;
Parą, co z mocnych wyrastała ramion,
Pierś swą okrywał jak płaszczem królewskim;
Para środkowa jak niebo gwiazdziste
Przepasywała biodra mu i lędźwie
Puszystym złotem i barwami niebios;
Trzecia mu nogi ocieniała obie
Pierzastą zbroją w błękitnym odcieniu.*

Kto z nas, poza wybrańcami, takimi jak: Emanuel Swedenborg czy Wiliam Blake, którym za życia dane było przebywać w zaświatach i twarzą w twarz obcować z istotami niebiańskimi, mógłby w ogóle pomarzyć o takich spotkaniach?

Nie obowiązuje wszak zasada demokracji w sprawach anielskich. Nawet wierzący w ich realne istnienie nie mają gwarancji naoczego spotkania z Aniołami. Ukazują się, komu chcą i kiedy chcą – w tym przejawia się ich boska natura, zbliżona do Ducha Świętego.

Ale nawet gdy się ukazują, unaoczniają, przybierać mogą postaci tak różne, iż – przyzwyczajeni do ich malarskich obrazów, łatwo możemy po prostu je przeoczyć. Zresztą sądząc po wielu różnych świadectwach spisanych przez

Sophy Burnhan w *Księdze Aniołów*, im samym jak gdyby mniej zależy na wizualnych dowodach obecności. Zadowolają się tym, że uratują komuś życie lub wybawią z opresji, „nie podpisując się”, nie zostawiając innych śladów.

Tak, jak to przydarzyło się samej autorce *Księgi Aniołów*:

„Pewnego dnia, kiedy moje dzieci były bardzo małe, siedziałam przy maszynie do pisania. Mieszkaliśmy wówczas w Waszyngtonie, jeszcze przed przeprowadzką do apartamentu w Brooklynie. Jedna córeczka miała dwa lata, a druga, Molly, zaledwie kilka tygodni. Pracowałam na drugim piętrze naszego domku, w niewielkim pokoju na poddaszu. Molly spała w łóżeczku po przeciwnej stronie korytarza. Chociaż nadal była zbyt mała, by się samodzielnie obrócić (w istocie nigdy tego nie próbowała, choć ćwiczyła już podnoszenie główki), na wszelki wypadek otoczyłam ją trzema poduszkami. Molly spała kamiennym snem; mocnym, jak to potrafią tylko dzieci i psy. Pracowałam nad artykułem, stukając w maszynę (nie było jeszcze komputerów), całkowicie zaabsorbowana i skoncentrowana na pracy, gdy...

Molly wypadła z łóżeczka – pomyślałam i w mgnieniu oka pogałam korytarzem do jej pokoju... gdzie złapałam ją w powietrzu!

Coś tu niepokoi. Jeśli nawet zaakceptujemy istnienie zjawiska telepatii, to jak możemy wyjaśnić ten fakt, zważywszy że dziecko nie mogłoby wiedzieć, że zaraz spadnie, a tym bardziej nie potrafiłoby przekazać tej myśli do mojego umysłu?

Poza tym Molly nigdy wcześniej nie obracała się, nie spadła, ani nawet nie wiedziała, że znajduje się na łóżku trzy stopy nad podłogą, ja zaś dowiedziałam się o jej upadku, zanim jeszcze do niego doszło. Odebrałam wiadomość o fakcie, który dopiero miał zajść. Nazywają to prekognizją⁵.

Opisana przygoda jest tego rodzaju, że mogłoby się wydarzyć każdemu z nas, normalnemu, przeciętnemu człowiekowi, tak wierzącemu jak i agnostykowi, czy ateście. I z pewnością się przydarzają, tyle że nie zawsze przywiązujemy do nich dostatecznie wielką wagę. A jeśli nawet, to wolimy wówczas mówić o szczęśliwym przypadku bądź zbiegu okoliczności.

Można je zbyć takimi wymijającymi określeniami i żyć dalej w przeświadczeniu, że za chwilę znów wszystko powróci do zwykłości i normalności, a prawa fizyki, na sekundę zawieszona zawładną na powrót rzeczywistością. Można też, i warto, zastanowić się, czy uchylona – ku naszemu szczęściu – zasłona nie dała nam ujrzeć, iż czuwa nad nami Anioł.

To ten, który sprawił, że – jak w wierszu Wisławy Szymborskiej
milimetr, sekunda zdecydowały, że zdarzyło się nie tobie.
posłuchaj! jak mi szybko bije! twoje serce...

⁵ S. Burnhan, *Księga aniołów. Rozważania o aniołach...*, s. 54–55.

„Ocalałeś, bo byłeś pierwszy – ocalałeś, bo byłeś ostatni”. Kto rządzi Przypadkiem, który... rządzi nami?

Tam, gdzie zatrzymuje się rozum: przy znaku zakazu wjazdu, którym jest napis „Przypadek”, tam intuicja (i zmysł metafizyczny) podpowiadają, iż jest to prześwit Transcendencji. Transcendencji, która wymaga odwołania się do wewnętrznego wzroku, bo jedynie nim możemy dostrzec Rzeczywistość, która stanowi tło rzeczywistości – tej widzialnym gołym okiem.

Karl Jaspers mówi wprost o szyfrach transcendencji wpisanych „sympatycznym pismem” w ziemską immanencję. Aby je odczytać, wystarczy przywołać i uruchomić słuch metafizyczny, dany każdemu z nas.

Od nas więc wyłącznie zależy, czy w szczęśliwym zbiegu okoliczności dojrzymy jedynie działanie obojętnego na mój los przypadku, czy też – obecność Anioła i jego bezgłośny krzyk: biegnij ratować swoją córeczkę, za moment wypadnie z łóżeczka!

Zawsze niedowiarek może nazwać to przecuciem, prekognizją, Aniołowi jest wszystko jedno – on bardziej troszczy się o twoje dziecko, aniżeli o twoje naukowe czy nienaukowe poglądy.

10.

Dzisiejsza angelologia zresztą miałaby jeszcze jeden orzech do zgryzienia. Oprócz tego, iż działanie anielskich mocy pragnie wziąć w swój pacht nauka (w szczególności parapsychologia, która musi stworzyć całkiem nowy język, aby nim zamarkować prekognizję, telepatię, translokację i inne, podobne anormalne, a przecież doświadczane przez ludzi rzeczy); ponadto zmieniają się też same przejawy anielstwa.

Tradycyjnie dobroć, bezinteresowna – nagła i skuteczna pomoc, ratunek w beznadziejnych sytuacjach, przypisywane były Aniołom jako bytom nadprzyrodzonym, bezcielesnym. Ponieważ jednak umysł wielu wykształconych, realistycznie i pragmatycznie postrzegających świat ludzi, z obawy posądzenia o ciemnotę wzdraga się przed uznaniem cudowności, anielstwo znajduje sobie dla nich nowe formy. Przyjmuje mianowicie postać ludzkich dobrych uczynków. W naszym wojowniczym i krwiożerczym, pełnym okrucieństwa świecie są one tak rzadkie, iż – jeśli zdarzy się nam mimo wszystko – doznać bezinteresownej pomocy, uznajemy, iż nasz nieoczekiwany dobroczyńca, to „Anioł, nie człowiek”.

Poznajemy go po tym, że zjawia się w sytuacji, którą uznaliśmy za beznadziejną, gdy wyczerpały się wszelkie znane nam środki ratunku, gdy popadliśmy w całkowitą bezradność i... ratuje nas z opresji, po czym znika nie podając adresu.

Człowiek – Anioł, to ten, który zjawia się nieproszony (wówczas, kiedy ci, na których liczyliśmy, odmówili nam posłuchania), rzuca nam koło ratunkowe, a następnie – wtapia się w anonimowy tłum i w nim jakby rozplywa.

Nie oczekuje wdzięczności – wystarczy mu nasza radość.

11.

Tak i ja doczekałam się swego snu o Aniele. Sen był taki:

Jechałam trolejbusem numer 152, jak zwykle do pracy. Spotkałam kogoś znajomego i zagadałam się z nim tak, że zapomniałam skasować bilet. Zerknąwszy przez okno, zorientowałam się, że trolejbus właśnie staje na moim przystanku. Schwyciłam siatkę z książkami i ruszyłam do rozsuwających się akurat drzwi. Ale w drzwiach stanął kontroler i zabierał się do sprawdzania wysiadających pasażerów. Boże, co za wstyd – jęknęłam w duchu, tym bardziej, że obok zobaczyłam grupkę studentów, z którymi za parę minut miałam spotkać się na wykładzie.

W tej sekundzie poczułam, że do mojej dłoni ktoś wciska bilet. Bezwiednie wręczyłam go kontrolerowi, a ten bez zastrzeżeń oddał mi go po sprawdzeniu.

Już na chodniku, ochłonawszy, dotarło do mnie, że powinnam rozejrzeć się za moim cudownym wybawcą. Dojrzałam go kątem oka, jak wysiadłszy wraz z innymi, skręcał w lewo. Mignęły mi jego plecy okryte szarą jesionką – był to mężczyzna w średnim wieku, średniego wzrostu z czapką mocno wciśniętą na głowę. Pragnęłam podbiec do niego, zapytać o coś, podziękować. Ale już gdzieś się podział...

W tym momencie obudziłam się z poczuciem, że zdarzył się cud. Nie to, że wielki i dla wszystkich oczywisty. Małeńki cud, o którym na pewno może wiedzieć tylko jedna osoba – ja.

Przez wiele kolejnych dni wracałam myślą do tego cudu we śnie, sama nie rozumiejąc, dlaczego przykładałam do niego taką wagę. Nagle pojęłam: spełniło się moje marzenie. Przyśnił mi się Anioł.

Przyśnił mi się Anioł Codziennosci.

12.

Postanowiłam opisać to zdarzenie dla Profesora Włodzimierza Pawluczka, któremu zawdzięczam ideę „Transcendencji w potoczności”. Jego na ten temat książkę odkryłam dzięki wspólnym przyjaciółom z Białegostoku: Adamowi Sawickiemu i Kazimierzowi Kondratowi. Zdobyli ją dla mnie z trudem i przysłali. Po tej lekturze zaczęłam patrzeć na drobne codzienne sprawy w całkiem inny niż wcześniej sposób. Nudna, czcza gadanina objawiła mi się jako

pragnienie bycia ludzi ze sobą, a nie tylko – obok siebie. Maleńkie, niezauważalne dotąd zdarzonka, jeły przyćmiewać te, które były ogłaszane w prasie jako wydarzenia dnia. Z bliższej i dalszej przeszłości poczęły wynurzać się wypadki i przypadki, niegdyś oderwane od siebie, a teraz układające się w znaczące wzory. *I słowa, co miały coś znaczyć, to nagle znaczyły nie to* – jak w piosence Agnieszki Osieckiej.

Zdarzenia, zachowania, czyny, słowa, milczenie – wszystko, co wydawało się oczywiste i jednoznaczne, jak gdyby obróciły się podszewką na wierzch. I była to – boża podszewka. Dotarł do mnie nagle sens tego tytułu książki oraz nakręconego na jej podstawie przez Izabellę Cywińską serialu. Taki oto, że wszyscy żyjemy pod płaszczem Bożej opieki i z tej pozycji widzieć możemy tylko jego podszewkę. Uwierzylibyśmy, gdybyśmy mogli zobaczyć Pana Boga z zewnątrz, albo choćby oko w oko. Tymczasem dane jest nam ludziom oglądać jedynie spod jego wspaniałej szaty. W postaci rozgwieżdżonego nocą niebieskiego firmamentu. W postaci dostojnych Aniołów Bożych ukazujących się radzieckim kosmonautom. W postaci jarmarcznych gipsowych Aniołków. W postaci przypadkowego współpasażera w zatłoczonym trolejbusie, który wręcza nam gotowy, skasowany bilet.

W postaci kolegi, który wnosi w ostatnim momencie Profesorowi Pawluczukowi teczkę z materiałami do odczytu, który miał być właśnie wygłoszony na prowadzonym przeze mnie zabranii PTF w UMCS. Profesor zapomniał jej, wysiadając z pociągu, zagadawszy się z nieznanymi, przygodnymi osobami. Jak też dotarła ona ze stacji PKP do Instytutu Filozofii, by trafić do właściciela akurat wtedy, gdy zaczął się nerwowo rozglądać wokół siebie?

Bóg to jeden wie. I Anioł Stróż Profesora Włodzimierza Pawluczuka.

Bazyli Poskrobko

W KRĘGU ALEKSANDRA

Kawa na ławę

Andrzej Sadowski (niech jego żywot trwa wiecznie!) przysłał mi zaproszenie do udziału w obchodach siedemdziesiątej rocznicy urodzin wielkiego człowieka Podlasia Włodzimierza Pawluczuka. Przeczytałem i zastygłem w zadumie. Zastanawiałem się nad problemem czasu. To Włódkowi już stuknęła siedemdziesiątka? Zastosowałem miarę własnego dzieciństwa (przecież jestem niewiele młodszy), a więc cofnąłem się w myślach o pół wieku i oczami nastolatka spojrzałem na siedemdziesięcioletnich wówczas przyjaciół mego ojca. Jacyż to byli staruchowie, ludzie zupełnie z innej epoki! Dzisiaj, dla współczesnych nastolatków, to my jesteśmy dinozaurami. Ale nasza przewaga polega na tym, że widzieliśmy i przeżyliśmy to, o czym oni mogą tylko przeczytać w podręcznikach historii albo dowiedzieć się z opowiadań dziadków. Zaraz potem zadałem sobie pytanie: dlaczego to akurat ja miałbym napisać do Księgi Pamiątkowej Wielkiego Jubilata? Z Włódkiem Pawluczukiem odbyliśmy zaledwie kilkanaście spotkań. Pierwszy raz w Ośrodku Badań Naukowych kierowanym przez Ryszarda Horodeńskiego. Było to w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych. Uczni pracowali tam w jednej sali i dziewiętnastowiecznym zwyczajem siedzieli w ławkach, jeden za drugim, jak w szkole. Włodek siedział w pierwszej ławce – pewnie był prymusem? Ten obraz wielokrotnie mi się przypominał, gdy w filmach oglądałem taką organizację pracy urzędników lub redaktorów.

Jubilata jeszcze wówczas nie znałem osobiście, ale z rozpoznaniem nie miałem problemu, ponieważ jako autor *Wierszalina* był już postacią popularną. Dopiero ćwierć wieku później, na imieninach Andrzeja Sadowskiego, wypiliśmy bruderszaft. Imieninowych spotkań było kilka. Na każdym z nich bohaterem był Andrzej, a duszą Włodek. Zawsze znalazł odpowiedni moment, by snuć jakąś mądrą opowieść o nas – ludziach pogranicza, o naszych wierzeniach, czarach, dobroci, pracowitości. O głupocie mówić nie chciał.

Niedawno, bo już w 2004 roku, Włodek odwiedził nas w nowym domu w Dojlidach. Poskrobkowa była dumna pokazując swoje dzieło tak znakomitemu człowiekowi. Włodek oglądał ze źle ukrywaną obojętnością dając mimo woli do zrozumienia, że taka przyziemna rzecz, jak dom, to pestka w porównaniu z *sacrum*, którym on się zajmuje. Po cichu przyznałem mu rację.

Trzymałem więc zaproszenie i zupełnie nie wiedziałem, co ja skromny ekonomista od gospodarowania środowiskiem, mam napisać na Jubileusz Wielkiego Filozofa, Religioznawcy, Socjologa i Pisarza. Pismo znalazło się przeto na stosie papierów do załatwienia, do którego sięgam zazwyczaj raz na pół roku.

Po kilku tygodniach zaproszenie wpadło mi znów w ręce i tu w jakiś przedziwny, niekontrolowany przez umysł sposób. Spojrzałem – termin był wciąż aktualny i właśnie wtedy odczułem potrzebę napisania o Aleksandrze z Kamienia.

Włódku Jubilacie – odnoszę wrażenie, że obaj jesteśmy manipulowani przez ducha Aleksandra. Ty, ponieważ napisałeś *Judasza*, a ja dlatego, że piszę o obiekcie Twoich badań.

W rodowym kręgu

Na Podlasiu wszyscy chyba już są albo niedługo będą spokrewnieni. Ryszard Kapuściński dopatrzyłby się tu najwyżej kilku klanów. Przed pięćdziesięcioma laty przyjaciele mego ojca doliczyli się w Kuraszewie tylko dziewięciu starych rodów. Spośród 180 rodzin wówczas żyjących w tej wsi, aż 150 to potomkowie pierwszych osadników. Pamiętam, jak przy okazji zabawy w ustalanie pokrewieństwa mieszkańców wsi, staruchowie narzekali na zanik więzi rodowych. Działo się to na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku. Co by ci ludzie powiedzieli, gdyby ich przenieść do dzisiejszej rzeczywistości. Osobiście tamten czas postrzegam jako swego rodzaju ideał tych więzi.

Spotkania rodowe odbywały się zgodnie z kalendarzem świąt parafialnych. Wielkie święta, takie jak Boże Narodzenie, czy Wielkanoc, spędzano w gronie rodzinnym. Był to także czas odwiedzin – bez zaproszenia – przyjaciół, chrzestnych, krewnych, szczególnie chorych. W święta parafialne nie wypadało odwiedzać kuzynów bez zaproszenia. Spotkania rodowe odbywały się więc kilka razy w roku, zawsze u innej rodziny.

Piszę o spotkaniach, ponieważ ich celem było nie tylko przyjemne spędzenie czasu przy stole, ale także wymiana informacji o rodzinie i otaczającym świecie oraz doświadczeń zawodowych i życiowych z pożyciem intymnym włącznie. Był to także czas oceny sytuacji materialnej i moralnej poszczególnych rodzin oraz uzgadniania sposobu i zakresu rodowej pomocy. Nie były to tylko czcze słowa. W mojej rodzinie w 1951 roku zdechł koń, a wilki rozszarpały stadko naszych owiec. Rodową pomoc otrzymaliśmy w postaci trzech jagniąt i jałówki. W jakże innym świecie żyjemy dzisiaj. Spotkania rodowe powoli zanikają, nawet na wsi. W mieście zastąpiły je przyjęcia z podtekstem

interesowności. Zaprasza się tych – mianując ich przyjaciółmi, którzy coś załatwili albo mogą załatwić, którzy coś znaczą lub mogą znaczyć oraz osoby, których obecność dodaje blasku gospodarzowi, najchętniej jakiegoś wójta, wojewodę lub posła. Członków rodu na takie spotkania zaprasza się rzadko i wybiórczo. Często nie uczestniczą nawet najbliżsi z rodziny, ponieważ są prości lub ubodzy. Och, ten fałszywy wstyd! Nawet nie zdajemy sobie sprawy jak ubożemy duchowo.

Ród Poskrobków był stosunkowo mały. W okresie, który ja pamiętam, ze strony ojca najbliższymi kuzynami były trzy cioteczne siostry, zaś ze strony mamy jej rodzona siostra i dwie cioteczne. Jedna z ciotecznych sióstr ojca była żoną Aleksandra Daniluka. W 1949 roku najstarsza ich córka wyszła za mąż za syna rodzonej siostry mamy. Tak więc młodzieńczy okres spędziłem w rodzine, który obejmował rodzinę Aleksandra z Kamienia i to w podwójnym układzie – krewnych ze strony ojca i mamy.

Nie pamiętam by Daniluka proszono na uroczystości rodowe w naszym domu. Ciocia Wiera z Kamienia czasami przychodziła, zawsze z jednym lub dwoma dziećmi. Ja najbardziej lubiłem jak towarzyszył jej Łaryon lub Charyton. Obaj byli w moim wieku, jeden trochę starszy, drugi nieco młodszy. Dobrze się nam razem bawiło.

Na każdym przyjęciu, czy to w naszym domu, czy innym, zawsze rozmawiano o Aleksandrze. Był to swego rodzaju ceremoniał – niepisany porządek spotkania, który jak przedstawienie teatralne przebiegał mniej więcej według tego samego scenariusza. Ktoś wspominał o niedoli ciotki z Kamienia. Inni mówili, że najgorsze już minęło, że jest nieźle, że na pewno będzie lepiej. Jeszcze inni dodawali, że jest znowu w ciąży z dziesiątym, a może jedenastym dzieckiem, że dwoje dzieci, a może nawet troje, zmarło. Wyrażano żal i przechodzono do zachwytów nad urodą i mądrością tych dzieciaków, które żyją, a szczególnie dziewczynek, którym zbliżał się czas pełnoletności i zamążpójścia. Dyskusję zwykle kończyła siostra mamy, chwając powierzchność, zaradność i układność synowej.

– *Dominko* – przerywał pochwały mój ojciec – *ty chyba jesteś najlepszą teściową na świecie.*

Dalsza dyskusja koncentrowała się na Aleksandrze Daniluku. Stawiane mu zarzuty znałem na pamięć – narobił dzieci i ciąga się po okolicy, bezbożnik – sam chrzczył swoje pociechy, bezwstydnym – miał, a może wciąż ma, jakąś babę i przychodzi brudny do żony. Rezolutny Grzegorz Charkiewicz z Łozowa wtrącał w tym momencie pytanie: *Czy każda kobieta chodzi brudna?* Siedzący za stołem wybuchali śmiechem, a gospodarz korzystając ze sposobności zapraszał do jedzenia i picia. Po konsumpcji wracano znów do rozmowy. Wyliczano, kto i na ile pomagał ciotce z Kamienia. Jako pierwszego zawsze wspomniano jej

rodzonego brata Jana Jakoniuka, który w trzydziestym ósmym roku dał jej krowę. Był to dusza człowiek – mówiono – szkoda tylko, że zginął na wojnie. Po szczegółowym wyliczeniu pomocy udzielonej ciotce dziękowano nawzajem za każdy przejaw wsparcia duchowego i materialnego. Byłem zdumiony, że pamiętano kto, kiedy coś dał (owcę, jałówkę, cielaka), pomógł w pracach polowych z koniem i bez konia, kto, kogo i kiedy odwiedził w trudnych chwilach. Dzisiaj wiem, że miało to głęboki sens. Jeżeli ktoś nie pamiętał o najbliższych, musiał się spalić ze wstydu. Nie nalewano do kieliszków tak długo, zanim nie ustalono komu w tej chwili trzeba pomóc i kto (na ochotnika) takiej pomocy udzieli. To była wspianała organizacja samopomocy w rodzie. Po dwudziestu latach z podobnym podejściem do samopomocy spotkałem się w węższym, rodzinnym kręgu żony. Chciałbym, żeby w przyszłości tak sobie pomagali moi synowie.

Bajanie Aleksandra

Aleksander Daniluk nie uczestniczył w spotkaniach rodzinnych, ale systematycznie odwiedzał nasz dom. Przyjeżdżał trzy, cztery razy w roku – latem na rowerze, zimą saniami. Nie wiem, jaki był cel wizyt, jednak jego odwiedzinom zawsze towarzyszyło dziwne zachowanie moich Rodziców i tych, którzy akurat przypadkowo znaleźli się w naszym domu. Ten rytuał powtarzał się systematycznie. Już w trakcie powitania Rodzice udawali radość i wyrażali zadowolenie słowami, co bardzo rzadko się zdarzało. Mówili, jaki to zacny człowiek zaszczycił nasz dom. Jakiś specjalny szacunek okazywali mu także wszyscy inni obecni. Padaly pytania: *Co tam u was? Jak zdrowie żony i dzieci? Co w Kamieniu?* Gość zdawkowo odpowiadał, że wszystko w porządku, potem niby od niechcienia informował o jakiejś nowości i zadawał te same pytania gospodarzom. Nowości były różne, ale najważniejsze to takie, że urodziło się dziecko, kupił konia, jałówkę albo rower. Kiedyś, przy takim przywitaniu była obecna sąsiadka, która zapytała Aleksandra wprost:

– *Czy to prawda, że wasza ostatnia latorośl jest młodsza od wnuczki?*

– *Prawda* – odparł Aleksander i szybko zmienił temat na sprawy boskie.

Odnosiłem wrażenie, że specjalnie w tym celu do nas przyjechał i spieszył się z opowiadaniem, aby go wszyscy wysłuchali. I w tym momencie miał miejsce drugi przejaw dziwnego zachowania moich bliskich. Po pół godzinie, kiedy wydawało mi się, że Aleksander zbliża się już do sedna rzeczy, domownicy i goście przypominali o jakichś arcyważnych sprawach, komunikowali o tym i wychodzili. Zostawałem jedynym słuchaczem, co Aleksandra wcale nie peszyło. Kontynuował swój monolog jeszcze dwie – trzy godziny.

Był świetnym mówcą, słuchanie go nie było męczące pomimo, że nie wszystko wtedy rozumiałem. Działo się to przecież w czasach, gdy dorastałem. Po kilku latach już wiedziałem, o czym będzie mówić, chociaż trzeba przyznać, że za każdym razem mówił inaczej i wplatał nowe informacje.

Dzisiaj, gdy próbuję wrócić myślą do tamtych dni, mogę odtworzyć tylko strzępki tego monologu. A przecież to były jakieś ważne, wzniosłe rzeczy. Trochę słuchałem, trochę byłem zajęty swoimi myślami. Ale przypominam na przykład jego wypowiedź dotyczącą brzozy:

– Bóg jest dobrem, jest wszędzie i we wszystkim – mówił. Jeżeli coś ciebie męczy, jesteś niespokojny, zdenerwowany to podejź do brzozy, przytul się do niej, zastygij w bezruchu i postaraj się o niczym nie myśleć. Nawet nie spostrzeżesz jak upłynie czas, a ty poczujesz się lekko, jakbyś był odnowiony. Twoje problemy miną.

Wciąż mówił, ale ja już myślami byłem przy naszych brzozach. Jest ich dziewięć, do której powinienem się przytulić? A może do tych maleńkich w zagajniku? I znów usłyszałem głos Aleksandra:

– Znalazłem takie miejsca, gdzie jest możliwa rozmowa człowieka z Bogiem. To miejsce medytacji starożytnych Słowian – mówił.

Co to jest medytacja? – myślałem. Może go zapytać, ale czy wypada?

Aleksander nie zawsze wygłaszał w naszym domu swoje natchnione wywody. Pewnego razu przyjechał, gdy sąsiedzi z ojcem siedzieli przy ćwiartce. Wypili po pięćdziesiąt gram i rozważali o przeszłości i przyszłości, na wszelki wypadek nie zaczepiając teraźniejszości – rodzącej się Polski Ludowej.

Aleksander, jak zwykle, zaczął rozmawiać o Bogu, a Seweryn Kiryłuk bez owijania w bawełnę:

– Aleksander, ty Chrystusa uważasz za świętego? Niedawno przecież chciałeś zrobić własnego mesjasza!

– Ignorant albo komunista – odparł Aleksander i zaczął opowieść o proroku Ilji, o świętym Joanie Kronsztadzkiem.

– Wszyscy oni tacy święci, jak ja biskup kijowski – przerwał mu Maksym Kalinowski.

Taka wymiana zdań trwała co najmniej godzinę. Słabszą stroną wydawał się być Aleksander. Siedziałem i kibicowałem mu. To, co mnie zastanawiało i co doskonale pamiętam, to jego kamienna twarz, spokój, żadnej oznaki zdenerwowania.

Następne nasze rozmowy miały miejsce około piętnastu lat później. Mieszkałem już w Hajnówce. Odwiedził mnie dwukrotnie w drugiej połowie lat sześćdziesiątych. Pierwszy raz, abym pomógł mu w cenzurze. Cenzorzy nie chcieli wyrazić zgody na wydanie jego dzieła o Joanie Kronsztadzkiem.

Drugi raz przyjechał w poszukiwaniu pomocy. Na lewym udzie miał już ropiejącą narośl wielkości pięści. Lekarze zdiagnozowali, że to rak, i proponowali amputację nogi. Aleksander nie chciał się zgodzić. Szukał wszędzie pomocy. Przyjechał do mnie z nadzieją, że znam jakiegoś spec lekarza, który go wyleczy. Gdybym kogoś takiego znał, na pewno wszystko bym zrobił, aby człowiekowi pomóc. Niestety, nie znałem.

Monolog Aleksandra, pomimo wyraźnych oznak cierpienia, był równie żarliwy, jak wcześniej. Wydawało się, że mówiąc, zapomina o chorobie. Odwołałem umówione spotkanie, poprosiłem o wolne i słuchałem. Rozłączył nas ostatni autobus do Kamienia. Było to moje ostatnie spotkanie z Aleksandrem Danilukiem.

Wtedy był już innym człowiekiem. Bardzo mało mówił o sobie, o swoich świętych, dużo zaś o przyszłości. Nie przywiązywałem wagi do bajania Aleksandra i nie wysilałem umysłu, aby zapamiętać to co mówił. Naszej rozmowy nie jestem w stanie dzisiaj odtworzyć. Zdarzają się jednak wyjątki. Przypominam sobie pewne sentencje pod wpływem bieżących wydarzeń.

Oto, kiedy środki masowego przekazu obwieściły, że w Puszczy Białowieskiej Borys Jelcyn, Stanisław Szuszkiewicz i Aleksander Krawczuk rozwiązali Związek Radziecki i obwieścili światu niezależność Rosji, Białorusi i Ukrainy, mimo woli przypomniła mi się rozmowa z Aleksandrem.

On przecież o tym mówił.

Prawda, tak, całkiem innym językiem, którego nauczył się w swojej sekcje, ale sens był przecież ten sam. Mówił, mniej więcej tak:

– Pamiętaj, antychryst będzie władał prawosławnym ludem rosyjskim tylko siedemdziesiąt lat. Koniec jego władzy nastąpi na naszych ziemiach.

Rozbawił mnie tym zdaniem.

Też mi ważna ziemia – pomyślałem. A jednak coś było na rzeczy.

Proroctwo to miało miejsce wtedy, gdy triumfalnie szykowano uroczystość pięćdziesięciolecia Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej.

Inna sentencja, jeszcze bardziej wtedy nie zrozumiała, przypomniła mi się po 11 września 2002 roku:

– Antychryst – mówił Aleksander – wymyśli takie sztuczki wojenne, których rozum ludzki nie jest w stanie ogarnąć. Gdy prezydent mocarstwa zostanie wybrany po raz drugi – zagładzie ulegną domy, gdy po raz trzeci – atom strawi całe miasto. Pomyślałem wtedy, że Aleksander coś bredzi. Teraz w tej wypowiedzi dostrzegam sens. Zastanawiam się tylko, czy Aleksander mógł to przeczytać u Nostradamusa, czy doszedł do tego sam, podczas swoich medytacji w kręgu mocy. Młodzi czytelnicy – sprawdźcie, czy spełni się druga część jego przepowiedni.

Dużo mówił o Podlasiu. W tym czasie pod „światłym przewodem partii” likwidowaliśmy ugory i nieużytki oraz meliorowaliśmy bagna. Aleksander zaś roztaczał wizję zaniedbanej ziemi Podlasia, która będzie czekała na oraczy i którą będzie zarastał las. Słowa te się spełniają. Nie traktuję tego jednak jako tragedii lokalnych społeczeństw, a postrzegam jako zwycięstwo lasu nad zachłannością człowieka, który wykarczował go tam, gdzie można i trzeba było, ale także tam, gdzie nie można i nie trzeba.

W gronie kolegów mego ojca, najstarszą osobą był Stefan Wasiluk. W latach pięćdziesiątych mówiono, że już przeżył osiem dziesiątek lat. Był to człowiek uważany za wiejskiego mędrca. Pewnego razu, po wysłuchaniu monologu Aleksandra Daniluka podsumował krótko:

– *To człowiek jurodiwy.*

Cokolwiek wówczas miałyby to znaczyć, dzisiaj wydaje się, że Wasiluk miał rację.

Niedoceniony malarz

Z Łaryonem bawiliśmy się w dzieciństwie. Ostatni raz, już jako подростki trzymaliśmy sztamę na weselu jego siostry – najmłodszej spośród starszych od niego. Potem on wyjechał do Technikum Górniczego w Gliwicach, a ja do PGR-u Botkuny pod Pieniężnem. Po siedemnastu latach spotkaliśmy się w Hajnówce. Nazywał się już oficjalnie Zenek Daniluk. Pracował jako malarz pokojowy. Mieszkał kątem, przeważnie tam, gdzie aktualnie pracował. Miał skromny dobytek, który mieścił się w jednej walizce. Wtedy już był uzależniony od alkoholu.

W pewnym momencie przyszedł do nas z prośbą, czy nie mógłby się zatrzymać na parę dni, zanim znajdzie nową pracę. Zaoferował, że pomaluje nam mieszkanie. Gdy z żoną wyraziliśmy zgodę poprosił, abym pomógł mu zabrać rzeczy. Pojechaliśmy. Jego lokum mieściło się w nowo zbudowanym domku jeszcze nie zamieszkałym przez właścicieli. Zaprowadził mnie do dużego pokoju, a tam moim oczom ukazał się akt kobiecy na całą ścianę. Na malarstwie się nie znam, ale to co zobaczyłem było bardzo realistyczne i mnie się podobało. Z zachwytem oglądałem kobiecą nagość i głośno podziwiałem kunszt malarski. Gdy zobaczyłem znak rodzinny przy łonie i ciemna plamę poniżej sutka rozpocząłem z Zenkiem dialog:

– *Skąd wzięłaś taką modelkę?*

– *To gospodyni, ale ona nie pozowała.*

– *A skąd te szczegóły w miejscach przecież zakrytych?*

– *Widziałem duszą* – odparł.

Przyjąłem to oczywiście za żart.

Po kilku dniach przyszedł do nas jakiś mężczyzna. Szukał Zenka. Malarza nie było, ponieważ zakończył u nas pracę, wziął pieniądze i poszedł na dziewczynki:

– *Wie pan – powiedział – nie dałem mu wódki, ani pieniędzy zanim nie skończy roboty, więc się zemścił. Na całą ścianę narysował moją nagą żonę. Nie mogę zrozumieć, kiedy ta k... przed nim się rozebrała. Musiała urwać się z pracy, a współpracownicy to ukrywają.*

Żałuję, że nie namalował mojej żony. Niechby nawet urwała z pracy i się rozebrała. Jaka to byłaby dzisiaj drogocenna pamiątka po młodości i malarzu.

Wiem, że akt nagiej kobiety został przykryty farbą olejną. Mam nadzieję, że odnajdzie go prof. Leon Tarasewicz, kustosz pamiątek po samorodnym malarzu.

Jest takie powiedzonko: jaki ojciec, taki syn. Zenek twarz miał bardzo podobną do ojca, chociaż był mniejszej postury. Zaskakujące było przede wszystkim podobieństwo psychiczne. Też miał skłonność do filozofowania. Różnica polegała na tym, że Aleksander dyskutował na trzeźwo o życiu duchowym, a syn na rauszu o doczesnym.

Drogi Jubilacie Włodku, widzisz, chyba jednak byłem manipulowany.

II

Sacrum

KOŚCIÓŁ I SEKTA – DAWNA TYPOLOGIA W CZASACH NOWYCH ZJAWISK RELIGIJNYCH

Koncepcja „kościół” i „sekt” jako dwóch typów grup religijnych jest obecna w socjologii religii od jej początków i do dziś uznaje się ją za zasadniczą dla tej subdyscypliny¹. Terminy wprowadzone do rozważań naukowych przez Ernsta Troeltscha współcześnie cechuje też rozpowszechnienie w języku potocznym. Socjologia religii jest więc częściowo odpowiedzialna za to, jak w dzisiejszym świecie używane są te religijne, chrześcijańskie pojęcia. Pejoratywne potoczne używanie terminu „sekt” skłania przy tym jednych socjologów do apologii używanej od dawna terminologii², innych zaś do wniosków o jej porzuceniu³. Sytuacja taka nie sprzyja spokojnej refleksji, ale też uzmysławia, że niezbędne jest przemyślenie tego, jak owe terminy są w socjologii rozumiane i używane. W tym kontekście należy uchwycić zmiany, jakie miały miejsce w myśleniu socjologicznym o „kościół” i „sekt” w ostatnim stuleciu oraz zadać pytanie o przyczyny tych przekształceń.

Ojcem specyficznej, socjologicznej koncepcji „kościół” i „sekt” był Max Weber⁴. Wszystkie późniejsze głosy na temat tych zjawisk (łącznie z niniejszym opracowaniem) odwołują się do tego źródła. Mimo to, konsekwencje owych odwołań bywają bardzo różne. Dlatego też motywem widocznym w tym artykule będzie hasło, które od dawna jest *mantrą* socjologów religii - „powrotu do Webera”⁵. Pierwsze rozdziały artykułu są charakterystyką mechani-

¹ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1996, s. 164.

² T. Paleczny, *Sekta jako rodzaj religijnej grupy kontestacyjno-subkulturowej*, „Nomos” 2000, nr 30/31, s. 9.

³ B. R. Wilson, *Typologia sekt. Ujęcie dynamiczne i porównawcze*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, W. Piwowarski [red.], Kraków 2003, s. 228; B. Koziróg, *Nowe ruchy religijne w życiu społecznym*, [w:] *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*, Z. Stachowski [red.], Warszawa – Tycczyn 2000, s. 69.

⁴ Zaznaczając przy tym, że jest ona odmienna od koncepcji E. Troeltscha, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

⁵ Por. J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 42–43; T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996, s. 51–53; S. Sharot, *Beyond*

zmów, które spowodowały, że dzisiejsze „typologie organizacji religijnych”⁶ bywają odmienne od koncepcji M. Webera. Odmienność ta wynika często nie tylko z obiektywnych zmian w naszej społeczno-kulturowej rzeczywistości, lecz i z pomijania „weberowskiego” sposobu myślenia o religii i rzeczywistości społecznej.

Celem artykułu jest wykazanie, że niezależnie od pojawienia się nowych zjawisk religijnych typologia weberowska może być wciąż wartościowym poznawczo ujęciem różnorodności zbiorowości religijnych. Sięgając przy tym do ujęcia klasycznego można doszukać się świeżych interpretacji nowych zjawisk religijnych⁷.

Semantyczne problemy związane z typologią „kościół – sekta”

Niektóre odczuwane dziś ograniczenia typologii „kościół – sekta” mają swoje źródła w terminologii użytej przez E. Troeltscha. Obydwa terminy mają rodowód chrześcijański, co więcej, były i są terminami o charakterze teologicznym. Przejmowanie tego typu pojęć jest powszechną praktyką w naukach o człowieku (np. w etnologii *mana* i *tabu*). W tym jednak przypadku możemy mówić o istnieniu silnego i utrzymującego się napięcia, związanego z „obiektywizacją” (tu: definitywnym określeniem w dających się zoperacjonalizować kategoriach) tych terminów. Przyczyna tego napięcia wydaje się jak najbardziej oczywista – w odróżnieniu od innych terminów socjologicznych, „kościół” i „sekta” to terminy, które:

- pochodzą z kręgu kultury zachodniej, przez co wywodzący się z tej kultury badacze mają większe trudności z porzuceniem pozasocjologicznego ich znaczenia, zwłaszcza, że wielu socjologów religii było i jest powiązanych instytucjonalnie lub w zakresie celów badawczych z wyznaniem chrześcijańskim, co rodzi naturalne uwikłanie w teologiczny kontekst używanych terminów⁸;

- miały dużo wcześniej wypracowane racjonalne (teologiczne) znaczenie (a nie tylko znaczenia potoczne, jak np. „kultura”), którego socjologia nie może

Christianity: a critique of the rational choice theory of religion from a Weberian and comparative religions perspective, „Sociology of Religion” vol. 63, 2002, No. 4, s. 427–428.

⁶ G. Kehrer, *Wprowadzenie...*, s. 168 passim.

⁷ Inspiracją dla niniejszej pracy były też wykłady prof. Włodzimierza Pawluczuka z „Socjologii religii” w Instytucie Religioznawstwa UJ, które zawierały rzetelną i świeżą interpretację owej typologii.

⁸ Por. T. Luckmann, *Niewidzialna...*, s. 54–55; B. R. Wilson, *Typologia sekt...*, s. 228.

zdominować, będzie ono bowiem zawsze alternatywnym (a przy tym starszym) ujęciem tej problematyki⁹.

Zauważyć trzeba, że E. Troeltsch, nie tylko świadomie zapożyczył owe pojęcia z chrześcijańskiej teologii¹⁰, lecz tworzył swoje typy z myślą o chrześcijańskich grupach religijnych¹¹. Niezależnie od podobieństw i bezpośrednio związku jego pracy z typologią M. Webera, są to koncepcje dość odmienne i poważnym nieporozumieniem jest pisanie o typologii Troeltscha – Webera¹². Dopiero bowiem koncepcja weberowska jest próbą oderwania użytych terminów od ich historyczno-kulturowego podłoża. Ten zamiar stworzenia uniwersalnego narzędzia do analizy zbiorowości religijnych jest wyzwaniem, które wydaje się zasadniczym źródłem inspiracji dla pokoleń socjologów.

Stawiając sobie, a przede wszystkim typologii „kościół – sekta”, za cel ustanowienie uniwersalnej metody analizy grup religijnych, należy traktować pochodzenie użytych w niej terminów jako swojego rodzaju ograniczenie potencjału eksplanacyjnego i interpretacyjnego tego narzędzia. Jakie są konsekwencje owego ograniczenia? Otóż socjologowie stosują tu szereg zabiegów, a każdy z nich jest pewnym kompromisem, przystaniem na owo ograniczenie. Pierwszy z nich polega na tym, że opisując różnorodność grup religijnych rezygnuje się z czystości typologii wprowadzając jakieś typy dodatkowe. Radykalną formą tego rozwiązania jest V rozdział *Socjologii religii* Joachima Wachy¹³, w którym mamy do czynienia z obszerną klasyfikacją grup religijnych, zaś użyta terminologia wprost wskazuje, że prawie wszystkie te klasy wiążą się z konkretnymi formami historyczno-kulturowymi zbiorowości religijnych. Kategorialny podział stosuje również Bryan R. Wilson¹⁴. Dlatego jego przekonanie, że owa typologia sekt wykracza poza typologię „kościół – sekta” jest prawdziwe jedynie o tyle, iż stosuje on zupełnie inne, nieporównywalne narzędzie opisu grup religijnych. Siedem typów sekt stanowi wydzielone klasy, do których możemy zaliczyć tylko takie grupy religijne, które funkcjonują w określonym środowisku kulturowym (na „pograniczu chrześcijaństwa”¹⁵). Podobną

⁹ Teologiczne rozumienie „sekt” przedstawia zwięzłe praca: B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne*, Wrocław 1998, s. 8–15 i 21–28. Naprawdę silnie teologicznie uwikłane jest jednak pojęcie „kościół”, gdyż jest jednym z podstawowych terminów w teologii chrześcijańskiej.

¹⁰ Najdobitniej świadczy o tym cytat: „Najistotniejsze natomiast jest to, że obie omówione formy religijnych wspólnot opisane są w Ewangelii i w niej właśnie tkwią ich korzenie”. E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, F. Adamski [red.], Kraków 1984, s. 109.

¹¹ *Ibidem*, s. 104–109.

¹² Co uczynił G. Kehrer. Por. G. Kehrer, *Wprowadzenie...*, s. 168.

¹³ J. Wach, *Socjologia...*, s. 128–204.

¹⁴ Por.: B. R. Wilson, *Typologia sekt...*, s. 229–230.

¹⁵ *Ibidem*, s. 229.

wielość typów grup religijnych znajdujemy u Milтона J. Yingera¹⁶, ale jest to koncepcja tak złożona i specyficzna, że istnieje wiele przyczyn jej odejścia od dychotomicznej typologii.

Drugą metodą radzenia sobie z problemami semantycznymi jest odnośnienie weberowskiej lub własnej typologii do ograniczonej liczby zbiorowości religijnych. Słowem-kluczem do tego zabiegu wydaje się być „organizacja religijna”. Socjologowie, nie pomni, że organizacja jest cechą konstytutywną każdej grupy społecznej¹⁷, odwołują się do używanego w socjologii węższego znaczenia tego terminu¹⁸. Organizacja religijna jest zatem założona, celowo-zorientowana, cechuje ją podział pracy i władzy oraz delegacja odpowiedzialności¹⁹. W takim rozumieniu organizacje są tylko specyficzną kategorią grup *stricte* religijnych²⁰ i tylko do takich, nad wyraz złożonych grup, typologia ta jest odnoszona. Zabieg ten powoduje, że w dużej mierze pozostaje się obrębie w zjawisk religijnych związanych ze światem judeochrześcijańskim.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę, że faktycznie koncepcja „kościół” i „sekty” zaproponowana przez M. Webera jest przyjmowana we współczesnej socjologii dość powierzchownie. Istnieje pewna skłonność do uznawania za konstytutywne dla typologii tych kryteriów, które u Webera mają mniejsze znaczenie, istotne zaś były dla E. Troeltscha – jak stosunek do świata, pojawiający się u B. R. Wilsona, G. Kehrera i M. J. Yingera²¹. Jest to problem, który będzie potraktowany szerzej, niemniej na tym przykładzie widać, że wersja Troeltscha, bardziej spójna z naszymi „zachodnimi” przyzwyczajeniami, powszechniej jest przyswojona przez socjologię religii.

Mamy tu do czynienia z barierami o charakterze semantycznym – pewnymi nadznaczeniami, czy znaczeniami dodatkowymi, przypisanymi użytym terminom. Wynikają one z teologicznych i kulturowo-historycznych uwarunko-

¹⁶ Por.: G. Kehrler, *Wprowadzenie...*, s. 170–173.

¹⁷ Tak charakteryzuje ją jedynie J. Wach. Patrz: J. Wach, *Socjologia...*, s. 128–131.

¹⁸ Por.: M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 824.

¹⁹ G. Kehrler, *Wprowadzenie...*, s. 151–152.

²⁰ Musimy bowiem pamiętać o bardziej zasadniczym rozróżnieniu Wacha na grupy religijne identyczne z grupą naturalną i grupy specyficznie religijne. Zob. J. Wach, *Socjologia...*, s. 83–85. Wszystkie rozważania dotyczące typologii „kościół – sekta” odnoszą się do tej drugiej kategorii.

²¹ Por.: G. Kehrler, *Wprowadzenie...*, s. 165 i 170; B. R. Wilson, *Typologia sekt...*, 229. Przy tym u M. J. Yingera stało się ono już „zgodnością ze społecznymi wartościami”. Jeżeli za cechę konstytutywną sekty uznamy niską akceptację społecznych wartości, to łatwo o wniosek, że sekta zagraża społeczeństwu. Raczej nie wspomina się, że grupy te mogą proponować po prostu inne wartości – używając typologii postaw wobec norm społecznych i wartości kulturowych R. Mertona, cechuje je postawa buntownicza (co *nota bene* bardziej pasowałoby do sposobu myślenia E. Troeltscha). Dlatego źródłem potocznego, pejoratywnego użycia terminu „sekta” jest też sama socjologia.

wań owych terminów. Ograniczenia te są efektem siły naszych przyzwyczajeń. Ich usunięcie jest potencjalnie możliwe, nie ma tu formalnych czy logicznych przeszkód. Inną rzeczą są przeszkody psychologiczne i kulturowe – choć „siła przyzwyczajenia” to określenie potoczne, nie należy jej lekceważyć²².

Typologia weberowska a zmiany w sferze religijnej i sposobach jej rozumienia

Innego rodzaju problemy ograniczające dziś możliwości interpretacyjne typologii weberowskiej wynikają z ogólnych przemian w rozumieniu użytych przez niego terminów, jakie dokonały się po ukazaniu się jego pracy. Mamy tu na myśli zmiany zasadnicze, będące efektem przemian zachodzących z religijnej sfery życia społecznego. Pierwszą z nich jest skupienie się powojennej socjologii religii na procesie sekularyzacji. „Religia zorientowana kościelnie” to termin Thomasa Luckmanna²³, koncepcja ma na celu wyjaśnienie powstałego dużo wcześniej trendu badawczego opisującego kościół (czy kościoły) w kontekście sekularyzacji. Trzeba zauważyć, że „kościół” w tym właśnie kontekście jest terminem autonomicznym w stosunku do „sekty”, nie potrzebuje jej do tego, by być definiowanym. Dlatego obecnie „kościół” wydaje się być w socjologii bardziej zestawiany z sekularyzacją, prywatyzacją, pluralizmem religijnym i tego typu pojęciami. Z jednej strony *Niewidzialna religia* T. Luckmanna, zawiera taką koncepcję kościoła, która (podobnie jak u Webera) wykracza poza obręb zjawisk świata judeochrześcijańskiego. Kościół jest wytworem antropologicznego procesu przekształceń „świętego kosmosu”, czy ogólniej, funkcjonowania światopoglądu – efektem specjalizacji instytucjonalnej, będącej społeczną formą religii²⁴. Z drugiej jednak strony podejście to nie ma szczególnych konsekwencji dla badań nad kościołami pozaeuropejskimi, gdyż głównym problemem pracy T. Luckmanna jest to, co dzieje się „po kościele” – a to dzieje się w świecie Zachodu.

²² Ma ono zresztą odpowiedniki w naukach społecznych. Jak zauważa W. Pawluczuk, każda cywilizacja zasada się na niekwestionowanych, prerefleksyjnych aksjomatach. Patrz: W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998, s. 7–11. Zakorzenie terminologii socjologii religii w kulturze judeochrześcijańskiej być może ma również taki charakter, tyle że nie dla naszej cywilizacji, ale wyłącznie dla subdyscypliny.

²³ T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*

²⁴ To jak bardzo jednak autor ten jest uwikłany w ówczesne konteksty terminologiczne pokazuje fakt, że w tej kluczowej analizie używa pojęcia „organizacja »eklezyjalna«”. Zob. ibidem, s. 97–104. Nie jest to jednak dokładnie takie samo podejście do problemu organizacji religijnej, jak u G. Kehrera i M. J. Yingera. U nich bowiem kościół jest typem organizacji, a u Luckmanna organizacją.

Tutaj dochodzimy do drugiego czynnika zmieniającego współczesne spojrzenie na problematykę „kościół” i „sekty”. Właśnie w świecie Zachodu (ale nie wyłącznie) druga połowa XX wieku przyniosła duże zróżnicowanie zjawisk religijnych. Autonomizacja „kościół” wiązała się z autonomizacją terminu „sekta”. Najjaskrawszym przykładem tej zmiany są wszelkie propozycje odrzucenia dawnej terminologii na rzecz nowej. Wśród nich za najbardziej rozpowszechnione współcześnie pojęcie uznać możemy „nowe ruchy religijne”²⁵. Dość często używa się też terminu „kult” lub „ruch kultowy” o podobnym lub nieco innym znaczeniu jak termin rozpropagowany przez Eileen Barker²⁶. Najdosadniej zmianę oddaje jednak struktura rozdziału poświęconego typologii organizacji religijnych w jednej z prac z zakresu socjologii religii²⁷. Nie ma tam podrozdziału traktującego o kościele, są zaś (obok religii naturalnych i założonych): grupy kultowe, sekta, denominacja i nowe ruchy religijne. Wiadać więc, że pojęcie „sekta” funkcjonuje już niezależnie od drugiego elementu typologii i jako takie pojawia się w analizach socjologicznych, choć ich punktem wyjścia wciąż jest typologia Webera²⁸. Otoczeniem „sekty” stają się terminy próbujące uchwycić nowe zjawiska, co prowadzi nawet do zestawienia „sekty” z „denominacją” przez G. M. Vernona²⁹. Na tej podstawie możemy mówić o przywiązaniu socjologów religii do terminów, niekoniecznie zaś do koncepcji sprzed dziewięćdziesięciu lat.

Inaczej niż w przypadku problemów semantycznych, przemiany sfery religijnej w świecie współczesnym są fenomenem danym socjologii religii i w tym sensie obiektywnym. Wzajemne uniezależnienie się obydwu pojęć jest jedynie konsekwencją tych przemian. Wydaje się, że w ogólnej swej charakterystyce zmiany te odnoszą się do:

- wzrostu zróżnicowania religijnego (pluralizm religijny lub denominalizm)³⁰;
- poszerzenia się zakresu zjawisk z pogrnicza i peryferii religii³¹.

²⁵ Patrz: E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997, s. 51–60 i 223–228.

²⁶ Por.: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, s. 22–23; Z. Pasek, *Problem definicji religii a nowe ruchy religijne. Uwagi na podstawie sytuacji współczesnej Polski*, „Nomos” 2000, nr 30/31, s. 27.

²⁷ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy...*, s. 15–55. *Nota bene*, jest to praca, która zawiera rzadko spotykane, bo rzetelne i czytelnie rozłączne, opracowanie różnych terminów opisujących zbiorowości religijne.

²⁸ J. Vernet, *Sekty*, Warszawa 1998, s. 13–28; T. Paleczny, *Sekta...*, s. 9–26. Uwzględniając wcześniej sformułowane uwagi, zaliczyć tu można też: B. R. Wilson, *Typologia sekt...*, s. 228–241.

²⁹ Za: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy...*, s. 46.

³⁰ Por.: I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Kraków 2001, s. 14–18.

Te właśnie zmiany mogą być przyczyną ograniczonych możliwości interpretacyjnych typologii M. Webera. One też, w różny sposób, wpływają na dotychczasowe „poweberowskie” koncepcje „kościół” i „sekty”. Można mówić o trzech strategiach radzenia sobie ze złożonością materii społecznej.

Pierwszą z nich jest strategia modyfikacyjna. Polega ona na innym niż weberowskie rozumieniu typów. „Kościół” i „sekta” u Webera to typologia wyraźnie dychotomiczna, budowana na złożeniu wielu nakładających się kryteriów. Najbardziej znaną i najciekawszą modyfikacją typologii „kościół – sekta” jest natomiast wspomniana już propozycja M. J. Yingera. Korzystając z niektórych kryteriów zaproponowanych przez Webera (lub Troeltscha³²) oraz traktując je rozłącznie, Yinger buduje trójwymiarową strukturę cech grupy religijnej i (na podstawie ich nakładania się) wyróżnia 10 typów organizacji religijnych³³. Ten sposób myślenia o grupach religijnych (a właściwie organizacjach, bo do nich ową typologię odnosi M. J. Yinger) jest poznawczo atrakcyjny i bez wątplenia użyteczny w badaniach socjologicznych. Mało kto zauważa, że jest to jednak propozycja o charakterze odmiennym od typologii M. Webera. Choć biorąc pod uwagę sposób ich wyróżnienia, formalnie owe 10 typów są to typy idealne, jednak cała typologia ze względu na swą złożoność (niektórzy upraszczają ją do 6 typów³⁴), zatracą walory takiej typologii i wydaje się bliższa typom przeciętnym, czy też kategoriom (np. przedstawianym przez J. Wacha). Typologia Yingera traktowana bywa współcześnie jako rozwinięcie typologii Webera, a jest jedynie inspirowana tą drugą. Zbieżność niektórych terminów i kryteriów powoduje, że fakt ten jest raczej nieuświadomiany w odbiorze tych koncepcji. Strategia modyfikacyjna w podejściu do typologii Webera powoduje więc stworzenie koncepcji odwołującej się do niektórych twierdzeń klasyka, ale będącej innym sposobem ujmowania problematyki grup religijnych, kreślącym nową perspektywę poznawczą. Z tego też powodu wydaje się ona najbardziej owocna dla rozwoju badań nad tym problemem, choć przedstawiony pokrótce sztandarowy jej przykład przyczynił się też do tego, że socjologowie trochę zapomnieli o tym, co pisał M. Weber³⁵.

Drugą strategią radzenia sobie ze specyfiką współczesności jest podejście selektywne, polegające jedynie na nieuwzględnianiu niektórych kryteriów pro-

³¹ Z. Pasek, *Problem definicji...*, s. 27.

³² Zob. przypis 21.

³³ Za: G. Kehrer, *Wprowadzenie...*, s. 170–171.

³⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy...*, s. 22.

³⁵ Innym przykładem strategii modyfikacyjnej jest koncepcja G. M. Vernona. Por.: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy...*, s. 46.

ponowanych przez M. Webera, bądź dodawaniu innych (np. Troeltscha). Jest to podejście dość częste i nie służące chyba samej typologii. Czasem przyczynia się do pewnej przejrzystości³⁶, częściej jest tylko uproszczeniem, gubiącym cele wersji pierwotnej – tu za przykład mogą służyć analizy G. Kehra³⁷ i G. Menschinga³⁸. Znamienne, że kryteria weberowskie, które w sposób szczególny nie znajdują uznania współcześnie to te, które odnoszą się do doktryny religijnej, czy konkretniej – do teoretycznego samouzasadnienia funkcjonowania organizacji religijnej. Trudno jest zrozumieć to zjawisko. Może ono wynikać z obawy przed zbyt teologicznym charakterem tych kryteriów. Jeżeli taka obawa rzeczywiście istnieje, to wydaje się ona szczególnie niezasadna, gdyż przyjęcie owych kryteriów implikuje w dużo mniejszym stopniu dziedziczenie teologicznej koncepcji „kościół” i „sekty”, niż chętnie przyjmowane kryterium E. Troeltscha dotyczące stosunku do świata³⁹.

Najmniej fortunnym dopasowywaniem typologii weberowskiej do współczesnej rzeczywistości religijnej jest zerwanie z zasadami budowania typologii przy pozostawieniu terminów. Są to prace skupiające się na sektach i wywodzące ich cechy z koncepcji Webera w sposób bardzo dowolny⁴⁰. Prace takie można uznać za próby zrozumienia współczesnych zjawisk religijnych bez zrozumienia zjawisk religijnych jako takich. Prowadzi to do pozornej rewaloryzacji dawnych terminów. Opisywanie jednego tylko typu zbiorowości religijnej może być przy tym uznane za błąd metodologiczny, każdy bowiem typ idealny istnieje w kontekście innych typów idealnych. Dzięki temu możemy uchwycić kontekst ogólny grupy religijnej jako takiej. Jeżeli nie jest on widoczny przy analizie wybranego typu, to pojawiają się takie absurdy, jak uznanie wspólnotowego charakteru więzi społecznej za cechę konstytutywną „sekty”⁴¹.

Powyższe uwagi pokazują, że współcześnie socjologia z różnych względów znajduje się dość daleko od koncepcji M. Webera, a przede wszystkim od jego sposobu ujmowania grup religijnych (choć niewątpliwie to, jak myślimy o religii, z jego prac się wywodzi). Pojawiające się często dwie ostatnie wskazane tu strategie „dopasowywania” typologii Webera do problemów współcze-

³⁶ Tak, jak u R. Robertsona, ale jego koncepcja posiada cechy strategii modyfikacyjnej. Por. ibidem, s. 21–22.

³⁷ G. Kehrer, *Wprowadzenie...*, s. 164–165.

³⁸ Por.: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy...*, s. 26.

³⁹ Przykładem jest koncepcja B. R. Wilsona, który krytykując uwikłania teologiczne typologii „kościół – sekta”, we własnych analizach nie wychodzi poza zjawiska powiązane z wpływami chrześcijaństwa. Zob.: B. R. Wilson, *Typologia sekt...*, s. 228–241.

⁴⁰ J. Vernet, *Sekty*, s. 13–28; T. Paleczny, *Sekta...*, s. 9–26.

⁴¹ T. Paleczny, *Sekta...*, s. 15–18.

sności skłaniają do ponownego i rzetelnego przyjrzenia się tej klasycznej typologii, by poznać jej obiektywne ograniczenia i unikać tych, które wynikają z trwających długie lata przyzwyczajzeń.

„Kościół” i „seкта” jako czyste typy idealne grup religijnych

Stwierdzenie G. Kehrera, że mnożenie nowych kryteriów typologii „kościół – sekta” jest mało płodne⁴², wydaje się w świetle wszystkich powyższych uwag nad wyraz oczywiste. W warstwie treściowej przedstawiona poniżej typologia nie może przez to zaskoczyć niczym nowym, a nawet nie powinna tego robić. Bazuje ona bowiem na szóstym paragrafie dziewiątego rozdziału drugiej książki *Gospodarki i społeczeństwa*⁴³. Struktura rozłożenia kryteriów nawiązuje do książki J. Wach⁴⁴. Jest to zasadnicza zmiana punktu odniesienia w porównaniu do innych prac, odwołujących się do typologii weberowskiej. Przywoływane już koncepcje, wiążąc pracę Webera z twórczością Troeltscha, nawiązują do bliskości terminologii i związków bezpośrednich pomiędzy obydwoma klasykami. Choć J. Wach nie odważył się modyfikować typologii M. Webera, lecz przedstawił zupełnie odmienną klasyfikację, jego sposób myślenia i interpretowania zjawisk religijnych w wielu punktach jest bliższy Weberowi niż rozważania E. Troeltscha. Związki te dadzą się zauważyć w dalszej charakterystyce proponowanej tu typologii.

Konstytutywne cechy „kościół” i „sektę” przedstawione są przez M. Webera bardzo syntetycznie w dwóch fragmentach *Panowania politycznego i hierokratycznego*⁴⁵. Trzymając się wskazówki, że „pojęcia muszą być stosunkowo **ubogie** w treść”⁴⁶, można potraktować te krótkie fragmenty jako zasadnicze dla całej koncepcji. Takie przekonanie trudno jest uzasadnić w raczej zwężłej pracy, dlatego może ono być traktowane tylko jako jedna z możliwych interpretacji pracy M. Webera. Wydaje się jednak, że owe krótkie uwagi, wraz z ich rozwinięciem w całym przywołanym paragrafie, zawierają sposób myślenia o grupach religijnych, odciskający się na innych rozważaniach Webera o religii (rozdział V, II księga *Gospodarki i społeczeństwa*) tak, że bez odniesienia się do rzeczoności tekstu, trudno jest uchwycić pewne intencje autora⁴⁷.

⁴² G. Kehrler, *Wprowadzenie...*, s. 170.

⁴³ M. Weber, *Gospodarka...*, s. 858–904.

⁴⁴ J. Wach, *Socjologia...*

⁴⁵ M. Weber, *Gospodarka...*, s. 863–864 i 899.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 15.

⁴⁷ Co zdarza się niektórym badaczom.

Przywoływane tu fragmenty cechuje również duża swoboda w charakterystyce wyróżnionych typów (co bynajmniej nie usprawiedliwia następców M. Webera). Precyzyjniej autor ów opisuje „kościół” – poprzez cztery cechy, odnoszące się do:

- struktury społecznej (specyficzny stan kapłański);
- relacji wobec innych grup społecznych (pretensja do „uniwersalistycznego” panowania);
- dogmatów i kultu (racjonalizacja, kanonizacja);
- charakteru wspólnoty (instytucjonalność w kontekście społecznym i dogmatycznym)⁴⁸.

Nieco inaczej wygląda opis „sekty”. W nim można się doszukać odniesień do następujących kategorii zjawisk:

- zasad członkostwa (ale przeciwstawia to uniwersalizmowi kościoła);
- struktury społecznej i cech członków (stowarzyszenie osób w pełni religijnie kwalifikowanych);
- charakteru wspólnoty (odrzućcenie instytucjonalności w kontekstach wcześniej przypisanych kościołowi)⁴⁹.

Z opisów owych wyłania się pewna hierarchia kryteriów i strukturalny ład. Najważniejsza jest bez wątpienia dychotomia instytucjonalnego i nieinstytucjonalnego charakteru wspólnoty religijnej. Autor poświęca jej najwięcej uwagi:

„Gdyż najistotniejszym punktem, którego emanację stanowią te w różnym stopniu bliskie czystemu typowi zasady, jest oddzielenie charyzmy od **osoby** i jej powiązanie z instytucją, a zwłaszcza – z urzędem. „Kościół” odróżnia się bowiem od „sekty”, w socjologicznym sensie tego słowa, przez to, że uznaje siebie za administratora swego rodzaju fideikomisu wiecznych darów zbawczych, oferowanych każdemu, a człowiek – zwykle – nie wstępuje do niego, jak do stowarzyszenia, dobrowolnie, lecz w nim się rodzi, jego dyscyplinie zaś poddane są także osoby nie spełniające religijnych wymogów, przeciwne Bogu; krótko mówiąc, uznaje się on, nie jak „sekta”, za wspólnotę czysto osobiście charyzmatycznie wykwalifikowanych ludzi, ale za nośnik i administratora charyzmy **urzędowej**”⁵⁰.

W tym krótkim komentarzu mamy właściwie trzy kryteria⁵¹:

- odnoszące się do struktury czy organizacji grupy, tożsame do pewnego stopnia z kryteriami 1. w opisie kościoła i 2. w opisie sekty;

⁴⁸ Ibidem, s. 863–864.

⁴⁹ Ibidem, s. 899.

⁵⁰ Ibidem, s. 864.

⁵¹ W poniższych rozważaniach – przy wyodrębnieniu kryteriów typologii, lecz nie w używanej terminologii – opieram się częściowo na (o ile mi wiadomo) niepublikowanej, lecz prezentowanej na wykładach interpretacji W. Pawluczuka.

- odnoszące się do zasad członkostwa w grupie, tożsame z kryterium 1. W opisie sekty; oraz
- odnoszące się do doktrynalnego ujęcia charakteru relacji między jednostką a sacrum.

To trzecie kryterium opisujemy inaczej niż Weber, który pisze o administrowaniu dystrybucją darów zbawczych i charyzmie urzędowej, gdyż są one judeochrześcijańską wersją tej sformułowanej wyżej zasady ogólnej.

Z charakterystyki „kościół” pozostają zatem dwa dodatkowe kryteria, z których 2. możemy uznać za opisane dość niedokładnie. Bezpośrednia interpretacja sugeruje bowiem, że „kościół” jest każda grupa, która ma charakter *stricte* religijny, oderwany od innego podłoża społecznego. Dopiero zestawienie tej uwagi z opisem „sekty” pokazuje, że chodziło tu też, być może, o zasadę członkostwa. Wreszcie trzecie kryterium w opisie „kościół” nie ma swojego odpowiednika w opisie „sekty”. Jest to jednak dość istotna cecha odnosząca się do doktryny – można ją określić jako stosunek do źródeł prawdy religijnej. Z takiej analizy tekstu M. Webera otrzymujemy cztery konstytutywne dla wyróżnienia typów idealnych kryteria. Warto zauważyć, że kryteria te mogą mieć charakter społeczny lub doktrynalny, tj. odnoszą się nie tylko do cech socjologicznych grupy, ale do teoretycznych interpretacji jej funkcjonowania (patrz dalej: tabela).

Kluczową wartość typologii nie stanowi wyłącznie zastosowana terminologia i kryteria, lecz sposób interpretowania za pomocą tego narzędzia faktów społeczno-religijnych, czyli to, jakie znaczenie przypisuje się terminom i – w przypadku typologii „kościół – sekta” – jakiego znaczenia im przypisywać nie można. Jest to jedyny sposób w miarę udanego realizowania postulatu nauki „wolnej od wartościowania”, nawet jeżeli efektem są koncepcje ledwie „nieco bardziej wolne”.

Jak zatem rozumieć przedstawioną typologię? Jest ona wyraźnie dychotomiczna, co powoduje, że w odróżnieniu od koncepcji M. J. Yingera nie służy ona przypisaniu konkretnej grupy religijnej do określonego typu-klassy, lecz do jej opisanie przez odniesienie do pewnego continuum. Przedstawione są tu typy idealne – oznacza to, że w odniesieniu do nich realne zbiorowości nie są „kościółami” lub „sektami”, lecz mają cechy lub charakter „kościół” albo „sekty”. W praktyce, nie formułując tego *explicite*, taki sposób analizy stosuje M. Weber, co widać choćby w charakterystyce metodologii zbawienia⁵², którą uznać można za element kryterium racjonalizacji doktryny i kultu. Choć w samym tekście nie pojawia się odniesienie do typologii, to mamy tam przywołanie różnych praktyk religijnych od orgii i wyłącznie pobudzających i emocjonalnych

⁵² M. Weber, *Gospodarka...*, s. 414–417.

środków umartwień po środki, które „zapewniają ciągłość religijnego habitu-su”⁵³. Podobnie jest z analizą źródeł łaski⁵⁴, znaczenia wiary⁵⁵ i przecenianego później „stosunku do świata”⁵⁶.

Tabela 1. Kościół i sekta – typologia grup religijnych.

Kryteria	KOŚCIÓŁ		SEKTA
KONSTYTUTYWNE			
A.		Społeczne	
1. Organizacja grupy	M A K	wyodrębniony stan kapłański; hierarchiczność struktury społecznej; rozgraniczenie kompetencji władczych i religijnych.	brak hierarchii; równość kompetencji religijnych (np. powszechne kapłaństwo); ewentualny podział na wybranych i adeptów.
2. Zasady członkostwa	S Y M A L	automatyczne; formalne; egalitaryzm; zróżnicowane postawy religijnych mas.	dobrowolne; totalne; elitaryzm; zaangażowanie religijnych wirtuo-zów.
B.		Doktrynalne	
3. Relacja jednostki do sacrum	I Z M	charyzma instytucjonalna określająca grupę religijną lub jej oficjalnych reprezentantów jako pośrednika między sacrum a jednostką – <i>Extra ecclesia nulla salus</i> .	charyzma indywidualna i związane z nią podkreślanie znaczenia bezpośredniego kontaktu jednostki z sacrum – <i>Ecclesia pura</i> .
4. Stosunek do źródeł prawdy religijnej		racjonalizacja polegająca na tendencji do kodyfikacji z jednoczesnym uznaniem różnorodności źródeł prawdy religijnej.	niechęć do kodyfikacji powiązana z odwoływaniem się do ograniczonego zakresu źródeł prawdy religijnej (tylko Pismo lub tylko nauka założyciela).
KOMPLEMENTARNE			
5. Stosunek do świata i tradycji		akceptacja świata i lokalnych tradycji; przyswojenie niektórych tradycji lokalnych; zaangażowanie w sprawy świeckie.	kontestacja świata: wrogość lub obojętność; odrzucenie tradycji lokalnych; tendencja do postaw ascetycznych lub libertyńskich.

Stosując ogólną analizę grup religijnych, do ich opisu używamy czterech konstytutywnych kryteriów, stanowiących paralelne wymiary bądź aspekty charakteryzujące grupę religijną (z zawartą w tabeli ogólną ich opera-

⁵³ Ibidem, s. 416–417.

⁵⁴ Ibidem, s. 429–433.

⁵⁵ Ibidem, s. 433–440.

⁵⁶ Ibidem, s. 443–466.

cjonalizacją). Mając wzgląd na tradycję socjologiczną, za wymiar komplementarny uznane jest kryterium E. Troeltscha, nie może jednak ono przesądzać o dominacji w danej grupie cech „kościół” bądź „sekty”⁵⁷.

Cztery konstytutywne kryteria (podobnie jak i piąte, troeltschowskie) rozpinają swoje continua pomiędzy maksymalizmem a minimalizmem. Terminy te zaczerpnięte są z pracy J. Wach, który pisze o maksymalizmie i minimalizmie doktrynalnym⁵⁸. Owa niewielka objętościowo charakterystyka typów jest silnie przeniknięta streszczonym wyżej, weberowskim rozróżnieniem między „kościółem” a „sektą”⁵⁹. Pomimo że Wach formalnie ogranicza je do typów „doktrynalnych”, momentami dokładnie odpowiadają one koncepcji Webera, o czym mogą świadczyć następujące fragmenty:

„W typie maksymalistycznym poza rozbudową doktryny i form kultowych spotykamy rozwój struktury hierarchicznej, podział na ludzi świeckich i kler, hierarchię kleru, specjalne przywileje i prerogatywy dla poszczególnych stopni, prawo kanoniczne i dyscyplinę.”⁶⁰; „Grupy minimalistyczne, zgodnie ze swym pojęciem istoty religijnej wspólnoty, popierają zasadę członkostwa dobrowolnego, ideę umowy lub stowarzyszenia wiążącego „członków” w „wolną” organizację (Freikirche). Termin „wolny kościół” ma podwójne znaczenie: wolności od ingerencji świeckiej (np. ze strony państwa) oraz wolności od przymusu w sprawach religijnych (np. od przymusowej dyscypliny)”⁶¹.

Widoczne jest, że typologia ta odnosi się również do kryteriów społecznych używanych przez M. Webera oraz w niniejszej pracy. W istocie J. Wach wskazuje na to, że kryteria, którymi posługuje się klasyczna typologia „kościół – sekty” nie są dobrane przypadkowo, lecz są w specyficzny sposób ze sobą powiązane. Maksymalizm „kościół” to: dążenie do złożoności, wielości i wielkości w wymiarach społecznych (organizacja i członkostwo) przy równoczesnej chęci precyzyjnego określenia zarówno zasad członkostwa, jak i zasad społecznego (i tym samym religijnego) zróżnicowania; tendencja do jednoznacznego, bądź przynajmniej formalnie czytelnego, określenia relacji między jednostką a sacrum, kontrolowania tej relacji, przy maksymalnym wykorzystaniu wszelkich możliwych źródeł religijnej prawdy (stąd otwartość na tzw. tradycję niepisaną); ekspansywność w relacji ze światem i kulturą. Odpowiednio

⁵⁷ Pierwszeństwo kryteriów społecznych nad doktrynalnymi zaznaczone w tabeli nie przekłada się na faktyczną zależność – ta może być interpretowana różnie, zależnie od tego, z jakich założeń filozoficznych wychodzimy.

⁵⁸ J. Wach, *Socjologia...*, s. 157–161.

⁵⁹ Chociaż w passusie tym nie pojawia się odniesienie do prac M. Webera.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 158.

⁶¹ *Ibidem*, s. 159.

minimalizm „sekty” cechuje: dążenie do prostoty zarówno w strukturze grupy, jak i ujmowaniu prawdy religijnej, a w konsekwencji niechęć do tworzenia złożonych struktur wewnętrznych, przyjmowania członków „niekompetentnych religijnie”, kodyfikowania prawd wiary; możliwie najmniejsze związki z tym, co na zewnątrz (niekoniecznie z „klasycznie gnostycką” interpretacją). Oba typy idealne cechują się konsekwentną „postawą” we wszystkich wyróżnionych wymiarach. Natomiast w rzeczywistości społecznej takiej konsekwencji nie powinniśmy się spodziewać.

Te ogólne i proste założenia mają zasadnicze konsekwencje dla wartości analitycznej niniejszej typologii. Terminologia w niej zastosowana wywodzi się z chrześcijaństwa, typologia jednak odnosi się do wszystkich zbiorowości religijnych. Konsekwencją tych założeń jest to, że w ramach chrześcijaństwa pod użytymi tu terminami rozumie się również inne cechy, które tej typologii nie dotyczą. Oznacza to, że choć Kościół rzymskokatolicki posiada cechy „kościola” we wszystkich wyróżnionych wymiarach, sam nie stanowi typu idealnego. Równie teologicznie uprawnione Kościoły protestanckie w wymiarach społecznych będą charakteryzowały się przewagą cech „kościola”. Jednak zasadę Lutra „*sola gratia, sola fide, sola scriptura*”, czy nauki Kalwina, w stosunku do źródeł prawdy religijnej cechuje minimalizm oraz uznanie bezpośredniego charakteru relacji człowieka z Bogiem. Zatem w wymiarach doktrynalnych będą to Kościoły o cechach „sekty”. Tak przykładowo i bardziej przejrzyście można przedstawić zjawiska, o których pisał sam M. Weber⁶². Konsekwentnie Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny w wymiarze organizacji społecznej oraz stosunku do źródeł prawdy religijnej ma wyraźnie charakter „kościola”, podczas gdy kryteria pełnego członkostwa i niektóre elementy doktryny, dotyczące relacji jednostki z sacrum, zbliżone są do typu „sekty”⁶³. Kontynuując owe rozważania – eksplikujące jedynie możliwości proponowanej typologii – możemy też zauważyć, że zestawiając cechy trzech wymienionych grup religijnych tylko w wymiarze organizacji społecznej widoczne jest, iż odrębność stanu kapłańskiego, hierarchiczność struktury kapłańskiej wraz z istnieniem skomplikowanego systemu religijnego awansu oraz precyzyjne i formalne „rozdzielenie kompetencji władczych i religijnych” są silniejsze w Kościele katolickim i ISKCON-ie niż w Kościołach protestanckich. Zatem pod tym względem te dwa wyznania są porównywalnie „kościelne” i równocześnie bardziej „kościelne” niż wspomniane Kościoły protestanckie.

⁶² M. Weber, *Gospodarka...*, s. 894 passim.

⁶³ Na podstawie: P. Jazwiński, *Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny (ISKCON) w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1970–1998. Zarys monografii*, Kraków 2000.

Wszystkie te porównania mają na celu ukazanie różnicy między naszym kulturowo uwarunkowanym myśleniem o Kościołach i sektach, a idealnymi typami „kościół” i „sekty”. Uświadomienie tych różnic, stosowanie wielowymiarowego, czy wieloaspektowego opisu określonej grupy religijnej, z uznaniem pewnej autonomii poszczególnych wymiarów na osi „kościół – sekta”, pozwala przełamać ograniczenia wynikające z kulturowo uwarunkowanego pochodzenia stosowanych terminów. Taka propozycja na pewno nie przekona teologów, którzy nadal będą bronić własnych sensów związanych tymi terminami, ale dla socjologów jest to realna szansa na eksplorację nowych problemów za pomocą dobrze znanych pojęć.

Trzeba też zwrócić uwagę na to, że proponowana interpretacja typologii „kościół – sekta” ma charakter dość opisowy, wyczulona może być na różnice o charakterze jakościowym, trudno natomiast na podstawie przyjętych tu zasad przypisać konkretne wyznanie do określonego miejsca na continuum pomiędzy dwoma typami. Trudno jest też w tej propozycji znaleźć jednoznaczne miary odmienności, czy odległości między wyznaniem (choć wydaje się, że badacz o większym zacięciu do analiz statystycznych mógłby na tej podstawie coś takiego opracować). Z powodu tych cech proponowana koncepcja kłóci się ze skłonnością socjologów religii do liczb i statystycznie uchwyconych zależności. Jednak celem konstruktu idealno-typowego jest „zrozumienie struktur sensu” zjawisk społecznych, a więc rozumienie wyjaśniające⁶⁴. Dlatego opis grup religijnych z użyciem przedstawionej typologii jest zarazem tych grup interpretacją. Sama typologia jest przez to nieuchronnym uogólnieniem zjawisk, stworzonym w tym celu, aby dla tych właśnie zjawisk znaleźć wspólny kontekst⁶⁵. Kontekst ten pozwala wiele zjawisk zrozumieć. Dla realizacji tego celu tak istotna była rezygnacja z kulturowych znaczeń pojęć „kościół” i „sekta”.

Przypomnienie tych kanonicznych postulatów M. Webera konieczne jest by zrozumieć miejsce typologii w badaniach nad grupami religijnymi. Jest to jeden z możliwych sposobów interpretacji zróżnicowania grup tego typu. Odnosi się on do tych aspektów owego zróżnicowania, które uważane były za szczególnie znaczące dla funkcjonowania zbiorowości religijnych (relacja jednostki z sacrum i organizacja grupy). Pozwala na opisową, jakościową i porównawczą⁶⁶ analizę grup religijnych, dzięki czemu jest komplementarny w stosunku do analiz statystycznych i klasyfikacyjnych. Jak każda idealno-typowa koncepcja posiada swoje naturalne ograniczenia wynikające choćby z przyjęcia pewnych zasad kryterialnych.

⁶⁴ Por. M. Weber, *Gospodarka...*, s. 8–9.

⁶⁵ Ibidem, s. 15–16.

⁶⁶ W tym pozwala na opisanie kierunku zmian w charakterze grupy religijnej.

Uwagi końcowe – współczesność jako rozpowszechnianie się przypadków granicznych i pośrednich wśród grup religijnych

Spojrzenie na nowe zjawiska religijne z perspektywy sformułowanej wyżej typologii „kościół – sekta” pozwala zwrócić uwagę na ważne rysy obserwowanych przemian tej sfery życia społecznego. Współcześnie jednak wiele grup uznających się za grupy religijne trudno jest scharakteryzować przez odniesienie do proponowanych tu typów idealnych. Nie wynika to z jakiejś ukrytej wady tej koncepcji, ale jest wskaźnikiem rozwoju grup o charakterze granicznym, nie tylko, lub nie do końca religijnym. Ich istnienie nie dość, że nie daje się uchwycić za pomocą konstruktów dopasowanych do bardziej charakterystycznych zjawisk religijnych, to – co ukazuje Zbigniew Pasek⁶⁷ – dekonstruuje dotychczasowe definicje podstawowych pojęć socjologii religii. Zjawiska te wydają się rodzić przede wszystkim na obrzeżach religii i nauki. W. Pawluczuk nazywa je „ezoteryzmem fizycznym”, kreśląc zarazem bardzo szeroki zakres tego terminu⁶⁸. Bez wątpienia pewne grupy same siebie na takim pograniczu lokują, jak opisany przez Pawluczuka Społeczny Komitet Planetarnego Bezpieczeństwa Człowieka (na Ukrainie). Ta pograniczność wynika tu przede wszystkim z tego, że aby poznać posiadaną przez ów Komitet prawdę, nie trzeba wierzyć w objawione pismo, ani też posiadać specjalnych cech umożliwiających religijny wgląd – wystarczy zapoznać się z zebranymi w sposób metodyczny danymi, potwierdzającymi „obiektywne fakty”. Nie ma tu więc typowych źródeł prawdy religijnej, a sama prawda jest konstruowana tak, aby była religijna i naukowa zarazem – przykładem realizowanie na Ukrainie polityki „państwowego satanizmu” przez wdrażanie „programu biorobotyzacji mieszkańców planety Ziemi”⁶⁹. Podobny „dualizm” w doktrynie cechuje raelian, których założyciel Rael (Claude Vorilhon) otrzymał „objawienie”, tyle że od innej cywilizacji, co również przekłada się na używaną przez nich „naukową” terminologię⁷⁰. Istotną konsekwencją owej pograniczności jest to, że niektóre tego typu religie tracą w ogóle społeczne cechy grupy religijnej – przestają być ekskluzywne, czyli akceptują równoczesną przynależność do innych grup, czasem wręcz *explicite*, jak „Uczniowie Ducha Świętego”⁷¹.

⁶⁷ Por. Z. Pasek, *Problem definicji...*, s. 27–38.

⁶⁸ W. Pawluczuk, *Ukraina...*, s. 203–206.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 207–213.

⁷⁰ Z. Pasek, *Problemy definicji...*, s. 29–30.

⁷¹ S. Beźnic, *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce* Dodatek do: E. Barker, *Nowe ruchy...*, s. 293–294.

Ponadto, nowe zjawiska religijne odwołujące się do specyficznych potrzeb religijnych (często o charakterze „wirtuozowskim”), pojawiają się w społeczeństwach Zachodu lub okcydentalizujących się, w których kładzie się nacisk na formalizację aktywności społecznej. Grupy religijne zależne są od systemów prawnych tych społeczeństw, które wobec nich „działają jako instytucje normatywne i organa kontroli społecznej”⁷². System prawny „wymusza instytucjonalne reakcje” grup religijnych jak na przykład w Polsce, konieczność posiadania statutu i deklaracji o zasadach wiary⁷³. Wydaje się, że wynikiem tego jest częste pojawianie się grup religijnych o charakterze pośrednim, posiadającym zarówno cechy „kościół” wymuszone przez środowisko zewnętrzne, jak i „sekty” odpowiadające potrzebom członków. **Inaczej mówiąc, współczesny świat jest katalizatorem przyspieszającym opisany przez Richarda H. Niebuhra proces przechodzenia „sekty” w „kościół”, ale jest to przejście „niekompletne”. Badacze odwołujący się do troeltschowskiego kryterium „stosunku do świata” sugerują, że równocześnie odbywa się proces odwrotny – nabywanie przez „kościół” cech „sekty”⁷⁴. Zjawiska te pozwalają przypuszczać, że współcześnie tworzy się jakiś nowy, pośredni model grupy religijnej, zawierający syntezę różnych cech tradycyjnie przypisywanych „kościółom” lub „sektom”⁷⁵.**

Przykładami jednoznacznie pośrednich grup religijnych są przywołany już ISKCON i Kościół Zjednoczeniowy⁷⁶. Tę drugą grupę religijną, w każdym z czterech wymiarów, cechuje przenikanie się cech „kościół” i „sekty”. Poczynając od relacji członków Kościoła z sacrum, gdzie obserwujemy mieszanekę postaw związanych z bardzo indywidualnym kontaktem z Bogiem (spontaniczna modlitwa, studia nad *Pismem Św.* i *Boskimi Zasadami*) i rytów o charakterze

⁷² J. T. Richardson, *Prawo. Kontrola społeczna a nowe religie* [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, W. Piwowarski [red.], s. 269.

⁷³ Por.: Z. Pasek, *Charakterystyka Kościołów i związków religijnych zarejestrowanych w Polsce w latach 1988–1995*, „Nomos” 1995, nr 11, s. 6.

⁷⁴ Por.: R. Finke, R. Stark, *The New Holy Clubs: Testing Church to Sect Propositions*, „Sociology of Religion” vol. 62, 2001, No. 2, s. 175–180.

⁷⁵ W odniesieniu do kryteriów weberowskich również pisze się o „adaptacji społecznie warunkowanych sposobów funkcjonowania chrześcijaństwa”, która wyznania bardziej „kościelne” przybliżyła do modelu pośredniego. Patrz: H. Schelsky, *Czy trwała refleksja podlega instytucjonalizacji?* [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, W. Piwowarski [red.], s. 192–193. Przy czym autor ów uważa, że mimo wszystko nowe formy wiary podlegają ciągłej instytucjonalizacji. Traktując jednak wymienione przez niego tendencje ogólnie (z perspektywy koncepcji T. Luckmanna), to wydaje się, że owa „adaptacja” niezależnie od ujmowania jej częściowo w ramy instytucjonalne, jest zwróceniem się do elementu spontanicznego, indywidualnego. Zauważa to np. w odniesieniu do kultu maryjnego: W. Pawluczuk, *Ukraina...*, s. 216–217. Podobnie można postrzegać Ruch Odnowy w Duchu Świętym.

⁷⁶ Patrz: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy...*, s. 187–223.

sakramentów, typowych dla grup „kościelnych”⁷⁷. Przy tym główny sakrament – Błogosławieństwo, choć przygotowywany przez struktury Kościoła, udzielany jest przez Sun Myung Moona. To, w świetle niedomówień, co do boskości jego osoby, powoduje, że kontakt z głową Kościoła jest zarazem kontaktem z żywym Bogiem i czyni ową relację (w świetle niedoprecyzowanej doktryny) pośrednią i bezpośrednią zarazem. Z pozycji Sun Myung Moona wynika też pośredni charakter stosunku tej grupy do źródeł wiary. Istnieje pewien kanon pism, jaki stanowi *Stary i Nowy Testament* oraz objawienia Moona zawarte w *Boskich Zasadach*⁷⁸, ponadto Moon, jego małżonka i uczniowie są autorami innych prac i komentarzy o charakterze teologicznym⁷⁹. Owej grupie osób oraz ich pismom daleko jest jednak do racjonalizacji systemu kodyfikowania porównywalnego nie tylko z watykańską Kongregacją ds. Wiary, lecz nawet z Komisją ds. Doktryny i Filozofii ISKCON-u⁸⁰. Napięcie pomiędzy cechami „kościół” i „sekty” widać w wymiarach społecznych. Nie istnieje tam warstwa kapłańska, są jednak uczniowie Moona oraz liderzy w lokalnych wspólnotach. Oznacza to, że istnieje struktura wykraczająca poza dychotomiczny, minimalny rozkład „sekty” (wyznawcy i uczniowie)⁸¹. Znacznie bliżej charakteru „sekty” Kościół ten lokuje się w zasadach członkostwa, choć i tu widać pewne ustępstwa, gdyż są osoby żyjące poza lokalnymi wspólnotami. Natomiast w samych wspólnotach tryb życia wskazuje, że członkom stawiane są wysokie wymagania, co do ich zaangażowania religijnego⁸². Badania wśród członków pokazują, że wielu z nich jest religijnie „ponadprzeciętnych”⁸³.

Zarysowane wyżej cechy nowych zjawisk religijnych skłaniają do sugestii, że popularność takich terminów jak „grupy kultowe”, „denominacje” oraz „nowe ruchy religijne” ma swoje uzasadnienie pod warunkiem, że nie będzie się tych terminów uznawać za coś, co wyprze, lub zastąpi typologię „kościół – sekta”. **Problemem socjologii religii nie jest bowiem poszukiwanie zupełnie nowego sposobu opisywania grup religijnych, ale umiejętność elastycznego ich opisu przez zastosowanie różnych ujęć tej problematyki. Typologia „kościół – sekta” pozwala na analizę różnorodności grup religijnych z perspektywy ich cech społecznych i doktrynalnych.** Koncepcje „nowych ruchów

⁷⁷ Ibidem, s. 199.

⁷⁸ Ibidem, s. 201.

⁷⁹ Ibidem, s. 189–192.

⁸⁰ Por.: P. Jaźwiński, *Międzynarodowe...*, s. 52–57.

⁸¹ Patrz: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy...*, s. 199.

⁸² Ibidem, s. 202 i 205.

⁸³ Ibidem, s. 206. Autorka szacuje, że 60 % badanych członków można zaliczyć do takiej kategorii. Musimy pamiętać, że 100% religijnych wirtuozów w grupie ma tylko typ idealny „sekty”.

religijnych” skupiają się na cechach kulturowych (zarówno przez akcentowanie nowości, jak i religijnego charakteru) i pewnych społecznych kontekstach (np. struktura wyznawców)⁸⁴. „Grupy kultowe” i „denominacje”, choć często utożsamiane z „sektami” (w rozumieniu teologicznym), definiowane bywają przez relację doktrynalną, bądź strukturalną do innych (większych) grup religijnych⁸⁵. **W takim ujęciu terminów tych nie można i nie należy redukować wzajemnie do siebie, gdyż ujmując je komplementarnie posiadamy szersze możliwości analizy zjawisk religijnych.**

⁸⁴ E. Barker, *Nowe ruchy...*, s. 53 i 223–227.

⁸⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy...*, s. 23 i 40–41

RUCH PROROKA ILJI NA TLE INNYCH RUCHÓW MILLENARYSTYCZNYCH

Niniejszy artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej analizuje się ruch proroka Ilji⁸⁶ w oparciu o teorię ruchów millenarystycznych i mesjańskich. W drugiej przedstawia się niektóre spośród analogicznych ruchów, działających w zachodnim chrześcijaństwie o cechach zbliżonych do cech ruchu Ilji.

W swojej twórczości profesor Włodzimierz Pawluczuk sporo miejsca poświęcił ruchowi Ilji zwanemu również sektą grzybowską albo „Grzybowszczyzną”, działającemu na Białostocczyźnie w okresie międzywojennym (głównie w latach 1929–1932). W rezultacie dokonanej przez siebie analizy idei ruchu oraz życia członków wspólnot, doszedł on do wniosku, iż jego powstanie stanowiło „swoistą formę samoobrony etnicznej”⁸⁷. Była to „logiczna reakcja na postępujący proces rozpadu społeczności: narastanie w jej łonie ruchów radykalnych, sekt religijnych i postaw nihilistycznych”⁸⁸.

Jego reportaż *Wierszalin*⁸⁹, który powstał w oparciu o rozmowy z żyjącymi zwolennikami i przeciwnikami ruchu, stał się w latach 70. książką kultową. Wywarł on pewien wpływ na twórców trzech wielkich polskich teatrów: „Laboratorium”, „Gardzienice” i „Wierszalin”. Na Uniwersytecie Warszawskim związało się nawet Koło Przyjaciół Proroka Ilji⁹⁰.

Założycielem „Grzybowszczyzny” był Eliasz Klimowicz (ok. 1860 – ok. 1940), zwany prorokiem Ilją, uważany przez swoich zwolenników już to za Eliasza⁹¹, już to za Chrystusa⁹² lub też za Boga i Zbawiciela, Eliasza, Chrystu-

⁸⁶ Podstawowe wiadomości na temat ruchu Ilji zawiera artykuł H. Paprockiego, *Grzybowska sekta* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 359.

⁸⁷ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 226.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 231–32.

⁸⁹ W. Pawluczuk, *Wierszalin: reportaż o końcu świata*, Kraków 1974.

⁹⁰ W. Pawluczuk, *Wierszalin reportaż o końcu świata trzydzieści lat później* (dalej: *Wierszalin*), Białystok 1999, s. 113. Tadeusz Słobodzianek napisał sztukę teatralną *Prorok Ilja: nieprawdopodobna historia w XIV scenach*, Teatr Nowy, Łódź, 1999.

⁹¹ Aleksander Daniluk, główny teolog ruchu Ilji, odwoływał się do *Ewangelii Mateusza* (Mt 11,14), stawiającej znak równości między Eliaszem a Chrystusem (W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 77). Głosił, że w momencie błogosławieństwa udzielonego Ilji przez Joana z Kronsztadu, wcielił się w niego duch Eliasza, przez co stał się on „wtórnym Zbawicielem” (F. Z. Weremiej, *Enklawa nad Nie-tupą*, „Kamena”, 1973, nr 17, s. 6).

sa i Joana (Jana) z Kronsztadu na raz⁹³, w czym W. Pawluczuk dojrzał pokrewieństwo do chłystów⁹⁴. Ilja marzył o wzniesieniu kompleksu klasztornego na wzór greckiego Athosu, który stałby się idealnym miastem przyszłości: „Wierszalinem”, albo, jak to po latach ujęło kilku wiernych zwolenników, „Odnowioną Jerozolimą”⁹⁵. Odwoływał się więc do idei millenarystycznych.

Według H. Schwartza, millenaryzm jest „wiarą w to, że koniec świata znajduje się na wyciągnięcie ręki i że jego początek zainicjuje Nowy Świat, harmonijny, uświęcony, sprawiedliwy i bez końca płodny”⁹⁶. N. Cohn, klasyk badań nad millenaryzmem, uważa, że millenaryzm „dowolny ruch religijny inspirowany przez fantazję dotyczącą zbawienia”. Owo zbawienie rozumie się jako: kolektywne, ziemskie, natychmiastowe, totalne, czyli całkowicie przekształcające życie na ziemi oraz spełniane przez bezpośrednie uczestnictwo pozaludzkich bytów, czyli w tym wypadku chrześcijańskiego Boga⁹⁷.

Istnieje kilka przyczyn, którymi tłumaczy się pojawienie się ruchów millenarystycznych, zwanych również kultami kryzysu. Za wspomnianymi Schwartzem i Cohenem można wymienić następujące:

- a) drastyczny kryzys w łonie wspólnoty, będący rezultatem ogólnego zubożenia, braku poczucia bezpieczeństwa oraz niskiego statusu społecznego;
- b) kontakt między dwoma kulturami o nierównym rozwoju technologicznym, który przez członków kultury niższej jest odbierany jako zagrożenie dla ich wartości i poczucia bezpieczeństwa⁹⁸;
- c) pojawienie się proroka o charyzmatycznej osobowości, który jest w stanie pociągnąć za sobą masy; w takim wypadku „charyzma staje się narkotykiem”⁹⁹;
- d) obietnica przyszłego szczęścia dla członków ruchu;

⁹² W. Pawluczuk, *Psychoza w parafii*, „Euhemer” 1971, nr 1, s. 95.

⁹³ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 216.

⁹⁴ Ibidem, s. 219. Por. ibidem, s. 6–7. Por. W. Pawluczuk, *Chłystki w Polsce*, „Fakty i Myśli”, 1969, nr 14.

⁹⁵ F. Z. Weremiej, *Enklawa...*, s. 4.

⁹⁶ H. Schwartz, *Millenarianism: An Overview* [w:] *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade [gen. ed.], vol. 9, New York 1987, s. 521.

⁹⁷ N. Cohn, *Medieval Millenarism: Its bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements* [w:] *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, S. Thrupp [ed.], New York 1970, s. 31.

⁹⁸ Cechy te wymienił H. Schwartz (*Millenarianism...*, s. 527).

⁹⁹ Ibidem, s. 528.

- e) czasy zagrożenia, które stanowią szczególnie podatny grunt dla idei millenarystycznych; mogą się one rozładować wyłącznie w obietnicach, które pozostają niespełnione przez sformalizowaną religię¹⁰⁰;
- f) znaczny udział kobiet w danym ruchu religijnym, powodujący podniesienie ich statusu społecznego¹⁰¹.

Podobne przyczyny można wywieść z opinii Torda Olssona, wygłoszonej w 1979 roku w Uppsali podczas obrad Międzynarodowego Kolokwium na temat Apokaliptyzmu: „światopoglądy oparte na idei objawienia ulegają ożywieniu w sytuacjach konfliktu lub kryzysu, prawdziwego czy wymagowanego, lub w obliczu samego tylko lęku przed takimi sytuacjami”. Ma to miejsce wtedy, „gdy w organizacji społecznej [...] nastąpi pogorszenie komunikacji wewnętrznej-systemowej, co powoduje spadek kulturowej spójności danej grupy. To pogorszenie komunikacji jest decydującym czynnikiem w procesie przemian w wyniku, których grupa zostaje zamknięta w organizacyjnej i kulturowej niszy”¹⁰².

Wszystkie powyższe cechy występują w ruchu Ilji.

Ad a-b) Kryzys, będący wynikiem niechęci do kultury o wyższym poziomie technologicznym, w ruchu Ilji przejawiał się w krytyce wszystkiego, co postrzegano jako miejskie nowinkarstwo: noszenia kapeluszy i rękawiczek, słuchania radia, czytania gazet i powieści, oglądania spektakli teatralnych, pieczenia ciast, wstawiania złotych zębów, oraz prowadzenia wystawnego trybu życia¹⁰³. Według Tatiany, jednej ze zwolenniczek Ilji, prorok „wyklął wszystkie litery i księgi, wszelkie czytanie i pisanie, wyklął razem ze szkołami, popami i nauczycielami! Książki nauczają rozpusty, zagradzają drogę do zbawienia, zatruwają obyczaje!”. Prorok uważał je za „pomiot Antychrysta”¹⁰⁴.

Ad c) Ową charyzmatyczną postacią był prorok Ilja. Za Chrystusa uważano go, po pierwsze, dlatego, iż przypisywano mu zdolności cudotwórcze, prorocze i uzdrowicielskie. Opis uzdrowienia przez Ilję opętanej kobiety, przedstawiony po latach przez jednego z jego zwolenników¹⁰⁵, wydaje się być syntezą ewan-

¹⁰⁰ Cechy: c, d, e, wymienił N. Cohn (*Medieval Millenarism...*, s. 42–43).

¹⁰¹ H. Schwartz wymienił szereg charyzmatycznych postaci kobiet w historii ruchów millenarystycznych, od montanistycznych prorokiń Pryscylli i Maksymilli (*Millenarianism...*, s. 528). Jako pierwszy z tezą głoszącą, że umiejętność wchodzenia w stan ekstazy-transowy zwiększa społeczny status kobiet, wystąpił I. M. Lewis w swojej klasycznej pracy: *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971.

¹⁰² Cyt. za: J.D. Crossan, *Historyczny Jezus: Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1997, s. 127.

¹⁰³ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 99.; W. Pawluczuk, *Sekta grzybowska – doktryna i ideologia*, „Rocznik Białostocki”, t. IX, 1968, s.329.

¹⁰⁴ F. Z. Weremiej, *Enklawa...*, s. 4.

¹⁰⁵ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 86–87.

gelicznych opisów uzdrowienia opętanego i głuchoniemego¹⁰⁶. Po drugie, był Chrystusem dlatego, iż sądzono, że – podobnie jak Jezus¹⁰⁷ – wstępował cieleśnie do nieba i zstępował z niego, aby głosić innym swoje przesłanie¹⁰⁸. Paweł Bielski (?–1954), były psalmista cerkiewny i autor wielu pieśni śpiewanych przez członków ruchu, „nazwał Ilję Bogiem, a w niektórych swych hymnach nazywał go nawet Bogiem Ojcem”¹⁰⁹. Niektórzy wyznawcy padali do nóg Ilji¹¹⁰ i traktowali ziemię, po której przeszedł, za świętą relikwię, pili też wodę z mydlinami, w której się mył¹¹¹.

Ad d) Ruch Ilji cechowała wiara w dokonującą się paruzję, rozumianą alegorycznie jako zwycięstwo idei „Grzybowszczyzny”¹¹². Chwilowe wstąpienie Ilji do zakonu prawosławnego traktowano jak zmartwychwstanie Ilji-Chrystusa¹¹³. Według Aleksandra Daniluka, podczas kryzysu spowodowanego przedłużającym się oczekiwaniem na paruzję, „Ilja ogłosił koniec świata” i stwierdził, że „żyjemy już w raju”¹¹⁴. Po aresztowaniu proroka w 1940 roku, podczas okupacji Białostoczczyzny przez ZSRR¹¹⁵, zwolennicy Ilji wierzyli w jego powrót i dokończenie rozpoczętego dzieła¹¹⁶.

Ad e) Niechęć wobec kultury miejskiej i zagrożeń, jakie niesie ona dla tradycyjnej kultury chłopskiej, przerodziła się w ruchu Ilji w druzgocącą krytykę duchowieństwa cerkiewnego, która doprowadziła do wypadków podpalania cerkwi¹¹⁷. Dlatego Ilja powtarzał: „Popi przepili naszą prawosławną cerkiew”¹¹⁸. A. Daniluk zaś pisał: „w rodzonej naszej Matce-Cerkwi zagnieździły

¹⁰⁶ Jest tak wówczas, jeśli owa kobieta nie była zarazem głuchoniema. W przeciwnym razie jest to połączenie dwóch uzdrowień znanych z *Ewangelii Marka*: uzdrowienia opętanego (Mk 1,23–26) i głuchoniemego (Mk 7,32–35). Różnica pomiędzy uzdrowieniami dokonany przez Ilję i Jezusa polega też na tym, że wg *Ewangelii Marka* (Mk 1,23–26) Jezus nie nakazywał „duchowi czystemu” (W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 87), aby zastąpił ducha nieczystego w ciele uzdrowionego.

¹⁰⁷ Wg *Dziejów apostoelskich* (Dz 1,9) Jezus wstąpił do niebiańskiego świata spowity w obłok, a wg *Ewangelii Jana* (J 6,38.42) zstąpił z nieba, zaś na ziemi – wg *Listu Pawła do Filipian* (Flp 2,6) przebywał „w postaci Bożej”.

¹⁰⁸ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 95.

¹⁰⁹ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 45.

¹¹⁰ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 204.

¹¹¹ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 67.

¹¹² W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 95.

¹¹³ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 203.

¹¹⁴ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 105.

¹¹⁵ W. Pawluczuk, *Sekta grzybowska*, s.317.

¹¹⁶ F. Z. Weremiej, *Enklawa...*, s. 4.

¹¹⁷ Ibidem, s. 6.

¹¹⁸ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 203.

się żmije, wypily z Niej wszystką krew, ze zgryzoty cała Ona szerniała. [...] Duchowieństwo prawosławne [...] pasie samo siebie i swój brzuch”¹¹⁹.

Jak zauważył W. Pawluczuk: „Świat tradycyjnej kultury ludowej był dla ludzi w tym świecie jedyny, wieczny, niezmienny”¹²⁰. W ich rozumieniu był więc absolutem, swego rodzaju Bogiem, jedyną istniejącą rzeczywistością. Gdy dokonujące się zmiany są na tyle silne, że podważają tę jedyną boską rzeczywistość, ulega ona destrukcji. Pojawia się poczucie, że wszystko należy zaczynać budować od nowa, jak dom po powodzi czy pożarze. To, co było przedtem (przed objawieniem proroka Ilji), stało się bezwartościowe. Dotyczyło to głównie tradycyjnej religii prawosławnej, której hierarchowie balansowali między przywiązaniem do tradycji, a podjęciem decyzji o dokonaniu nieuchronnych zmian w cerkwi odpowiednich do zmian stale zachodzących świecie.

Ad f) W ruchu Ilji wyższy status kobiet przejawiał się w przejściu przez niektóre z nich roli kapłańskiej zastrzeżonej w prawosławiu wyłącznie dla mężczyzn. Oto Olga Dawidziuk powiedziała kapłanowi prawosławnemu, „iż nie jest godzien jej spowiadać, oświadczyła też, że to ona powinna go spowiadać”¹²¹.

W innym ujęciu, reprezentowanym z kolei przez S. Fuchsa, millenaryzm uznaje się za ostatnią z 14 cech ruchów mesjańskich¹²². Przyczynę ich powstawania Fuchs dostrzegł w dążeniu ludzi zacofanych, lub wywodzących się z niższych klas społecznych, do podniesienia swego statusu społecznego i prestiżu¹²³. Spróbujmy teraz przeanalizować, czy schemat Fuchsa pozwala uznać „Grzybowskiżczyznę” za ruch mesjański. Tak więc Fuchs wskazuje na:

1) *Niezadowolenie społeczne z istniejących warunków społecznych i ekonomicznych.* (zobacz wyżej, a d e).

2) *Istnienie w tym społeczeństwie niepokoju emocjonalnego z pewnymi symptomami histerycznymi.* Jeszcze przez Freudem Durkheim wywodził genezę religii ze zbiorowej ekscytacji¹²⁴, oraz „patologicznej nerwowości”¹²⁵. Pisał, że świętości najpełniej doświadczano w stanie szaleństwa¹²⁶ i zbiorowym entu-

¹¹⁹ Ibidem, s. 223.

¹²⁰ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 7.

¹²¹ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 99.

¹²² S. Fuchs, *Rebelious Prophets: A Study of Messianic Movements in Indian Religions*, London 1965, s. 1.

¹²³ Ibidem, s. 287.

¹²⁴ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990 s. 208–12.

¹²⁵ Ibidem, s. 218.

¹²⁶ Ibidem, s. 211.

zjawnie: „*Sacrum* jest w najwyższym stopniu zaraźliwe”¹²⁷, zaś „religia to [...] efekt pewnego szaleństwa”, rezultat „psychicznej egzaltacji”. Dodawał jednak, że „szaleństwo to [...] *jest w pełni uzasadnione*. Składające się nań wizje to nie czyste złudzenia [...]. Te wizje mają swe odpowiedniki w rzeczywistości”¹²⁸.

Ruch Ilji również powstał w warunkach entuzjazmu, który towarzyszy wszystkim spontanicznym ruchom chrześcijańskim od początku jego istnienia¹²⁹. Jego zwolennicy nie byli w stanie zapanować na emocjami, często krzyczeli i płakali¹³⁰. Zarzut szaleństwa nierzadko był stawiany członkom ruchu Ilji wśród prawosławnego otoczenia¹³¹. Niepokój emocjonalny starano się okiełznać przez pogłębioną religijność (zob. dalej punkt 9), albo rozładowywać, wykonując spontaniczne czyny, nierzadko nago.

Wspomniany tu nudyzm jest jedną z zewnętrznych form wskazujących na radykalną przemianę życia. Wielu spośród pierwszych kwaków chodziło nago po ulicach miasta, naśladując w ten sposób adamidów albo proroka Izajasza; ten ostatni czynił to na polecenie Boga¹³². Praktyki tej bronił George Fox, o ile pozostawała w zgodzie z wewnętrznym głosem¹³³. Pewna kwakierka weszła naga do kaplicy Whitehall podczas mszy, aby zgłosić swój protest, a kwakier William Sympson (ok. 1627–1670/71) przez trzy lata chodził nago, nie tylko po wsiach, ale również po Londynie¹³⁴. Również kwakier Salomon Eccles podczas epidemii w Londynie w 1665 chodził niemal nago (jedynie na biodrach nosił baranią skórę), trzymając na głowie naczynie z żarzącymi się węglami oraz siarką, i zapowiadał bliski koniec świata¹³⁵.

Kabalista Abraham Halewi Beruchim (1515–96) także miał zwyczaj biegać o północy po ulicach Safedu. Nawołując ludzi do wstawania, krzyczał: „Sze-

¹²⁷ Ibidem, s. 214.

¹²⁸ Ibidem, s. 218, podkr. É. D.

¹²⁹ Entuzjazm towarzyszył powstaniu pierwszych gmin chrześcijańskich, a później wszystkim ruchom, od montanistów począwszy, a na konwulsjonistach czy szakerach skończywszy (R. A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford 1962).

¹³⁰ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 96.

¹³¹ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 220.

¹³² Por. Iz 20,2.

¹³³ R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 151.

¹³⁴ *The Journal of George Fox*, vol. 1, T. E. Harvey [ed.], University Press, Cambridge, 1911, s. 373. Wśród kwaków, którzy praktykowali religijny nudyzm w Europie i Ameryce, było wiele kobiet, od młodych dziewcząt do starszych (M. H. Bacon, *The Quiet Rebels: The Story of Quakers in America*, New York 1969, s. 20).

¹³⁵ A. Hunter, *The Last Days*, London 1958, s. 71.

china jest na wygnaniu, a świątynia nasza spłonęła i Izrael jest w wielkiej opresji”¹³⁶.

Nago chodzili także niektórzy anabaptyści, wskazując tym na urzeczywistnienie swojej nagiej, pierwotnej i boskiej natury. W Amsterdamie na wezwanie niejakiego Richarda grupa anabaptystów rozebrała się do naga i wybiegła na ulicę, krzycząc: „Biada, biada, biada, gniew Boży, gniew Boży! Aresztowani i postawieni przed sądem, odmówili ubrania się i mówili: »jesteśmy nagą prawdą«”¹³⁷.

Tak więc Olga Daniluk, która biegła nago przez wieś, „krzycząc »kajajcie się!«” i głosząc bliski koniec świata¹³⁸, znajduje poprzedników w postaciach wielu „szalonych” mistyków. Jednakże jej zachowanie było znacznie bardziej radykalne od zachowania Beruchima, Ecclesa, anabaptystów, czy rosyjskich jurodiwych, ponieważ aczkolwiek ci ostatni również często wybierali nagość¹³⁹, niszczyli cudzą własność¹⁴⁰, to nie posuwali się – tak jak Daniluk¹⁴¹ – do profanacji¹⁴².

W ruchu Ilji nagość wiązała się z nawoływaniem do moralnej odnowy i pokuty, stawiającej sobie za cel powrót do nieskalanej, mitycznej przeszłości. W ten sposób nawiązywała do nagości anielskiej¹⁴³, albo rajskiej nagości Adama i Ewy, i była traktowana jako symbol czystości duchowej, przeciwstawianej hipokryzji świata grzechu.

3) *Pojawienie się charyzmatycznego przywódcy*, czyli proroka Ilji (zob. wyżej, ad c).

4) *Żądanie ślepej wiary i posłuszeństwa, jakich ten przywódca wymaga od swoich zwolenników*. Zdaniem W. Pawluczuka zwolennicy Ilji podporządko-

¹³⁶ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, Kraków 1996, s. 163.

¹³⁷ R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 136. Por. E. Voegelin, *Lud Boży*, Kraków 1994, s. 81.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ O nagości jurodiwych pisał m.in. C. Wodziński, *Święty idiota: Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2000, s. 104.

¹⁴⁰ Wasyl „Błazenny” zniszczył własność pewnego kupca, którą ten zdobył w nieuczciwy sposób. Na targu wyrwcał stragany z kołaczami i wylewał ze słojów kwas. G. Fiedotow, *Święci Rusi (X–XVII w.)*, Bydgoszcz 2002, s. 197. Inny jurodiwy, Prokop z Wiatki, zabrał handlarzowi kosz z kołaczami, wyrzucił je na ziemię i podeptał. A. Panczenko, *Smiech kak zreliszcze* [w:] D. C. Lichaczow, A. M. Panczenko, N. W. Ponyrko, *Smiech w drewniej Rusi*, Leningrad 1984, s. 126.

¹⁴¹ Daniluk połamała niemal wszystkie krzyże na cmentarzu (W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 98).

¹⁴² Wyjątkiem był Wasyl „Błazenny”, który zniszczył kiedyś czczony obraz Maryi, ale tylko dlatego, iż odkrył, że namalowano go na desce z wizerunkiem diabła. A. Panczenko, *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko* [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, B. Żyłko [red.], Łódź 1993, s. 134–35.

¹⁴³ W grudniu 1932 S. Antoniuk „rozebrał się do naga, wskoczył do Narwi i wzburzał wodę, jak onego czasu anioł w Siloemie” (W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 98).

wywali mu się dobrowolnie, wskutek dogłębnej potrzeby, ponieważ „mieli wewnętrzne przekonanie o swej misji, świętości, wielkości”¹⁴⁴.

5) Sprawdzenie tej niekwestionowanej wiary i posłuszeństwa, polegających albo na radykalnej przemianie życia (zaprzestanie uprawy ziemi, zmiana zajęć itp.), albo nawet na całkowitym zniszczeniu własności (mebli, domów, inwentarza itd.). Sam Ilja nie przywiązywał żadnej wagi do pieniędzy, z pewnością więc nie był jednym z tych wielu współczesnych guru, którzy założenie nowego ruchu religijnego traktują wyłącznie jako metodę szybkiego wzbogacenia się. Zgromadzone środki przeznaczył na budowę cerkwi, a ponadto znaczne kwoty ofiarował rządowi polskiemu. Należy go więc uznać za filantropa¹⁴⁵. Paweł Bielski zalecał synowi sprzedaż gospodarki, motywując to zbliżającym się końcem świata i nadchodzącym sądem ostatecznym¹⁴⁶. Według prawosławnego kapłana Sawicza „ludzie całe majątki sprzedawali”¹⁴⁷. O. Daniluk powybijała szyby w swoim domu i domach innych uczniów Ilji, połamala też niemal wszystkie krzyże na cmentarzu. Zwolennicy Ilji nie mieli zrozumienia dla jej mistycznej spontaniczności i na co najmniej rok zakuli ją w kajdany¹⁴⁸.

6) *Odrzucenie uznanych autorytetów i wezwanie do buntu przeciw nim.* W opinii prawosławnego psalmisty Marczuka zwolennicy Ilji „przestawali czcić starych świętych pańskich, zarzucili stare modlitwy, bezcześcili kapłanów prawowiernej cerkwi. Wiara ojców została poddana wielkiej próbie”¹⁴⁹. Rytuały cerkiewne zastąpili własnymi, pieśni kościelne hymnami pisanymi przez P. Bielskiego, który w ruchu Ilji pełnił rolę apostoła Pawła, zaś A. Daniluk traktował swój traktat opisujący czyny proroka Ilji jako Trzeci, najnowszy Testament¹⁵⁰. Jednak, w opinii W. Pawluczuka, to zbiór hymnów Bielskiego pełnił w ruchu rolę Biblii¹⁵¹. Mimo wprowadzonych zmian zwolennicy Ilji uważali się za „najbardziej prawowiernych prawosławnych, zarzucając duchowieństwu zdradę prawosławia”¹⁵². Pozostawali więc w takim samym stosunku do cerkwi jak niegdyś zwolennicy protopopa Awwakuma, również uznani za odstępców i z tego powodu prześladowani.

¹⁴⁴ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 65.

¹⁴⁵ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 204–205.

¹⁴⁶ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 45.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 67.

¹⁴⁸ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 98.

¹⁴⁹ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 33.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 78.

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 46.

¹⁵² W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 220.

Jedną z dominujących cech ruchu Ilji był antyhierarchizm, manifestujący się głównie w zaniku różnic między klerem, a wiernymi, i przejściu przez zwolenników Ilji funkcji zastrzeżonych dotąd dla duchowieństwa. Jego zwolennicy „celebrowali nabożeństwo bez kapłana, spowiadali się i przyjmowali Komunię św. [...] chodzili po wsi, błogosławili wszystkich i chrzcili”¹⁵³. Chrzcili¹⁵⁴ i błogosławili¹⁵⁵, przede wszystkim, naturalnie, sam Ilja. Wspomniana wyżej O. Dawidziuk chciała wyspowiadać popa¹⁵⁶. Część zwolenników Ilji skupiona wokół Pawła Bielskiego, czyli tzw. wtornicy, zamiast niedzieli świętowali wtorek¹⁵⁷. Antyhierarchizm jest typowy dla wielu mistyków i gnostyków, którzy doświadczyli mistycznego wglądu lub nawet – jak niektórzy uczniowie Ilji – wizji bezpośredniej bóstwa. Dwaj zwolennicy Ilji, Stefan Chrytoniuk¹⁵⁸ i Andrzejuk, powoływali się na swoje bezpośrednie kontakty z Bogiem. Ilji objawiła się Matka Boska¹⁵⁹, Andrzejuk miał rozmawiać z Bogiem, który objawił mu się w ikonie¹⁶⁰, a Chrytoniuk miał ponadto zobaczyć „diabła siedzącego na swojej żonie i chciał go zabić kołowrotkiem”¹⁶¹.

7) *Groźba surowej kary czekającej przeciwników i zdrajców ruchu*. Największą karą, jaka mogła dotknąć zwolenników ruchu, była odmowa udzielenia błogosławieństwa przez Ilję. Choć kobiecie, która spotkała się z jego odmową, nie groził surowymi karami, to jednak karą za popełniony przez nią ciężki „grzech” był społeczny ostracyzm: „Ludzie odsuwają się od takiej, odstępują, a on, Ilja, ręką i wzrokiem gromi jak Pan Bóg, gdy Adama z raju wypędzał. I kobieta pada na ziemię, jęczy, wije się!”¹⁶².

8) *Przypomnienie „Złotego Wieku” z odległej przeszłości*. Tą złotą, idealizowaną epoką, w przypadku ruchu Ilji były czasy pierwszych ludzi (zob. wyżej punkt b), ale, przede wszystkim, pierwotne chrześcijaństwo. Wśród uczniów Ilji (poza nim samym jako Chrystusem) znajdowali się: Matka Boska¹⁶³, Jan Chrzciciel (Józef Łuźnik), oraz apostołowie Jan (Jan Łomnik), Piotr (Aleksan-

¹⁵³ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 96.

¹⁵⁴ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 87.

¹⁵⁵ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 203.

¹⁵⁶ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 99.

¹⁵⁷ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 45.

¹⁵⁸ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 98.

¹⁵⁹ F.Z. Weremiej, *Enklawa...*, s. 4.

¹⁶⁰ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 98.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 65.

¹⁶³ A nawet kilka „Matek Boskich” (ibidem, s. 47). Ich postacie Pawluczuk dokładniej omawia na s. 48–49.

der Daniluk) i Paweł (Paweł Bielski). Ponadto pan Miron pełnił funkcję archanioła Gabriela¹⁶⁴, a Serafion Antoniuk uważał się za anioła¹⁶⁵. Najbardziej radykalni zwolennicy Ilji mieli wrażenie, że żyją w Palestynie I wieku i dlatego chcieli ukrzyżować Ilję jako nowego Chrystusa, oraz zdekapitować Józefa Łużnika, uważanego za Jana Chrzciciela¹⁶⁶. Hymny Bielskiego opowiadają o wydarzeniach znanych z *Ewangelii* i listów Pawła tak jakby wszystkie one zaszły „w bielskim powiecie [...] w roku 1930”¹⁶⁷.

9) *Odrodzenie religijne, polegające na zwiększonym zainteresowaniu tradycyjną religią*. Z jednej strony A. Daniluk charakteryzował Ilję jako proroka i odnowiciela prawosławia: „On przyszedł po to, by wiarę odnowić, podreperować, zgniłe wyrzucić, a wstawić nowe. Jak dom stary odnawiają, tak i wiara nasza zestarzała się przez 2000 lat; prawie, że się rozsypuje”¹⁶⁸. Jak już wspomniano, zwolennicy Ilji uważali siebie za prawosławnych ortodoksów¹⁶⁹. Z drugiej strony, jeśli pojęcie religii tradycyjnej odniesiemy do typowej religijności prawosławnej, to niewątpliwie ruch Ilji zdecydowanie wykraczał poza jej ramy. Jego dążenie do moralnej odnowy ludzkości¹⁷⁰ i związana z tym krytyka stosowania używek (alkoholu i papierosów)¹⁷¹, zbliżały go do ruchów protestanckich (takich jak Świadkowie Jehowy czy Adwentyści Dnia Siódmego), albo do powstałych później katolickich ruchów odnowy charyzmatycznej. To samo dotyczy krytyki rozwodów w prawosławiu, uznawanych przez zwolenników Ilji za „wielki grzech”¹⁷². Z kolei wiara w to, że życie w celibacie, częste modlitwy, nocne czuwania, długotrwałe milczenie, oraz długotrwałe posty przyspieszą paruzję¹⁷³, była typowa dla wczesnochrześcijańskich ruchów (późniejszych jako heretyckie), w tym dla montanistów¹⁷⁴, czy messalian¹⁷⁵. Póź-

¹⁶⁴ Ibidem, s. 107.

¹⁶⁵ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 98.

¹⁶⁶ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 53.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 46.

¹⁶⁸ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 215.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 220.

¹⁷⁰ F.Z. Weremiej, *Enklawa...*, s. 6.

¹⁷¹ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 99.

¹⁷² W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 87.

¹⁷³ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 96–98.

¹⁷⁴ Tertulian, który opuścił szeregi Kościoła rzymskiego, aby przystać do montanistów, w swoim traktacie *O poście przeciw psychikom* (1,4; 2,1–3) szeroko rozpisywał się o zbawiennych skutkach długotrwałych postów. Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu: Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeńskiego (431)*, t. 1, Kraków – Tyniec 1999, s. 164.

niej z długotrwałych głodówek przed podjęciem ważkiej decyzji znanych było wielu kwaków¹⁷⁶. Skrajna asceza – niektórzy zwolennicy Ilji (np. Olga Puczko) złożyli ślubowanie milczenia, żyli w celibacie, jedli tylko raz dziennie kawałek chleba i pili wyłącznie wodę¹⁷⁷, a Olga Daniluk miała jeść tylko trzy razy w miesiącu¹⁷⁸ – upodabiała ich do egipskich, palestyńskich i syryjskich eremitów.

Częste wśród zwolenników Ilji były też wizje mistyczne. Dorofiejuk (1905 – ?) widział diabła, kobietę o skrzydłach orła, anioły oraz archanioły¹⁷⁹. Po zstąpieniu Ducha św. w postaci ognistej strzały na Piotra Baturę, pojawiło się u niego doświadczenie glosolaliów¹⁸⁰. Takie same przeżycie miał inny zwolennik Ilji, który powoływał się na słowa *Dziejów apostołskich* (Dz 2,17) „wyleję Ducha mego na wszelkie ciało i prorokować będą synowie wasi i córki wasze, i młodzieńcy wasi widzenia mieć będą, a starcy wasi śnić będą sny”¹⁸¹. Także nawiązanie członków ruchu „wskrzyszonymi w Chrystusie”,¹⁸² do metaforyki listów Pawła.¹⁸³

10) *Natywizm czyli próba przywrócenia znaczenia rdzennej kulturze, wypieranej przez elementy zapożyczone z obcych kultur*. Do tej kategorii można zaliczyć praktykę rytualnego seksu, który w kontekście ruchu Ilji można traktować jako nawrót do religijności pogańskiej, tradycji Nocy Kupały¹⁸⁴ itp. W celu przyspieszenia paruzji i mając na celu poczęcie zbawiciela świata, Paweł Bielski przy dźwiękach psalmów dawidowych i ułożonych przez siebie hymnów, śpiewanych przez jego zwolenników, dokonał rytualnego zespolenia płciowego z Fiokłą, uważaną za Matkę Boską¹⁸⁵. Nie był to przypadek odosob-

¹⁷⁵ Syryjska *Księga stopni* (*Ketaba demasqata*), która, być może, powstała w środowisku messalian, zaleca odrzucenie pracy, wędrowny tryb życia, nieustanną modlitwę połączoną z pokłonami, nocne czuwania, wylewanie łez oraz głośne błagania i zawołania (ibidem, t. 2, s. 243–48).

¹⁷⁶ Nierzadkie były 15–20 dniowe głodówki podejmowane przez dzieci (R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 151).

¹⁷⁷ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 212–13; tenże, *Psychoza...*, s. 98.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 14–15.

¹⁸⁰ Ibidem, s. 23.

¹⁸¹ Cyt. biblijny podają za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

¹⁸² W. Pawluczuk, *Sekta grzybowska*, s.324.

¹⁸³ Por. np., 1 Kor 6:14; 2 Kor 1:9-10; 4,14.

¹⁸⁴ Do religijności typu dionizyjskiego nawiązywali np. chłyści, praktykujący rytualny seks. Por. W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 6–7.

¹⁸⁵ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 49.

niony, ponieważ również Benedykt Łobacz miał dokonać aktu rytualnego poczęcia boga¹⁸⁶. O tym, że rytualny seks nie był nieznanym w środowisku chrześcijańskich ruchów religijnych, świadczy przykład mariawitów, w opinii S. Grelewskiego będących „zbrodniczą sektą podnoszącą stosunki płciowe do rangi kultu”¹⁸⁷.

11) *Witalizm, czyli dążenie członków ruchu do zdobycia obcych, zwłaszcza duchowych, dóbr z „nieba” poprzez magię albo nadnaturalne moce.* Ten punkt jest szczególnie interesujący. Chociaż słowo „magia” nie pada ani razu w pracach o „Grzybowszczyźnie”, to jednak z punktu widzenia kościelnej ortodoksji religijność nieortodoksyjna, „heretycka”, musi mieć z konieczności związek z magią, a nie z religią, z diabelskimi sztuczkami, a nie z cudem, z szaleństwem, a nie ze zdrowiem czy z psychiczną normą (zob. niżej, punkt 13) – czyli z szatanem, a nie z Bogiem. W związku z tym to, co ortodoksja uważa za religijność nadmierną, przesadną, wynaturzoną (zob. punkt 9), zwłaszcza zaś buńczuczne oświadczenie proroka Ilji, że królestwo boże już się dokonało i że w związku z tym „żyjemy już w raju”¹⁸⁸ – musi być przez hierarchów każdego Kościoła traktowane jako przejaw pychy, powstałej pod wpływem omamienia, szaleństwa, a może nawet demonicznego opętania.

12) *Synkretyzm.* Jest to cecha wszystkich religii, nie wyłączając chrześcijaństwa. Jedne religie przejmują od innych poszczególne wątki, symbole, teksty, a nawet cały kanon (jak chrześcijaństwo od judaizmu). „Grzybowszczyzna” akceptowała oba Testamenty (żydowski i chrześcijański), dopisując tylko do dwóch poprzednich swój własny, Trzeci (zob. punkt 6). Synkretyczny charakter mają niektóre wizje zwolenników Ilji; np. dwie wizje Dorofiejuka spowiadającej się kobiety, która miała skrzydła orła¹⁸⁹; orzeł to wszak jeden z głównych ptaków szamańskich¹⁹⁰. Ilja był zwolennikiem poglądu o boskości duszy, ale ostrzegał, że dusza „grzesznika” po śmierci „przemienia się w ryżego psa lub wesz”¹⁹¹. Nawiązuje on do szamańskiej zdolności do transformacji w zwierzę, z tą różnicą, że szamani przechodzili ją podczas stanu ekstazy transowego (dalej jako SET).

¹⁸⁶ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 221.

¹⁸⁷ S. Grelewski, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, s. 98–99, cyt. za: K. Mazur, *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991, s. 77.

¹⁸⁸ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 105.

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 15.

¹⁹⁰ Na temat orła jako ptaka szamańskiego zob. np. W. Szyjewski, *Symbolika kruka: Między mitem a rzeczywistością*, Kraków 1991, s. 95–105.

¹⁹¹ F. Z. Weremiej, *Enklawa...*, s. 6. Transformacja w zwierzę to wprawdzie dobrze znany wątek szamański, ale szaman przemienia się w zwierzę w ciągu życia, w odmiennym stanie świadomości.

Ponadto niektórzy zwolennicy Ilji dokonali syntezy mesjanizmu religijnego z rewolucyjnym. Dorofiejuk widział w niebie żołnierzy Armii Czerwonej i uważał, że podczas ostatecznej bitwy pod Armagedonem staną po stronie sług prawdy¹⁹². Z kolei Iwaniuk był przekonany, że po zwycięstwie światowej rewolucji, „czyli po końcu świata, nastanie raj, a Wierszalin stanie się jego ośrodkiem i ośrodkiem nowego porządku”¹⁹³. O tym, że szczęście dla zwolenników Ilji miało czysto ziemski wymiar i było silnie zabarwione nostalgią za utraconymi czasami carskimi, świadczy też kult, jakim cieszyło się u nich dwoje ludzi, uważanych za ocalałego cara Mikołaja II i carycę¹⁹⁴.

13) *Eschatologizm czyli oczekiwanie na katastrofę, która przyspieszy zmianę*. Zarówno przedstawiciele Cerkwi, jak i zwolennicy Ilji interpretowali wydarzenia związane z „Grzybowszczyzną” w kategoriach apokaliptycznych; tyle tylko, że każda ze stron czyniła to na swój sposób. Wszyscy zainteresowani mieli wrażenie, że żyją w czasach ostatecznych, przed zbliżającym się końcem świata. O ile jednak dla psalmisty Bogdana Marczuka zwolennicy Ilji („sektanci”) byli stronnikami antychrysta, a ich postępowanie cechowała „niewytłumaczona „psychoza”¹⁹⁵, to dla Ilji i jego wyznawców, antychrysta uosabiała Cerkiew i wszystko, co się z nią wiązało. Sawicz, prawosławny proboszcz miejscowej parafii, miał o ruchu Ilji identyczne zdanie, jak marksistowscy badacze o szamanizmie¹⁹⁶; dla niego „dziełem głupoty i oszustwa”¹⁹⁷. Więcej nawet: był to „obłąd”¹⁹⁸.

Za przejaw eschatologizmu można też uznać wizje mistyczne członków ruchu, mające charakter apokaliptyczny. Jak apostoł Paweł został wzięty „do trzeciego nieba”¹⁹⁹, tak dusza Dorofiejuka została (na skrzydłach orła) zanesiona do czwartego nieba i przestąpiła bramy raju²⁰⁰. Tam też spotkał żołnierzy Armii Czerwonej, którzy, w jego przekonaniu, podczas ostatecznej bitwy pod Armagedonem „będą obrońcami prawdy”²⁰¹. Pod tym względem Dorofiejuk ma sławnego poprzednika w osobie angielskiego mistyka George’a Foxa (1624–

¹⁹² W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 16.

¹⁹³ Ibidem, s. 106.

¹⁹⁴ W. Pawluczuk, *Psychoza...*, s. 97

¹⁹⁵ Swoją relację Marczuk ztytułował *Nieojasnimij psichoz*. Por. W. Pawluczuk, *Sekta grzybowska*, s. 318, przyp. 12.

¹⁹⁶ Por.np. opinie I.M. Susłowa (*Szamaństwo i bór’ba s nim*, Moskawa 1931, s.111).

¹⁹⁷ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 65.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 67.

¹⁹⁹ 2 Kor 12,2.

²⁰⁰ W. Pawluczuk, *Wierszalin*, s. 14–15.

²⁰¹ Ibidem, s. 16.

91), założyciela ruchu kwaków, który w 1647 wszedł w 14-dniową ekstazę. W jej toku jego natura uległa transformacji. Po przejściu przez ocean ciemności i śmierci wszedł „do raju Boga” i znalazł się „w stanie Adama, w jakim znajdował się on przed upadkiem”²⁰².

14) *Milleryzm związany z początkiem 1000-letniego raju na ziemi.*

Mając na względzie to, co o ruchach millenarystycznych i mesjańskich pisali cytowani wyżej jego teoretycy, ruch proroka Ilji należy uznać za ruch mesjański o wyraźnym obliczu millenarystycznym.

Ponieważ W. Pawluczuk działalność Ilji odniósł do działających na innych kontynentach analogicznych ruchów millenarystycznych: amerykańskich szakerów oraz afrykańskich i azjatyckich ruchów natywistycznych²⁰³, to obecnie przyjrzymy się dwóm ruchom o charakterze szakerskim: francuskim konwulsjonistom oraz właśnie amerykańskim szakerom.

Jak bardzo umiarkowany charakter miał ruch proroka Ilji, widać wyraźnie, jeśli odniesie się go do epidemii mistycznej konwulsjonistów (fr. *grands secours*). Związane z nimi były najczęściej kobiety wywodzące się z kręgów janse nizmu. Terenem ich działania był w latach 1728–31 paryski cmentarz Saint-Médard, zwłaszcza okolice grobu diakona Franciszka Paryskiego (1690–1727), którego skrajna asceza doprowadziła do przedwczesnej śmierci. W dniu pogrzebu diakona (3 maja 1727) „na dziedzińcu kościoła Św. Medarda [...] jakiś chłopiec z uschniętą nogą zaczął biegać i tańczyć”²⁰⁴. Odtąd przy jego grobie zaczęli się gromadzić ludzie modlący się o wyleczenie z choroby i kalectwa²⁰⁵. Jak pisał Turner w swojej *Historii Opatrzności*, podobnie jak u pierwszych kwaków: „ciała i członki wielu z nich ogarniało straszne drżenie, brzuch podnosił się i nabrzmiwał, wrzeszczeli, ryczeli, wyli i darli się”²⁰⁶. Według opisu biskupa Grégoire’a: wpadali w „gwałtowne konwulsje, wykrzywiali całe ciało, tarzali się i skakali po ziemi, niespokojnie potrząsali [...] głową i wszystkimi kończynami, przez co mieli trudności z oddychaniem oraz przyspieszony i nieregularny puls”²⁰⁷.

²⁰² R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 153

²⁰³ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki...*, s. 232.

²⁰⁴ L. Pickett, *Encyklopedia zjawisk paranormalnych*, Warszawa 1993, s. 32.

²⁰⁵ J. Lhermitte, *True and false possession*, New York 1963, s. 62–63.

²⁰⁶ Cyt. za: R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 356.

²⁰⁷ E. Arberman, *Ecstasy or Religious Trance: In the Experience of the Ecstasies and from the Psychological Point of View*, t. 1, Uppsala 1963, s. 112. Tego typu doświadczenia w Indii uznano by za objaw przebudzenia energii jogicznej (skt. *śakti*; *kundalini*). Np. Ćidwilasananda (ur. 1955), po otrzymaniu od swego guru Muktanandy przekazu mocy (*śaktipata*), poczuła tak silne uderzenie energii, że chciała śpiewać, tańczyć, skakać i toczyć się po ziemi. Miała poczucie jedności z bóstwami, czuła nieograniczoną moc i, choć przez 2–3 dni obywatela się bez jedzenia, nie czuła głodu.

Jak stwierdził ze zdumieniem badający ich lekarz Dubourg, po wyjściu z SET nie odczuwali zmęczenia, mimo iż wcześniej ich ciała deptano, kopano, ściskano szczypcami, bito maczugami, cięto mieczami, kluto szpikulcami, a nawet na wiele godzin krzyżowano²⁰⁸. Inni autorzy podkreślali, że niektórzy konwulsjonści otrzymywali nawet 30 000 uderzeń w ciągu jednej nocy i nie oskarżali się na związane z tym dolegliwości²⁰⁹. Toczyli się w beczkach wyłożonych wewnątrz nożami, brzytwami i kawałkami stali i wychodzili z nich bez śladu ran²¹⁰. Do ich ascetycznych ćwiczeń należało np. – podobnie jak było to w przypadku niektórych szamanów – połykanie rozżarzonych węgli, kamyków, kawałków szkła, oraz obciążanie ciężarem własnego ciała ciał innych ekstazyków²¹¹. Widziano też kobiety chodzące w powietrzu²¹². Pewien prawnik codziennie przez dwie godziny czekał jak pies²¹³.

Zob. S. Durgananda, *To See the World Full of Saints: The History of Siddha Yoga as a Contemporary Movement* [w:] *Meditation Revolution: A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage*, D.R. Brooks et al [eds.], Delhi 2000, s. 66.

²⁰⁸ Zdarzyło się to w przypadku Étienne Thomasson. Także zakonnica Françoise była przez 3,5 godziny przybita do krzyża, a jej żebra przekłuto czymś, co przypominało włócznię. Dziewczyna imieniem Felicity przeżyła przebicie ciała 22 mieczami na raz. Inni wkładali sobie miecze do ust a nawet oczu. Wyjęte, nie pozostawiały po sobie śladu ran (R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 383–84). Z kolei na stopach Marguerite Bernard pojawiły się stygmaty. P. Dinzlbacher, *Asceza* [w:] *Heretycy: Panorama dziejów myśli kacerskiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*, A. Holl [red.], Gdynia 1997, s. 292.

²⁰⁹ R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 383–84.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 372.

²¹¹ Np. ciało pewnej 13-latki przygwożdżono do ziemi na kilka godzin 24-kilogramowym ciężarem, na którym siedział dorosły (*ibidem*, s. 383).

²¹² *Ibidem*, s. 377.

²¹³ Fakt, że niektórzy konwulsjonści w SET imitowali głosy zwierząt, niekoniecznie należy uznawać za dowód „demonicznego opętania”. W tym, że np. francuski zakonnik Antoine Gay „szczełał jak pies, wyl jak wilk i chrząkał jak świnia” (J. Lhermitte, *True...*, s. 103), można ujrzyć aktywizację pochodzącego od naszych zwierzęcych przodków głębokiego pokładu nieświadomości, który próbuje się okiełznać przez rytuał. Jan z Efezu w *Historii Kościoła* opisał przypadki „plagi szaleństwa”, która przez co najmniej kilka miesięcy roku 560 nawiedziła Amidę, a potem jeszcze kilka innych miast, w tym Edesę. Dotknięci tą przypadłością ludzie „szczełali jak psy, beczeli jak owce, cmokali jak hyeny; dzieci biegały oszalałe przez cmentarze i rzucały się na siebie, wrzeszcząc obscenicznie, gryzły się, wieszały głową w dół, krzyczały i zawodziły [...] nikt nie poznawał swego własnego domu” (S.A. Harvey, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley 1990, s. 64). O tym, że szczełanie w SET nie ograniczało się tylko do konwulsjonistów czy szakerów, pisał D. M. Wulff (*Psychologia religii: Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 87).

Dorośli konwulsjonści zachowywali się jak dzieci²¹⁴: bawili się lalkami i zabawkami. Dworzanin M. Fontaine codziennie o 9.00 i 15.00 wchodził w SET i wirował wokół swego ciała jak bąk przez godzinę lub dwie, czytając jednocześnie kolejny fragment 8-tomowego dzieła Quesnela *Uwagi etyczne na temat Nowego Testamentu*²¹⁵. Niektórzy konwulsjonści mówili po arabsku i w innych językach, których się nigdy nie uczyli. Kierując się zapachem, czytali teksty z opaskami na oczach²¹⁶.

Większość konwulsjonistów zajmowała się natychmiastowym leczeniem (niejaka Wirginia czyniła to na sposób szamański, liżąc rany)²¹⁷. Niektórzy, bardziej radykalnie nastawieni, odrzucali uczestnictwo w kościelnych nabożeństwach i sakramenty. Dla większości osób wchodzących w trans, SET był jednak darem religijnym. Stąd na początku robili znak krzyża, modlili się i recytowali psalmy. Dlatego też zazwyczaj sceptycznie nastawiony Knox nie uznał wyżej wymienionych zjawisk (jak czynili to inni) za zwykłe oszustwo, ale dopatrywał się w nim przejawów duchowości chrześcijańskiej²¹⁸.

Amerykańskim przejawem szakeryzmu był chrześcijański ruch Zjednoczonego Stowarzyszenia Wierzących w Powtórne Przyjście Chrystusa, który pojawił się w XVIII w. w New Lebanon w stanie Nowy Jork, a stamtąd rozprzestrzenił się na stany Ohio, Kentucky i Indiana. Za założycielkę tego ruchu uznaje się była kwakierkę Ann Lee (1736–84). Szakerzy – podobnie jak zwolennicy proroka Ilji – byli prześladowani przez zwolenników tradycyjnego chrześcijaństwa. O ile jednak zwolenników proroka Ilji tylko bito, to szakerów także więziono i przeganiano z miasta do miasta. Oskarżano ich też o różne wymyślane „zbrodnie”, jak nudyzm, rozpusta czy bycie „największymi wrogami Ameryki”²¹⁹.

²¹⁴ Infantylnizm, który cechował też kwaków oraz niektórych mistyków hinduskich, P. Mack tłumaczyła „donośnymi, niepowstrzymanymi, mimowolnymi ruchami niemowlęcia, ponieważ Przyjaciele przedstawiali doświadczenie zbawienia jako błogość dziecięctwa, duszy jedzącej lub ssącej słowo boże, albo duszy jako nasienia, tulącej się do macierzyńskich skrzydeł Boga i puszczającej po nimi pędy” (P. Mack, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley 1992, s. 153).

²¹⁵ R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 380–381.

²¹⁶ *Ibidem*, s. 372.

²¹⁷ Katolicki autor pisał o „tzw. cudownych uzdrowieniach z wrzodów, paraliżu i raka” (J. Lhermitte, *True...*, s. 63). W tych i innych wydarzeniach związanych z konwulsjonistami – powołując się na relację naocznego świadka, ks. Béchetana de la Motte, piszącego o „diabolicznych demonstracjach” i podkreślającego szaleństwo uczestników – dopatrywał się „działania diabła” (*ibidem*, 64). Konwulsjonistów uznał za „autentycznie szalonych” (ang. *literally mad*) (*ibidem*, s. 69).

²¹⁸ R. A. Knox, *Enthusiasm...*, s. 385–386.

²¹⁹ T. Merton, *Mistycy i mistrzowie zenu*, Poznań 2003, s. 211.

Poza szakeryzmem Ann Lee i współpracowników w USA pewną rolę odegrał amerykański szakeryzm tubylczy, którego członkowie tworzyli Indiański Kościół szakerski. Ten tubylczo-katolicki ruch synkretyczny, założony w wyniku wizji przez Johna Slocuma (1838/42–1896/98) z plemienia Squaxin²²⁰, łączył elementy szamańskiego uzdrawiania, religii pejotlu, ruchu me-sjańskiego, tańca transowego i obrzędowości katolickiej. Slocuma, podobnie jak wielu założycieli i reformatorów religii, początkowo uważano za szaleńca. Ponieważ zamiast w języku tubylczym, zaczął mówić po angielsku, jego ojciec go nie zrozumiał i „myślał, że zwariował”²²¹. Również sąsiedzi „nie wierzyli mu. Myśleli, że postradał zmysły, ponieważ przez cały czas mówił o Bogu i grzechu”²²². Jego zwolennicy powoływali się na *Biblię*, przede wszystkim na sławny *Psalms 150*, nakazujący wychwalać Boga tańcem, oraz grą na trąbach, harfie, cytrze, fletach, czynelach i innych instrumentach, umożliwiających wejście w SET²²³. Wielu zwolenników Slocuma dysponowało zdolnościami jasnowidzenia (odnajdywali ukryte przedmioty i widzieli dusze innych) i prekognitywnymi czyli typowymi zdolnościami szamańskimi. Ponadto leczyli przez nałożenie rąk²²⁴. Przy wejściu w trans szakerzy Slocuma stosowali różnorakie techniki: stąpanie, skomplikowane ruchy ramion (wraz z klaskaniem w dłonie i kołysaniem uniesionymi nad głową rękoma), czemu towarzyszył dźwięk dzwonek²²⁵. Poza odpowiednimi ruchami wchodząc w SET śpiewali pieśni albo niskimi tonami swego rodzaju mantry np. „Hai, hai, hai, ho, ho, hai, hai”²²⁶, uderzając przy tym w duże ręczne dzwonki, krzycząc i jęcząc²²⁷. Szakerzy – podobnie jak bachantki – mieli przy wchodzeniu w SET głowę odrzuconą do tyłu. Sarah E. Ober, która obserwowała ich w 1910, zauważyła ich podobieństwo do wirujących derwiszów²²⁸. Jedna z obserwowanych przez nią kobiet, która przez godzinę wirowała wokół jednego z kandydatów na szakera, w tym czasie ani razu nie poruszyła rękami, ani powiekami; w końcu ich wir stał

²²⁰ J. Slocum któregoś ranka w 1881 ciężko zachorował, zapadł w śpiączkę i myślano, że zmarł. Czynność tę przypisywano działalności „złych” szamanów. Jego bracia pojechali po trumnę, jednak zanim wrócili, wieczorem nagle się przebudził i obwieścił, iż wydawało mu się, że umarł. Znalazł się w niebie, ale otrzymał polecenie powrotu na ziemię i nauczania drogi do nowego życia i do nieba (J. Mooney, *The Ghost Dance*, North Dighton 1996, s. 113–14).

²²¹ H.G. Barnett, *Indian Shakers: A messianic cult of the Pacific Northwest*, Carbondale 1957, s. 24.

²²² Ibidem, s. 27.

²²³ Ibidem, s. 148.

²²⁴ Ibidem, s. 151, 166.

²²⁵ Ibidem, s. 222–24, 253, 270.

²²⁶ Ibidem, s. 263.

²²⁷ Ibidem, s. 266, 272.

²²⁸ Ibidem, s. 260.

się tak szybki, że nie była w stanie odróżnić siebie od tańczących postaci. Trans kończyło osunięcie się z wyczerpania na ziemię²²⁹, co również cechuje niektórych szamanów.

²²⁹ Ibidem, s. 275. Więcej informacji na temat szkeryzmu i innych ruchów ekstatyczno-transowych znaleźć można w mojej książce *Szeleństwo w religiach świata* (przygotowywana do druku).

Maciej Krzywosz

WŁADZA I NADPRZYRODZONE. STRATEGIE WŁADZY W STOSUNKU DO MARIOFANII¹ ZABŁUDOWSKIEJ

Wstęp

Inspiracje, które ogólnie można wiązać z osobą Profesora Włodzimierza Pawluczuka, pochodzą najczęściej z dwóch źródeł. Pierwszym z nich są powszechnie znane jego książki i artykuły, drugim, wcale nie mniej ważnym – różnorakie rozmowy czy dyskusje. Właśnie w czasie jednej z takich rozmów dowiedziałem się o wydarzeniach, które miały miejsce na Podlaskiej ziemi prawie czterdzieści lat temu. Wydarzeniach, w których prof. Włodzimierz Pawluczuk, jak tysiące Podlasian wziął aktywny udział, a o których dzisiaj prawie nikt nie pamięta. Mam tu na myśli zdarzenia potocznie wtedy określane jako „cud zabłudowski” i które od paru lat są obiektem moich intensywnych badań.

W niniejszym artykule chcę przedstawić i przeanalizować wypadki, które miały miejsce w roku 1965 w Zabłudowie, a mianowicie: prywatne objawienie maryjne i przyjęte w stosunku do niego różne sposoby postępowania władz świeckich. Celem mego tekstu jest przyjrzenie się tym działaniom, a także wykrycie kryjących się za nimi reguł i sposobów myślenia o religii.

1. Przebieg zdarzeń

Interesujące nas wydarzenia miały miejsce w Zabłudowie, małej miejscowości położonej około 18 km w kierunku południowo-wschodnim od Białegostoku. Zabłudów liczył w roku 1965 około 1500 mieszkańców (dziś 1700), za to aż 312 krów i 1017 świń². Ponadto architektura Zabłudowa składająca się

¹ Termin „mariofania” jest neologizmem utworzonym na podobieństwo terminów „teofania”, czyli objawienia się Boga, lub Eliadowskiej „hierofanii”, czyli przejawiania się świętości. Termin ten, tj. „mariofania”, nie występuje powszechnie w polskiej literaturze przedmiotu. Jedynymi znanymi mi pozycjami, z których zresztą przejąłem to słowo, są książki: W. Tabaczyński, *Geneza Mariofanii z Lourdes w świetle źródeł historycznych*, Warszawa 1984 oraz J. Boufflet, P. Boutry, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa 2000.

² Zob. J. Ambroziewicz, *Apokalipsa*, Warszawa 1968, s. 160.

głównie z zabudowań przypominających wiejskie zagrody, sprawia, iż właściwie mamy do czynienia z dużą wsią, a nie miastem. Władze próbowały w roku 1961 pozbawić Zabłudów praw miejskich, jednak mieszkańcom udało się obronić formalnie miejski charakter ich miejscowości. Na pewno przyczyniło się do tego historyczne znaczenie tej prawie zapomnianej dziś przez wszystkich miejscowości. Wspomnę tylko, iż to w Zabłudowie w 1568 wydrukowano *Ewangelię* w języku staro-cerkiewno-słowiańskim, a w XVII wieku gościło tu wiele synodów kalwińskich. Ponadto miasto posiadało jedną z najpiękniejszych modrzewiowych synagog w Polsce spaloną przez Niemców w roku 1941. Po II wojnie światowej nastąpiła ruralizacja Zabłudowa, a on sam stał się miejscowością satelicką w stosunku do Białegostoku.

Mariofania zabłudowska rozpoczęła się 13 maja 1965 roku na łące nieopodal miasteczka, kiedy to w godzinach wieczornych katolickiej dziewczynce, dwunastoletniej Jadwidze Jakubowskiej, objawiła się Matka Boska. Wezwała ludzi do modlitwy i nawrócenia, a samej Jadwidze obiecała, iż jej niedomagająca matka wyzdrowieje. Rodzice z początku nie dali wiary słowom dziewczynki, ale następnego dnia mama Jadwigi Maria Jakubowska poczuła się lepiej i jako pierwsza uwierzyła w objawienie swojej córki. Dość szybko pocztą pantoflową wieść o objawieniu rozniosła się pośród zabłudowian i okolicznych mieszkańców.

Kolejne objawienie miało miejsce tydzień później, 20 maja. Matka Boska ponowiła swe wezwanie do nawrócenia i zapowiedziała, iż ukaże się w niedzielę 23 maja. Tego dnia na łące zgromadziło się około pięćdziesięciu osób. Ludzie śpiewali pieśni maryjne, odmawiali różaniec, modlili się. Matka Boża po raz kolejny objawiła się Jadwidze Jakubowskiej i obiecała, że pojawi się za tydzień, 30 maja. Innym osobom obecnym na łące nie było dane zobaczyć osobiście Matki Bożej, za to wyraźnie czuły jej obecność, a poza tym były świadkami „cudu wirującego słońca”, często opisywanego w konfesyjnej czy sensacyjnej literaturze poświęconej mariofanom.

Jeżeli uczestnicy tego zgromadzenia doświadczyli czegoś takiego, to jest rzeczą oczywistą, że uznali objawienie Jadwigi za prawdziwe, a informacje o całym zdarzeniu zaczęły w sposób niezwykle szybki rozchodzić się nie tylko wśród okolicznej ludności. Wieści o cudzie szybko przekroczyły granice województwa i zgodnie z logiką tego typu opowieści, powtarzanej z ust do ust, zaczęły przekształcać się w mit o obłożnie chorej matce, jej „świętej córce” i cudownym uzdrowieniu, a zwykła łąka stała się miejscem niezwykłym, odwiedzanym przez ludzi wierzących i ciekawskich. Mimo że w tym czasie (maj 1965 r.) w prasie nie pojawiły się żadne informacje na temat wydarzeń w Zabłudowie, większość mieszkańców białostockizny z niecierpliwością oczekiwała niedzieli 30 maja. Lokalne władze partyjne i państwowe także z niecier-

pliwością oczekiwały tego dnia, ale z zupełnie innego powodu, albowiem na ten dzień zaplanowano wybory do Sejmu i Rad Narodowych. Wybory w PRL miały na celu przede wszystkim zademonstrowanie jedności i poparcia społeczeństwa dla rządzących, a więc pełniły głównie funkcje propagandową. Z tego też względu zapowiedź objawienia się Matki Boskiej w dniu wyborów musiała w zaniepokoić lokalne władze, o czym mogą świadczyć częste narady w Komitecie Wojewódzkim Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej poświęcone temu zagadnieniu³.

Nadszedł w końcu 30 maja – dzień zapowiadanego objawienia i wyborów. Do Zabłudowa na spotkanie z Matką Boską zmierzało tysiące ludzi. Władze starały się nie dopuszczać pielgrzymów do miasta, organizując liczne blokady na drogach i instalując w samym Zabłudowie specjalny sztab operacyjny, prawdopodobnie składający się z wysokich oficerów Służby Bezpieczeństwa. Osoby związane z establishmentem władzy, np. szeregowi członkowie PZPR, które pragnęły z różnych względów (najczęściej badawczych) dostać się do miasteczka, gdy tylko docierały na miejsce, otrzymywały polecenie od władz bezpieczeństwa natychmiastowego opuszczenia Zabłudowa. Taki los spotkał i Włodzimierza Pawluczuka, który jako dziennikarz miejscowej prasy „zameldował” się na posterunku MO w Zabłudowie z prośbą o pomoc w wypełnieniu swoich obowiązków. Władze jednak uznały, iż obecność prasy jest niepożądana i postanowiły Profesora odesłać do Białegostoku, ten jednak wymknął się milicjantowi, wmieszał się w tłum i w samym Zabłudowie oczekiwał na dalszy rozwój wypadków.

Wszystkie wyżej wymienione utrudnienia władz na niewiele się zdały, albowiem ludzie obchodzili blokady, zdążając na miejsce poprzez łąki, lasy i pola. Po południu na łące skupiło się kilka tysięcy osób, z których część się modliła i śpiewała pieśni religijne, a inni byli zwykłymi gapiami. Obok skoncentrowano znaczne oddziały milicji przeznaczonej do pacyfikowania tego typu zgromadzeń. Około godziny osiemnastej doszło do bezpośredniego starcia sił MO z ludnością cywilną. Powodem byli prawdopodobnie naciągający pielgrzymi, którzy za wszelką cenę chcieli dostać się na łąkę. Milicjanci użyli do rozpędzenia tłumu pałek, petard, gazów łzawiących. Padły też strzały. Ludność nie pozostała dłużna, niszcząc kamieniami milicyjne samochody, odrzucając petardy itd.

Na łące znalazła się też dziewczynka wraz z matką, a później dołączył ojciec, któremu milicja kazała zabrać Jadwigę z powrotem do domu. Matka Boska dotrzymała słowa i objawiła się po raz czwarty i ostatni. Tak jak poprzed-

³ Informacja uzyskana od Profesora Włodzimierza Pawluczuka.

nio, zaszczytu zobaczenia Bożej Rodzicielki dostąpiła tylko Jadwiga. Nie było też żadnego cudu związanego ze zjawiskami atmosferycznymi.

Można jednak postawić tezę, iż starcie z oddziałami ZOMO, atmosfera czegoś niecodziennego i niezwykłego, a także wszelkie mechanizmy związane z psychologią tłumu sprawiły, że sam fakt zwycięstwa nad znacznymi siłami milicji został ujęty w ramy symboliczne (obrona Świętej Paniarki przed bezbożnym komunizmem) i potraktowany jako cud, do którego dodano otoczkę niecodziennych zdarzeń.

W każdym bądź razie, w czerwcu i lipcu do Zabłudowa ciągle przybywali pielgrzymi z Podlasia, a także z bardziej oddalonych miejsc naszego kraju. Sława Zabłudowa nie tylko nie gasła, ale wręcz przeciwnie, szybko się rozwijała. Krążyły powszechnie wiadomości o cudownych uzdrowieniach, które przyciągały chorych i nieszczęśliwych. Pojawiały się pieśni i wiersze opisujące przebieg zdarzeń. Wierni wybudowali na łące kapliczkę, przy której modlili się i śpiewali pieśni. Zaczęto wieszać na niej wota w postaci świec, różańców, medalików i pieniędzy. Ludzie, którzy doznali uzdrowienia, zostawiali swoje bandaże i opatrunki. Zgodnie z logiką objawień maryjnych wykopano dół, w którym znajdowała się woda i który powszechnie traktowano jako źródło. Informacje o cudach kolportowano szeroko po całej Polsce, w tym także przez polskie rozgłośnie nadające z Zachodu np. Wolną Europę, przyciągając tłumy wiernych i zwykłych ciekawskich.

Na miejscu objawienia pojawiła się także symbolika prawosławna. Nie ma w tym nic dziwnego, albowiem Zabłudów leży na terenie pogranicza katolicko-prawosławnego. Potwierdza to mapka zamieszczona w książce Dostojnego Jubilata *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, opracowana na podstawie badań językoznawczych, z której wynika, że Zabłudów znajduje się na obszarze zasiedlenia katolicko-prawosławnych wsi mieszanych⁴. Sytuacja ta sprawiła, iż w czasie mariofanii zabłudowskiej ujawniły się pewne fenomeny charakterystyczne dla funkcjonowania religii na pograniczach⁵.

Jednak fakt, iż Matka Boska od 30 maja nie ukazała się ponownie, a ponadto działania władz sprawiły, że po paru miesiącach ruch pielgrzymkowy ustał, a Zabłudów znowu stał się sennym, prawie wiejskim podlaskim miasteczkiem. Dziś na miejscu wydarzeń sprzed 39 lat znajduje się szklana kapliczka z figurką Matki Bożej i drobne wota.

⁴ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 131.

⁵ Zagadnieniu stosunku ludności prawosławnej do objawienia katolickiej dziewczynki poświęciłem tekst *Religijność ludowa na pograniczu katolicko-prawosławnym w perspektywie prywatnego objawienia maryjnego*, który ukazał się w „Pogranicze. Studia społeczne” t. XI, 2003, s. 107–114.

2. Propagandowe działania władz

Współczesny człowiek chcący uzyskać informacje na temat wydarzeń zaśludowskich, sięgnąłby najprawdopodobniej na początku po ówczesną prasę. I srodze by się zawiódł, albowiem prasa i lokalna, i ogólnopolska prawie o nich nie pisała. W maju dominowały relacje o spotkaniach przedwyborczych i tzw. kampanii do Sejmu PRL, a w czerwcu oceniano wyniki wyborów jako przejaw poparcia społeczeństwa dla władz. Nie był to oczywiście przypadek, albowiem środki masowego przekazu w tym okresie nie były wolne, a ich główną funkcją były działania propagandowe. Jeśli zachodziły jakiegokolwiek fakty kłopotliwe dla władz, lub takie które nie powinny mieć miejsca w kraju socjalistycznym, to tak długo, jak można było o tym milczeć, władze milczały. Początkowo wydarzenia w Zabłudowie miały lokalny charakter i dotyczyły wyłącznie Podlasia. Nie było przy nich zagranicznych dziennikarzy czy turystów, a więc władza mogła zastosować najdoskonalszą propagandową strategię, czyli milczenie.

Opowieści o wypadkach z 30 maja – przegranej bitwie ZOMO z wiernymi, użyciu gazów łzawiących i broni palnej, porozbijanych radiowozach, a także plotki o milicjancie, któremu petarda urwała rękę, gdy ten rzucił ją w stronę Matki Boskiej, czy wręcz o użyciu przez władze czołgów, krążyły wtedy po całej Polsce, a nawet były podawane przez zagraniczne polskie rozgłośnie. Wszystko to sprawiło, że nie można było dalej milczeć i trzeba było wydarzenia zaśludowskie poddać pewnej interpretacji.

Pierwsza wzmianka prasowa pojawia się dopiero trzy tygodnie po ostatnim objawieniu, to jest 19 czerwca, w „Gazecie Białostockiej” – organie Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Był to duży, nie podpisany artykuł zamieszczony na trzeciej stronie wydania sobotnio-niedzielnego (czyli o największym nakładzie), a zatytułowany *Tak rodzą się mity*. Struktura tego tekstu jest charakterystyczna dla tego typu artykułów i składa się z następujących elementów:

- głosu zaniepokojonej opinii publicznej,
- przedstawienia zdarzeń,
- ich interpretacji,
- apelu do społeczeństwa.

Ad a). W tej części artykułu dziennikarz przytacza fragmenty trzech listów, które redakcja „Gazety Białostockiej” otrzymała od zaniepokojonych czytelników, a dotyczących, jak to określa autor, „rzekomego cudu w Zabłudowie”. Czy listy te naprawdę zostały napisane i wysłane, czy może sam redaktor je stworzył, w tym momencie nas nie interesuje, albowiem wszystkie takie teksty traktuję *en block* jako głos władzy.

W pierwszym liście Stanisław L. ma żal do gazety, iż nie napisała, że w Zabłudowie nic nie ma (jeśli chodzi o cud), a więc ludzie jeżdżą tam na próżno.

W drugim, podpisanym „lekarz” autor jest oburzony warunkami higienicznymi panującymi na łące w Zabłudowie, gdzie miało miejsce objawienie. Nadawca podkreśla, iż jest człowiekiem wierzącym i praktykującym, ale w cud nie wierzy. Przedmiotem jego troski jest jedynie zdrowie przebywających tam pielgrzymów. Zauważa, iż „piją oni tę brudną wodę, myją nią rany. Toż to jest pewne źródło epidemii, a nie uzdrowień, czemu na to nikt nie reaguje z władzami kościelnymi włącznie”⁶. Ciekawe, że podana w tym liście argumentacja sanitarna została przyjęta później przez władzę w jej działaniach bezpośrednich przeciwko „zabłudowskiemu cudowi”.

Autor trzeciego listu nie prosił o pomoc gazety w ustalenie czy cud był, czy nie, nie apeluje też do władz o działanie zaniepokojony stanem zdrowia pielgrzymów; adresatem jego listu są władze kościelne, które jego zdaniem nic nie robią by przerwać to „widowisko”. „Czyżby księża nie widzieli szkody, jaką przynosi to kościołowi”⁷ – pyta retorycznie autor.

Te trzy zacytowane w artykule listy, pełniące rolę głosu zaniepokojonej opinii publicznej, kierują dalszym tokiem artykułu *Tak rodzą się mity*, będącym rozwinięciem zawartych w nich tez, ale ponadto wyznaczają wątki całej późniejszej propagandy.

Ad b) i c). Co do głównego problemu: czy był cud, czy nie, a jeśli nie, to co w takim razie zaszło w Zabłudowie, artykuł przedstawia własne wyjaśnienie zaistniałych zdarzeń, czyli zgodnie z tytułem – „rodzenia się mitu”. Główny problem, zdaniem autora, polegał na tym, iż rodzice Jadwigi nie znają psychiki dojrzewającego dziecka, albowiem urojenia dziewczynki wzięli za prawdę, zamiast zwyczajnie jej wyjaśnić, że posiada bujną wyobraźnię. Co gorsza, sąsiedzi też dali wiarę wypowiedziom Jadwigi i na łące zaczęli zjawiać się ciekawscy utrzymujący, iż i oni widzieli cud na własne oczy. Jeżeli jednak na miejscu cudu nie ma właściwie nic cudownego i większość ludzi niczego szczególnego w Zabłudowie nie doświadcza, to w jaki sposób stał się on wydarzeniem tak popularnym i dlaczego sława o nim znacznie przekroczyła granice powiatu i województwa. Autor twierdzi, iż odwiedzający Zabłudów pielgrzymi niedoświadczający na łące niczego szczególnego, nie mogą po powrocie do domu przyznać się, że ich podróż była bezowocna. Wymyślają więc i powtarzają fantastyczne opowieści o zabłudowskim cudzie. I to jest cały mechanizm propagowania zabłudowskiego objawienia.

⁶ *Tak rodzą się mity*, „Gazeta Białostocka” 19–20 czerwca 1965, nr 144 (4314).

⁷ *Ibidem*.

Wątek sanitarny artykułu rozpoczyna się od informacji o „cudownych uzdrowieniach”. Według autora nic takiego nie miało miejsca. Przypadek Marii Jakubowskiej utrzymującej, iż po objawieniu poprawił się stan jej zdrowia, nie jest wiarygodny, albowiem nie była ona wcześniej obłożnie chora, jak utrzymuje, i nie była leczona szpitalnie. Zabłudowski cud nie tylko nikomu nie pomógł, ale wręcz przeciwnie niektórym już zaszkodził. Pojawiły się bowiem przypadki ostrych zachorowań związanych z piciem „cudownej wody” z bajorka, które utworzyła deszczówka i smarowaniem ran błotem ze słynnej łąki.

Ad d). Cały tekst zakończony jest krótkimi konstatacjami i apelem autora. Przede wszystkim spodziewa się on, iż wcześniej czy później nastąpi kres ludzkiej naiwności i „cudowne zjawisko” ulegnie zapomnieniu. Niestety, sam fakt pojawienia się tego typu wydarzenia jest dowodem na to, iż wśród części naszego społeczeństwa pokutuje jeszcze łatwowierność i zacofanie. Walkę z tymi zjawiskami powinien podjąć „każdy kto chce należeć do światłej i rozsądnej części naszego społeczeństwa, niezależnie od osobistego stosunku do religii i wiary”⁸.

Artykuł z 19 czerwca nie zamknął problematyki zabłudowskiej na łamach lokalnej prasy. Tydzień później, a mianowicie 26 czerwca, w tej samej gazecie ukazał się kolejny tekst, kontynuujący wątek sanitarny z poprzedniego artykułu i będący wstępem do realnych działań represyjnych, które nastąpiły w lipcu. Artykuł został zatytułowany *Jeszcze o zabłudowskim cudzie. Groźba dla ludzkiego zdrowia* i tak jak poprzedni, nie został podpisany, czy nawet sygnowany. Struktura tego tekstu jest podobna do poprzedniego, albowiem rozpoczyna się od zreferowania listów, które dotarły do Redakcji po poprzednim artykule. Oczywiście były to głosy poparcia, ale ponadto kładły one większy nacisk na sanitarny aspekt wydarzeń zabłudowskich, o którym w poprzednim artykule tylko napomknięto. Tak więc ten tekst postanowiono poświęcić wyłącznie tej kwestii.

Tym razem zacytowano dwa bardzo sugestywne i zdecydowane listy. W pierwszym z nich Stanisława K. pyta Redakcję: „czemu nie napisaliście o »cudownej« wodzie. Sama byłam świadkiem jak starszy człowiek zerwał bandaż z oka i mył je tymi brudami. Inni biorą to błoto (trudno nazwać to wodą) do picia. Nie znam się na tym, ale pewna jestem, że zamiast wyzdrowieć, można po tej wodzie na dobre się rozchorować”⁹. W drugim domagano się już zakazania przez władze sanitarne korzystania z „cudownej wody”. Zaniepokojona tymi sygnałami Redakcja postanowiła zwrócić się do białostockich na-

⁸ Ibidem.

⁹ *Jeszcze o zabłudowskim „cudzie”. Groźba dla ludzkiego zdrowia*, „Gazeta Białostocka” 26–27 czerwca 1965, nr 150 (4320).

ukowców (pracowników Akademii Medycznej) i władz sanitarnych o wyjaśnienia. Zbiór wypowiedzi rozpoczynają uwagi dr Mariana Poznańskiego, wojewódzkiego inspektora sanitarno-epidemiologicznego, odnoszące się do „cudownego źródła”. Okazało się, iż białostocki sanepid już wcześniej był alarmowany przez różnych ludzi o przypadkach picia, czy przemywania ran wodą z zabłudowskiej łąki, a ponadto dokonał badań bakteriologicznych tejże wody. Wynikło z nich, iż jej skład niewiele odbiega od zawartości zwykłych ścieków. Wystąpienie inspektora sanepidu, który zdaje sobie sprawę z nieskuteczności interwencji przyjmujących formy zakazu, kończy apel do rozsądnych ludzi, by wyjaśniali innym szkodliwość wiary w „cudowną moc” brudnej cieczy.

Autorzy następnych wypowiedzi są coraz bardziej zaniepokojeni sytuacją epidemiologiczną w Zabłudowie i dlatego też nie ograniczają się już wyłącznie do apeli. Profesor med. S. Legeżyński mówi o zagrożeniu ludzkiego życia i przypomina o konieczności zwrócenia się do lekarza osób, które próbowały się leczyć „zabłudowską wodą”, a ponadto proponuje stosowanie szczepionek surowicowych nawet tylko w przypadkach podejrzenia o zakażenie. Profesor L. Komczyński nie wspomina wyłącznie o zagrożeniu ludzkiego życia, ale pisze wręcz o grożącej epidemii i konieczności podjęcia działań przez władze sanitarne. Zgadza się z nim dr P. Boroń, kierownik Kliniki Chorób Zakaźnych AM, który stwierdza, że jeśli dojdzie do epidemii, to będzie ona trudna do opanowania.

Następnie autor artykułu przechodzi do innego zagrożenia dla zdrowia odwiedzających Zabłudów pielgrzymów, a mianowicie stanu ich wzroku. Otóż okazało się, iż przychodnia okulistyka w Białymstoku zanotowała już kilkanaście przypadków choroby oczu na skutek wpatrywania się w słońce pod Zabłudowem. Pracownik tej poradni dr Olbomska stwierdziła, że długotrwałe wpatrywanie się w słońce powoduje nie tylko urojenia wzrokowe, czyli tzw. cudowne wizje, ale ponadto wywołuje schorzenie wzroku, które nie zawsze się cofa.

Ostatnia część tekstu zawiera głos Redakcji, która po raz kolejny ostrzega czytelników przed wyjazdem do Zabłudowa. Już nawet nie dlatego, że nie ma tam żadnego cudu i wyjazd jest zwykłą stratą czasu i pieniędzy, ale z powodu grożącego zakażenia mogącego skończyć się nawet śmiercią. Ponadto Redakcja zdecydowanie poparła głosy czytelników i zwróciła się do władz sanitarnych o podjęcie energicznych kroków w celu ochrony zdrowia społeczeństwa.

Na energiczne działania władz sanitarnych nie trzeba było długo czekać. Już następnego dnia w „Gazecie Białostockiej” ukazało się *Ostrzeżenie Woj. Inspektora Sanitarnego*, dotyczące wody z „cudownego dołka” w Zabłudowie. Stwierdzono w nim, iż „woda ta wykazała wyjątkowe silne zanieczyszczenie. Wstanie obecnym nie nadaje się do picia nawet po przegotowaniu. Zawiera ona

duże ilości zarazków świadczących o przesączeniu się do niej wydaliny ludzkiej i zwierzęcych. Skład bakteryjny badanej wody wykazuje zanieczyszczenia stopnia ścieków¹⁰, zaś całe *Ostrzeżenie* zakończono przestrogą, że używanie jej naraża na ciężkie zachorowania, w tym śmiertelne.

Dotychczas omawiane artykuły miały charakter tekstów albo odredakcyjnych, w których to dziennikarze zaniepokojeni głosami czytelników postanowili wyjaśnić ludziom, czym naprawdę jest objawienie w Zabłudowie, przyjmując przy tym pozycje mentorskie, albo były oficjalnym ostrzeżeniem sanepidu. Jednak tekst, który ukazał się w „Gazecie Białostockiej” 29 czerwca jest zupełnie inny, przynajmniej jeśli chodzi o formę. Po pierwsze jest podpisany, a po drugie jego autor osobiście udał się w niedzielę 27 czerwca do Zabłudowa. Wynikiem tej wycieczki, przyszłego autora *Konopielki* Edwarda Redlińskiego, był krótki reportaż zatytułowany *Zabłudowskie cuda*. Redliński w swym tekście przede wszystkim stara się przedstawić zachowania zwykłych ludzi zdążających jak i przebywających w samym Zabłudowie. Treść reportażu jest jakby ilustracją tez zawartych we wcześniejszych artykułach „Gazety Białostockiej”. Nie ma już mowy o „cudownym dołku”, jak eufemistycznie wypowiadał się inspektor sanitarny, ale o „jamie z kałużą”. Padają słowa o fanatyzmie, naiwności i łatwowierności. Ciekawe za to są opisy zachowań samych pielgrzymów i osób odwiedzających miejsce objawienia np.

„– *Widzicie, taki żółty płomień?* – Trzydziestoletni mężczyzna wskazywał palcem na krzyż.

– *Widzimy* – odpowiadał niepewnie chór.

– *O, teraz zrobił się trójkąt* – ciągnął mężczyzna.

– *Tak, tak. Żółty.*

– *Jaki tam żółty* – na to on – *niebieski!*

– *Tak, widzimy* – zgadzali się skwapliwie ludzie.

Mężczyzna wziął się pod boki i kiwając z politowaniem głową, powiedział:

– *To ja wam powiem, że nic nie widzicie, bo ja nic nie widziałem. A wy powtarzacie jak papugi...*”¹¹.

Cztery dni później, w poniedziałek 12 lipca, ukazał się kolejny komunikat Państwowego Inspektoratu Sanitarnego, w którym po raz kolejny ostrzeżono przed używaniem wody z „cudownego dołka”, a ponadto wprowadzono obowiązek szczepień ochronnych ludności zamieszkałej w Zabłudowie i zalecano je osobom przybywającym z zewnątrz¹².

¹⁰ *Ostrzeżenie Woj. Inspektora Sanitarnego*, „Gazeta Białostocka” 28 czerwca 1965, nr 151 (4321).

¹¹ E. Redliński, *Zabłudowskie „cuda”*, „Gazeta Białostocka” 29 czerwca 1965, nr 152 (4322).

¹² „Gazeta Białostocka” 12 lipca, nr 163 (4333).

Ostatni tekst dotyczący cudu w Zabłudowie, ukazał się 24–25 lipca w sobotnio-niedzielnym wydaniu „Gazety Białostockiej”. Został on zatytułowany *Zabłudowskie refleksje*, a podpisany pseudonimem WIT. Artykuł ten w zamierzeniu Redakcji miał stanowić podsumowanie zabłudowskich wydarzeń. Stałą frazą, od której cały tekst się zaczyna i która w artykule pojawia się parę razy rozpoczynając nową myśl jest wyrażenie: „A więc po cudzie”¹³. Poza tezami zawartymi we wcześniejszych tekstach i słownictwem typu: „ciemnogród, rozhistoryzowany i warcholski element” pojawiły się zarzuty w stosunku do zwykłych gapiów przybywających do Zabłudowa o to, iż stanowili parawan i widownię dla fanatyków, którzy: „chcieliby stworzyć nietolerancyjną sektę, zwalczającą każdego, kto ma odmienne poglądy”¹⁴. Podkreślono ofiarną walkę personelu służby zdrowia z rozprzestrzeniającą się epidemią. Przeciwstawiono loty kosmiczne, mózgi elektronowe, chirurga dokonującego skomplikowanej operacji serca, „cudowi” w Zabłudowie, ludziom pijącym brudną wodę i smarujących sobie rany błotnistą mazią. Zaatakowano także przeciwników władzy ludowej, którzy: „przy dopingu »Wolnej Europy« na marginesie »zabłudowskich cudów« wszczęli wrzawę na temat rzekomego dławienia religii, wolności wyznania itp.”¹⁵.

Wydarzeniom zabłudowskim zostały też poświęcone dwa teksty w tygodnikach o zasięgu ogólnopolskim, których obszar zainteresowań częściowo dotyczył kwestii zabłudowskich. Pierwszym z nich były „Argumenty” Pismo Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli, które w numerze 27. z 4 lipca 1965 roku zamieściło artykuł *Cud w lasce milczenia* autorstwa Wiesława Rusteckiego i Andrzeja Wieluńskiego poświęcony objawieniu w Zabłudowie¹⁶. Dziennikarze nie kryjąc swego ateistycznego stosunku do zabłudowskich wydarzeń, podają socjologiczne wyjaśnienie zaistniałego objawienia. Rozpoczynają swój tekst od przytoczenia *in extenso* różnych wypowiedzi kardynała Stefana Wyszyńskiego poświęconych kultowi maryjnemu, bez jakiegokolwiek dodatkowego komentarza. Następnie, pojawia się interpretacja psychologiczna podobna do zamieszczonej wcześniej w „Gazecie Białostockiej”, iż czternaścieletnie dojrzewające dziewczynki łatwo ulegają różnym nastrojom czy stanom wyobraźni i właśnie w tym powinno się szukać przyczyn zaistnienia cudu. Ale nie tylko, ważną kwestią jest także „wieś zabłudowska w swoim kształcie ekonomicznym i kulturowym”¹⁷, która zdaniem autorów nie zasługuje na na-

¹³ *Zabłudowskie refleksje*, „Gazeta Białostocka” 24–25 lipiec 1965, nr 174 (4344).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ W. Rustecki, A. Wieluński, *Cud w lasce milczenia*, „Argumenty” 4 lipca 1965, nr 27 (369).

¹⁷ *Ibidem*.

zwanie jej nawet Polską B, lecz dalszymi literami alfabetu. Panuje tu system feudalny, prymitywizm i ubóstwo. To wszystko sprawiło, iż cud miał obiektywnie dobre warunki do pojawienia się właśnie tutaj.

Innym magazynem, który postanowił zamieścić artykuł poświęcony wydarzeniom zabłudowskim, był tygodnik przeznaczony dla młodzieży wiejskiej „Nowa Wieś”. W numerze z 11 lipca 1965 roku ukazał się tekst Barbary Tyfan zatytułowany *Cud*. Ciekawe jest w nim, iż przyczynę „zabłudowskiego cudu” autorka nie upatruje w braku znajomości psychiki dojrzewającej dziewczynki (jak „Gazeta Białostocka”), czy ubóstwie Polski B (jak „Argumenty”), ale w ówczesnych warunkach meteorologicznych „tegoroczna zima i deszczowa wiosna, opóźniająca wegetację roślin o kilka tygodni, stanowiła dla wielu dostateczny powód, by w siłach nadprzyrodzonych szukać oparcia i nadziei”¹⁸. Dalsza część artykułu nie odbiega znacząco od wcześniej referowanych tekstów. Jest mowa o słabej uczennicy Jadzi J., jej ojcu, który chętnie zagłębia do kieliszka i matce będącej w ciągłych sporach z sąsiadami, o fałszywych cudach, tłumach pielgrzymów, na których łatwowierności żerowali chciwi handlarze itd. Kończąc swój tekst autorka nie może się pogodzić z faktem „że w wieku XX, w epoce lotów kosmicznych i mózgow elektronowych są jeszcze w niektórych środowiskach tacy ludzie, dla których wymysł i fantazja grupki szarlatańców stanowi przedmiot kultu”¹⁹.

Wydarzenia w Zabłudowie, jako chyba jedyne z objawień w PRL, doczekały się nawet osobnej książki w postaci reportażu Jerzego Ambroziewicza. Książka ta, zatytułowana *Apokalipsa*, ukazała się trzy lata po opisywanych wydarzeniach, w roku 1968 w wydawnictwie „Książka i Wiedza”. Autor, który odwiedził Zabłudów i głównych bohaterów zdarzeń jesienią roku 65, przedstawił o wiele bardziej pełny obraz ludzkich przeżyć, emocji, pragnień związanych z zabłudowskim objawieniem. Wywiady z uczestnikami zdarzeń, dostęp do materiałów prokuratury i milicji, nieformalne luźne rozmowy z okoliczną ludnością sprawiły, iż wizja Ambroziewicza jest o wiele bardziej prawdziwsza i życzliwsza zabłudowskiej mariofanii. Unika on etykietowania ludzkich zachowań, ba, prowadzi nawet rozważania nad tym czym, jest „ciemnota” i pyta „czy granice między ciemnotą a jasnością myśli są ściśle wyznaczone i czy w ciemnocie nie jest zawarte pewne minimum jasności, a w największej jasności jakaś odrobina ciemnoty?”²⁰.

Szukając bezpośredniej przyczyny objawienia Jadwidze Jakubowskiej, Ambroziewicz zastanawiał się, czy dziewczynka wcześniej słyszała lub czytała

¹⁸ B. Tyfan, *Cud*, „Nowa Wieś” 11 lipca 1965, nr 28 (865).

¹⁹ Ibidem.

²⁰ J. Ambroziewicz, *Apokalipsa*, s. 99.

o zdarzeniu podobnym do tego, które ją spotkało. Domysły Ambroziewicza potwierdziła sama Jadwiga, albowiem przyznała, iż miała książeczkę z historią podobnej do tej, która jej się przytrafiła²¹. Jeśli chodzi o przyczyny, które sprawiły, że „zabłudowski cud” mógł się spotkać z takim silnym odzewem zwykłych ludzi, to sądzę, że możemy Ambroziewiczowi przypisać dwie hipotezy. Pierwsza dotyczy zwykłych ludzkich spraw, chorób, osobistych nieszczęść, z którymi można zwrócić się tylko do Boga, a najlepiej do Maryi. Druga, która nigdzie w książce nie jest wyłożona *expressis verbis*, ale jednoznacznie wynika z zawartej w niej treści – to typowa polska powiatowa nędza, apatia społeczna, marazm, brak perspektyw, alkoholizm itd.

3. Bezpośrednie działania władz

Bezpośrednie działania władz, włącznie ze stosowaniem „środków przymusu bezpośredniego”, przybierały różne formy. Można z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, iż do 30 maja działania władz ograniczały się wyłącznie do obserwacji miejsca objawienia i osób tam przybywających. Do Zabłudowa przybywało coraz więcej pielgrzymów, ale w tym czasie popularność mariofanii miała raczej charakter lokalny i władza nie zdecydowała się na użycie jakiegokolwiek siły.

Przełomowym dniem była z pewnością niedziela wyborcza i zapowiedziane na ten dzień ostatnie objawienie Matki Boskiej. Pielgrzymi, którzy z całego województwa ciągnęli do Zabłudowa, by zobaczyć Najświętszą Panią, próbowali dostać się na miejsce różnymi drogami, lasami, polami, omijając milicyjne blokady. Na „cudownej łące” doszło do bezpośredniego starcia tłumów z milicją, która użyła petard, świec dymnych, gazów łzawiących, a także broni palnej. Wierni odpowiedzieli kamieniami. Atmosferę regularnej bitwy najlepiej oddaje wypowiedź jednego z uczestników „*gdy komuna oszalała to po prostu zdawało się, że piekło się rozpalilo. Petardy rzucali, strzelali ... a rozmaicie! [...] A ludność i mężczyźni, i dzieci i kobiety; tam góra ogromna była kamieni, to kamieniami tymi walili. Im samochody powywracali, szyby powybijali w samochodach. A oni [milicjanci] rzucali petardy, to łapali te petardy i powrotem na nich rzucali*”²². Walkę wygrali pielgrzymi, co samo w sobie zostało uznane za nowy cud, wręcz za mityczne zwycięstwo sił światła nad siłami ciemności. Walki te były wydarzeniem przełomowym i z pomocą Wolnej Europy, rozślawiły Zabłudów w całej Polsce.

²¹ J. Ambroziewicz, *Apokalipsa*, s. 132.

²² Cyt. za: A. Busłowska, *Zabłudowski cud*, „Z zabłudowskiej ziemi” listopad 1999, nr 44, s. 12.

Nieznane są motywy, które spowodowały użycie środków przemocy przez władze 30 maja. Nie wiadomo, kto podjął tę decyzję. Wydaje się jednak, iż w świetle naszej wiedzy było to zupełnie nieuzasadnione i na pewno przyniosło rządzącym więcej szkody niż pożytku. Dlatego też zmieniono strategię postępowania. Zrezygnowano z działań masowych, np. prześladowań na szeroką skalę, a zaczęto nękać konkretne osoby, które niezwykle silnie zaangażowały się w Zabłudowskie wydarzenia. By je wyśledzić, podjęto odpowiednie działania operacyjne. Prowadzono na bieżąco obserwacje łąki, Jakubowskich i innych mieszkańców Zabłudowa. Badano nastroje w dużych zakładach pracy Podlasia, a także opinie duchowieństwa. Z dokumentów zachowanych w Prokuraturze Okręgowej i Instytucie Pamięci Narodowej w Białymstoku wynika, że zakres prowadzonych działań operacyjnych był duży. Działania te stanowiły preludeum do działań prawnych, na przykład przesłuchań, którymi objęto dziesiątki osób.

Innym pomysłem władz, które miały na celu prześladowanie osób ciągle zaangażowanych w zabłudowski cud była wspomniana już wcześniej „strategia sanitarna”. Władze używały argumentów o grożącej czy wręcz już rozprzestrzeniającej się epidemii, by przestraszyć ewentualnych pielgrzymów i ciekawskich, a także by umieścić zabłudowskie objawienie w odpowiedniej ramie interpretacyjnej, na którą złożyłyby się: brud, zarazki, fanatyzm, klerykalizm, prości, zacofani ludzie. Jednym słowem – ciemnota. Jednak strategia sanitarna umożliwiła także poddawanie ludzi przymusowym szczepieniom i hospitalizacji, do czego uprawniało pismo Wojewódzkiego Inspektora Sanitarnego z 12 lipca. Rozprawiono się w ten sposób z najbardziej aktywnymi zabłudowiankami. Oto relacja jednej z nich:

„Przyjeżdżają do mnie rano. Ja w ogrodzie pielęgnuję. Przychodzi milicjant i mówi: *No cudaczka zbieraj się, pojedziem do ośrodka zdrowia*. Tam nam robili zastrzyk z tyfusu. Ta pani Zdanowiczowa, to ona zastrzyk dawała. A ona mi dobra znajoma. Ja mówię do niej: *Nie dawaj*. A ona mówi: *Kiedy stoi s.....n za mną!* Wtedy przyjechali mnie i zabrali. Zabrali i powieźli do Białegostoku do szpitala, bo to już na tyfus chora. Tyfus zaszczepili to mają znak, że już prawdziwie na tyfus chora. To mnie obwozili wtedy do godziny dziewiątej wieczorem; i do Sokółki wozili i wszystkie szpitale obwozili. [...] Przez Zabłudów wieźli na sygnale. Ja mówię: *To zatrzymajcie się, powiadomę dzieci*. [...] *Dokąd mnie teraz wieziecie?* Mówią, że do Bielska Podlaskiego. I zawieźli mnie do Bielska szpitala zakaźnego”²³.

Osoby przetrzymywano w szpitalu około jednego tygodnia, ale sam pobyt w nim wspominają raczej dobrze: „dobrze nam było. Nic nam nie robili. Przy-

²³ Cyt. za: A. Busłowska, *Zabłudowski cud*, „Z zabłudowskiej ziemi”, listopad 1999, nr 44, s. 10–11.

szła ta... pani docent i opowiadali jej, jak tam było. [...] to cały personel siedział u nas na łózkach. Jedzenia było nam w bród, co my tylko chcieli”²⁴.

Poza wymienionymi wyżej stosowano różne drobne szykany, na przykład mandaty za niewysprzątane posesje czy zaniedbane studnie.

4. Prawne działania władz

Konkretne działania prawne z zaangażowaniem prokuratorów, wszczęciem dochodzeń, rewizjami, protokołami przesłuchań, stawianiem zarzutów, zapytaniami o niekaralność itd., zostały podjęte w trzech konkretnych sprawach. Interesujące, że rozpoczęto je pod koniec czerwca, czyli prawie miesiąc po „nie-dzieli wyborczej”, i żadne z nich nie dotyczyło bezpośredniej walki tłumy z milicją. Nieznane mi są też przypadki skazania kogokolwiek za udział w wydarzeniach z 30 maja. Wydaje się, iż władza wyciągnęła wniosek, że jakiegokolwiek zbiorowe represje są bezsensowne i mogą tylko zaognić sytuację. Przyjęto strategię przeczekania, dyskretnej obserwacji i szykanowania wyłącznie konkretnych jednostek zaangażowanych w objawienie.

26 czerwca Prokurator Wojewódzki w Białymstoku „postanowił wszcząć śledztwo w sprawie nadużycia wolności wyznania w czerwcu 1965 w Zabłudowie, przez rozpowszechnianie pism zawierających wiadomości o rzekomych wydarzeniach religijnych i pobierania w związku z tym wynagrodzenia tj. o przestępstwo z art. 9 dekret z 5 VIII 1949”²⁵. Pod tak poważnym sformułowaniem kryje się historia prostej kobiety, mieszkanki Białegostoku, Emili Michałowskiej, autorki 26 zwrotkowej pieśni zatytułowanej *Dzieweczka z miasteczka*, a opisującej w formie rymowanej zabłudowskie wydarzenie. Po to by przedstawić charakter tego utworu, pozwolę sobie zacytować trzy pierwsze zwrotki:

DZIEWECZKA Z MIASTECZKA

1) *Wyszła dziewczeczka z miasteczka na pole
gdzie rosły maki chabry i kąkole.*

*ref. O Matko Boska o Matko Jedyna,
U prosz nam laskę u twojego Syna*

2) *Gdy szła na pole to rzewnie płakała,
bo swoją matkę ziemską chorą miała
ref. O Matko Boska ...*

3) *Młoda dziewczeczka zawsze się modliła
Pannę Najświętszą o zdrowie prosiła*

²⁴ Cyt. za: A. Busłowska, *Zabłudowski cud*, „Z zabłudowskiej ziemi”, listopad 1999, nr 44, s. 11.

²⁵ Akta Prokuratora Wojewódzkiego w Białymstoku w sprawie E. Michałowskiej II Ds. 57/65. Numer wykazu w archiwum 31/67, k. 40.

ref. O Matko Boska ...

Ponadto Emilia Michałowska zajmowała się propagowaniem swojej pieśni wśród pielgrzymów przybywających do Zabłudowa, w którym jako osoba niepracująca była częstym gościem. Bez wątpienia nie mogło to ujść uwadze oficerów Służby Bezpieczeństwa, którzy w wyniku podjętych działań ustalili jej personalia i miejsce zamieszkania. Cały problem prawny związany ze sprawą E. Michałowskiej polegał na ustaleniu, czy kolportując swój wiersz na łące w Zabłudowie, robiła to w celu osiągnięcia korzyści majątkowej, czy nie, albowiem w niektórych przypadkach ludzie wręczali autorce wiersza drobne sumy pieniędzy. W każdym bądź razie wiersz cieszył się ogromną popularnością, bowiem w jednej z notatek SB zapisano, że „część osób z różnych rejonów w kraju odpisuje treść wiersza”²⁶. 22 czerwca zatrzymano w Zabłudowie Stefana G. mieszkańca Elbląga, który nie dość, że posiadał tekst pieśni, to jeszcze dawał go do odpisania innym osobom. Oficer SB odebrał mu tekst, który okazał się być napisany maszynowo, na przebitce. Sprawa zaczęła wyglądać poważnie i postanowiono zdecydowanie działać. 25 czerwca w domu Michałowskiej dokonano rewizji, przesłuchano mieszkające w jej domu na stacji uczennice szkół ponadpodstawowych, a ją samą zatrzymano w areszcie i poddano procedurze rozpytania. W czasie jego trwania Michałowska stwierdziła, iż około 17 czerwca była w Zabłudowie, gdzie jak zeznała:

„przeczytałam na głos z kartki napisany przez siebie wiersz. Będący tam ludzie prosili mnie bym dała im odpisać ten wiersz. Dałam im i ten wiersz tam odpisywano. [...] Natomiast Ci, którzy nie odpisywali wiersza dawali mi napisane na różnych kartkach adresy i prosili mnie żebym nadesłała im treść wiersza. Adresy zebrałam ze sobą, miałam je u siebie w domu i w dniu dzisiejszym zostały zakwestionowane podczas rewizji mieszkaniowej. [...] Ci którzy dawali mi adresy, dawali też pieniądze na znaczki pocztowe by wysłać im wiersz. Dawali mi ci ludzie po 60 groszy na znaczki, a niekiedy gdy ktoś nie miał drobnych dał mi złotówkę. Często wydawałam reszty ale nieraz jej nie miałem”²⁷.

Wyjaśniła się też kwestia znalezionych odbitek z tekstem pieśni pisanej maszynowo. Przepisała je Ludwika W. sprzątaczką i goniec w Polskim Związkiem Niewidomych, a ponadto koleżanka Michałowskiej z III zakonu Tercjarek spotykającego się w białostockim kościele farnym.

Wyjaśnienia 54-letniej autorki wiersza niewiele pomogły, gdyż władza postanowiła przedstawić jej zarzut nadużycia wolności wyznania, po czym aresztowała ją na miesiąc ze względu na „znaczny stopień społecznej szkodliwości czynu”. 1 lipca podprokurator wojewódzki postanowił powierzyć prowadzenie

²⁶ Ibidem, k. 1.

²⁷ Ibidem, k. 28.

śledztwa w sprawie Michałowskiej Wydziałowi Śledczemu Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Białymstoku, bowiem „zachodzi konieczność wszechstronnego wyjaśnienia działalności przestępczej oskarżonej w szczególności stwierdzenia czy i przez kogo była ona inspirowana oraz zakres jej powiązań. Należy także dążyć do odnalezienia jak największej ilości pism rozpowszechnianych przez Emilię Michałowską, co umożliwi stwierdzenie rozmiarów jej przestępczej działalności”²⁸. Jako że w czasie rewizji znaleziono u Michałowskiej adresy osób, które poznała w Zabłudowie i którym zobowiązała się przesłać treść pieśni *Dzieweczka z miasteczka*, postanowiono te osoby przesłuchać. Rezultaty przesłuchań kilkudziesięciu świadków były zdecydowanie korzystne dla Michałowskiej, okazało się, iż od części osób w ogóle nie pobierała żadnych pieniędzy, a od innych tylko po 60 gr. na znaczki pocztowe. Władze więc postanowiły w przeddzień lipcowego święta zwolnić Michałowską z aresztu i zakazać jej jedynie oddalania się z miejsca zamieszkania.

Kolejne przesłuchania świadków, z których ostatni protokół pochodzi z 29 lipca nie wniosły do sprawy nic nowego. Mimo to 26 września Prokuratura Wojewódzka w Białymstoku zdecydowała się przedłużyć śledztwo do 20 listopada. W końcu jednak 20 listopada postanowiono „umorzyć śledztwo wobec braku dostatecznych dowodów winy”²⁹. Zauważono, iż rozpowszechniane przez Emilię Michałowską pisma zawierały „fałszywe wiadomości o treści religijnej”³⁰, ale „jako wierząca była przekonana, że opisywany przez nią w wierszu cud istotnie miał miejsce”³¹.

Tak więc władze nie zdecydowały się na sprawę sądową i uznały, że dotychczasowe represje typu: rewizja, areszt, zakaz oddalania się z miejsca pobytu, przesłuchania kilkudziesięciu osób z różnych części województwa białostockiego, są wystarczające i nie ma sensu podejmowania dodatkowych działań.

Drugą próbą „ubrania” zabłudowskiego cudu w paragrafy było prowadzenie śledztwa przeciwko Marii Jakubowskiej i Zygmuntowi Jakubowskiemu rodzicom Jadwigi Jakubowskiej, dziewczynki, od której cała historia się zaczęła. Jak już wspominałem, Jakubowscy jak i samo miejsce objawienia znajdowało się pod ciągłą obserwacją tajnych służb. Efektem tych działań były notatki służbowe, z których część trafiała do Prokuratury Wojewódzkiej. W notatce z 21 czerwca zastępca naczelnika wydziału śledczego Komendy Wojewódzkiej MO w Białymstoku stwierdził:

²⁸ Ibidem, k. 41.

²⁹ Ibidem, k. 104.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

„Maria Jakubowska udzielając zbierającym się przed ich domem lub w miejscu »objawienia« wyjaśnień o »cudzie« stwierdziła, że od 10 lat była chora na serce i inne choroby jak zanik mowy, a teraz cudownie została uleczone.

Zygmunt Jakubowski również aktywnie udziela wyjaśnień, podtrzymując wersje o cudownym uzdrowieniu żony, przy czym np. w dniu 6 VI 1965 do zgromadzonych przed jego domem ludzi stwierdził, że córkę Jadwigę wzywał prokurator, żądając złożenia oświadczenia w sprawie »objawienia«, że jednemu z funkcjonariuszy MO, który w dniu 30 V 65 usiłował rzucić petardą w objawiającą się Matkę Boską urwało rękę po łokieć.

Wspomniane wyżej i podobne oświadczenia Zygmunta i Marii Jakubowskiej kierowane do podekscytowanych ludzi, wywołują często wśród tłumu wrogie pod adresem PRL wypowiedzi oraz kształtują atmosferę jakby Państwo walczyło z religią.

Rozpowszechnione przez Zygmunta i Marię Jakubowską plotka o »objawieniu się Matki Boskiej« ogarnęła już swym zasięgiem województwo białostockie oraz inne województwa i w jej konsekwencji dochodzi w Zabłudowie do codziennych w miejscu »objawienia« zgromadzeń znacznej ilości ludzi³².

Bez wątpienia taka sytuacja nie mogła mieć miejsca w PRL i władze, które nie podejmowały po 30 maja żadnych bezpośrednich działań, musiały coś z tym zrobić. Postanowiono więc działalność Jakubowskich przyporządkować odpowiednim paragrafom i przepisom. Zarzucono im, iż:

„nadużywali wolności wyznania w celu osiągnięcia korzyści osobistej i majątkowej [...] przez szerzenie fałszywych wiadomości o objawieniu się istoty nadziemskiej, cudownie uzdrowionych nieuleczalnie chorych i ukaraniu kalectwem osób niewierzących w rozpowszechniane przez nich wiadomości tj. przestępstwo z art. 9 dekretu z dnia 5 VIII 1949 o ochronie wolności sumienia i wyznania³³.

Oboje zostali przesłuchani, a Maria Jakubowska aresztowana. Poddano przesłuchaniu dziesiątki świadków najczęściej sąsiadów Jakubowskich, mieszkańców Zabłudowa. Co ciekawe, nie przesłuchano „głównej osoby dramatu”, a mianowicie Jadwigi Jakubowskiej, choć takie posunięcie sugerowała wydziałowi śledczemu MO Prokuratura Wojewódzka. Wszystkie te działania, mające na celu udowodnienie Jakubowskim czerpanie korzyści majątkowych z cudu, nie przyniosły rezultatu. Stwierdzono jedynie na pewno, iż grupa starszych kobiet z Białegostoku przyniosła Jadwidze Jakubowskiej podarek, na

³² Akta Prokuratora Wojewódzkiego w Białymstoku w sprawie Marii Jakubowskiej i inn., II Ds. 51/65. Numer wykazu w archiwum 37/68, k. 2.

³³ Ibidem, k. 3.

który składały się: biała sukienka do noszenia w procesji, skarpetki „kolanówki”, hałeczka i wianek na głowę³⁴. Niektórzy świadkowie wspominali o misce przed domem Jakubowskich, gdzie pielgrzymi mieli wrzucać pieniądze, ale były to jednostkowe wypowiedzi. Pojawił się też wątek wotów, pieniędzy zostawianych przez przyjezdnych na sławnej łące, a zbieranych niby to na kościół przez różne osoby. Padały tu różne nazwiska, ale nie nazwisko Jakubowskich.

Jako że małżeństwo ciągle utrzymywało, iż wierzy w objawienie, którego miała doznać ich córka i dalej zamierza o tym świadczyć, 14 lipca Prokuratura postanowiła poddać badaniu podejrzanych Marię i Zygmunta Jakubowskich celem ustalenia stopnia ich poczytalności. Mieli tego dokonać biegli lekarze z pobliskiego szpitala psychiatrycznego w Choroszczy. We wnioskach z opinii sądowo-psychiatrycznej stwierdzono, iż Maria Jakubowska:

„nie ujawnia żadnych danych, które by świadczyły aby była ona dotknięta jakąś chorobą psychiczną, lub uchwytnym niedorozwojem umysłowym. Jest ona osobnikiem o bardzo nikłym wykształceniu (2 oddziały) żyjącym w środowisku wiejskim, prymitywnym. Nie jest ona zdolna do rozumowania racjonalnego, przyczynowego, nie jest zdolna do krytycznej oceny zjawisk, które przekraczają zwykłe konkretne ramy praktycznego życia codziennego wsi. Skłonna jest natomiast do zabobonu, myślenia irracjonalnego”³⁵.

Lekarze ponadto uznali, że obserwacja w szpitalu psychiatrycznym w Choroszczy jest bezcelowa, a w takim wypadku Maria Jakubowska dalej musiała przebywać w więzieniu.

23 lipca do Prokuratury Wojewódzkiej w Białymstoku wpłynął wniosek podpisany przez Zygmunta Jakubowskiego, o uchylenie aresztu w stosunku do żony Marii Jakubowskiej. Nieważne kto go naprawdę napisał: sam Jakubowski, czy prawnik, jak sugeruje Ambroziewicz w swojej książce, najważniejsze, iż wykorzystano w nim argumentację z poza całego ówczesnego oficjalnego dyskursu o objawieniu. Autor pisze:

„My, lud ciemny, tłumaczymy to [ustanie chorób u Marii Jakubowskiej – M.K.] jako uzdrowienie cudowne bo inaczej nie umiemy wytłumaczyć jawnego faktu zniknięcia wszelkich chorób i dolegliwości ozdrowienia żony. Mówiąc jednak o tym fakcie, absolutnie nie chcemy występować w jakimkolwiek sensie przeciwko Władzom Polski Ludowej, które szanujemy i przepisów przestrzegamy.

Mogę podać natomiast dalsze fakty uzdrowienia ludzi ciężko chorych:

³⁴ Ibidem, k. 27.

³⁵ Ibidem, k. 72.

1) Waleria Popławska ze wsi Ploski, powiat Bielsk Podlaski, miała otwarte rany na rękach. Rany te nie chciały się goić. Popławska nie miała już paznokci. Została teraz nagle uzdrowiona.

2) Wacław Butkiewicz ze wsi Długołęka, gromada Krypno, miał suchą rękę i cierpiał na padaczkę. Leczył się w roku 1964 w Państwowym Szpitalu Klinicznym w Białymstoku bezskutecznie. Obecnie został nagle uzdrowiony.

3) Zofia Rogowska ze wsi Jurówce cierpiała na zasterzałą astmę. Obecnie jest zdrowa.

Proszę nie mieć za złe, że my, lud ciemny, nie umiemy tych faktów wytłumaczyć inaczej jak cudownym uzdrowieniem³⁶.

Prokurator odrzucił powyższy wniosek i Maria Jakubowska pozostała w więzieniu. Co ciekawe, zdecydował się jednak na poddanie badaniu lekarskiemu osób wymienionych w liście Zygmunta Jakubowskiego.

5 sierpnia przesłuchano Butkiewicza, który utrzymywał, iż w jego stanie zdrowia nastąpiła widoczna poprawa. „Ja swoje wyzdrowienie przypisuje temu, że byłem w Zabłudowie i piłem wspomnianą wodę oraz częściowo temu że byłem u spowiedzi i komunii³⁷. Ponadto poddano go badaniu lekarskiemu w czasie której rozpoznano „niedowład połowiczny lewostronny po udarze mózgu, padaczka objawowa³⁸. W opinii wydanej przez konsylium lekarskie stwierdzono:

„opierając się na całości dostępnej dokumentacji lekarskiej a przede wszystkim na wynikach badań oraz na badaniu w dniu dzisiejszym należy przyjąć, że u świadka Butkiewicza stwierdzało się i stwierdza się lewostronny niedowład połowiczny pochodzenia mózgowego. Porównując oba wyniki badań neurologicznych nie stwierdza się żadnej istotnej różnicy, a zatem nie stwierdza się również żadnej istotnej poprawy, jaka mogłaby ewentualnie nastąpić w ciągu ostatnich kilku miesięcy³⁹.”

Do podobnych wniosków doszli lekarze w przypadku Walerii Popławskiej i Zofii Rogowskiej, mimo że obie utrzymywały, iż w stanie ich zdrowia nastąpiła wyraźna poprawa.

14 sierpnia zwolniono z aresztu Marię Jakubowską, choć śledztwo było dalej kontynuowane i Jakubowscy znajdowali się ciągle pod dyskretnym nadzorem milicji. Pod koniec listopada Prokuratura postanowiła umorzyć śledztwo wobec: „braku dostatecznych dowodów winy⁴⁰, choć wydaje się iż pierwotną

³⁶ Ibidem, k. 91.

³⁷ Ibidem, k. 116.

³⁸ Ibidem, k. 120.

³⁹ Ibidem, k. 121.

⁴⁰ Ibidem, k. 128.

wersją decyzji był fakt: „nie stwierdzenia przestępstwa”⁴¹. W uzasadnieniu stwierdzono, że: „podejrzani nie rozszerzali wiadomości o objawieniach z zamiarem uzyskania korzyści majątkowych, a robili to tylko w rezultacie własnej ciemnoty i prymitywizmu, stwierdzić należy, że nie dopuścili się oni zarzucanego im przestępstwa i z tych względów postanowiono jak w sentencji”⁴².

Trzecia sprawa prowadzona była przeciwko Nadziei Kalinowskiej, której postawiono zarzuty podobne do postawionych Jakubowskiemu (rozpowszechnianie informacji o rzekomym cudzie, oszukańcze czerpanie korzyści majątkowych, itd.). I ta sprawa została umorzona.

5. Strategie

W wyżej przedstawionych różnych działaniach, tekstach, informacjach produkowanych przez władze, można wyśledzić pewne charakterystyczne strategie podejmowane przez racjonalne instytucje w stosunku do tego, co nieracjonalne. Sądzę, iż możemy wyróżnić tu trzy podstawowe sposoby postępowania:

- a) strategia milczenia,
- b) strategia wykluczenia,
- c) strategia represji.

Ad a). Nie mówienie o tym, czego być nie powinno, a co niestety jest, była najdoskonalszym wyjściem z takiej sytuacji. Jeśli tylko można nie informować społeczeństwa o zdarzeniach, które w socjalistycznym państwie miejsca mieć nie powinny, a do takich należy na pewno zapewnienie Matki Bożej, iż zamierza się ukazać w dniu wyborów do sejmu PRL, to tak właśnie najlepiej uczynić. Za przyjęciem strategii milczenia mogą stać różne racje, ale najważniejszą wydaje się chęć utrzymania spokoju społecznego, stanu całkowitego ładu i przewidywalności, gdzie każdy z obywateli ma swoje dokładne miejsce wyznaczone przez rządzących.

Jak każda metoda, i ta ma swoje wady. Pierwszą z nich jest to, że można ją stosować przede wszystkim w stosunku do informacji, do których nie ma dostępu nikt inny. Niestety, zawsze może się zdarzyć, że niekorzystna informacja wydostanie się poza pierwotnie przewidziany dla niej obieg i trafi np. do zachodnich rozgłośni, a wtedy chcąc nie chcąc trzeba strategię milczenia porzucić. Drugą słabością strategii milczenia jest to, iż opuszczając nad danym wydarzeniem kurtynę milczenia, jednocześnie traci się kontrolę nad daną informacją w przypadku, gdy uda się jej wymknąć na „zewnątrz”. Wtedy kwestia jej

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

percepcji i interpretacji zostaje pozostawiona swojemu własnemu biegowi, co może prowadzić do wyolbrzymiania zdarzeń, tworzenia nowych, dopisywania wątków itd. Historia „zabłudowskiego cudu”, m.in. właśnie dlatego tak się rozrosła w różne nadnaturalne zdarzenia, bowiem prawie do końca czerwca nikt o Zabłudowie w oficjalnej prasie nie pisał.

Podstrategią najdoskonalszej metody, czyli milczenia, jest milczenie częściowe. Mam tu na myśli fakt, że informacja o „zabłudowskim cudzie” ukazała się najpierw w białostockiej prasie lokalnej, a więc w miejscu, gdzie o mariofanii nie można było już milczeć. W tym samym czasie ogólnopolska prasa codzienna o Zabłudowie nie wspominała. Artykuły w tygodnikach krajowych „Argumenty” i „Nowa Wieś” ukazały się odpowiednio 4 i 11 lipca, a pierwszy artykuł w „Gazecie Białostockiej” już 19 czerwca, czyli dwa tygodnie wcześniej.

Ad b). Strategia wykluczania mariofanii i jej uczestników była głównym sposobem działania władz. Chodziło o to, by coś, co jeszcze parę wieków temu było normalne, zepchnąć na margines, wyrzucić poza nawias społeczeństwa, racjonalności, uczciwości, zdrowego rozsądku itd. Władze roszczące sobie prawo do monopolu na racjonalność, podejmowały tutaj różne działania, borykając się z wieloma kłopotami.

Po pierwsze należało na poziomie samego języka wykluczyć objawienie, a najlepiej pozbawić je realności. I tu pojawiły się problemy podobne do tych, które miał Platon w *Sofistcie*, gdy chciał mówić o tym, „co nie istnieje” czy Michel Foucault, gdy chciał oddać głos „czystemu szaleństwu” w swoim dziele *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. No bo jak racjonalnie mówić o czymś, co z definicji jest nieracjonalne? Jak oddać głos szaleństwu i je zrozumieć? Dlatego też, czytając różne wypowiedzi odnoszące się do zabłudowskiej mariofanii spotykamy się z takimi określeniami jak: „rzekomy cud w Zabłudowie”, „rzekome wydarzenie religijne”, „objawienie się istoty nadziemskiej”, „rzekome objawienie” itd. Na gruncie ówczesnego sposobu myślenia Matka Boska nie mogła się objawić, a nawet nie istniała, stąd te wszystkie językowe łamańce czy wyrażenie „istota nadziemska”, przypominające platońskie zmagania się z niebytem „którego nie ma, ale jednak jest”. Władze starały się więc wykluczyć mariofanię zabłudowską poza granice rozumu, a przez to i tego, co jest, albowiem to właśnie on – rozum, decyduje, co jest realne a co nie.

Próba podjęta na gruncie samego języka przez mówienie o objawieniu i jednocześnie o nim nie mówienie, no bo przecież go nie było, została podjęta także w wymiarze społecznym. Wiadomą jest rzeczą, iż istniejące dyskursy roszczą sobie monopol do wypowiedzania się na ograniczone przez nie tematy, jednocześnie nie dopuszczając do głosu albo ośmieszając dyskursy konkurencyjne. Produkcja dyskursu jest zawsze kontrolowana (w naszym świecie naj-

częściej przez dyscypliny naukowe). W przypadku Zabłudowa parę razy dochodziło do wyraźnych prób sformułowania innego dyskursu o objawieniu, niż ten oficjalny propagowany przez państwo. Pierwszą z nich była pieśń *Dzieweczka z miasteczka* Emili Michałowskiej. Bez wątpienia władze nie mogły dopuścić do produkcji i rozwoju niezależnego od niej dyskursu o objawieniu zabłudowskim, opierającego się na szeroko rozumianej religijności ludowej i przystąpiły do represji, mających na celu likwidację tego typu wypowiedzi.

Poza językiem i produkcją dyskursu strategia wykluczenia została podjęta w stosunku do uczestników zabłudowskich zdarzeń. Wszyscy ci ludzie mieli stanowić margines społeczeństwa socjalistycznego, albowiem tylko takie jednostki mogły być zaangażowane w działanie, które na gruncie myślenia władzy mogło być jedynie marginalne. Jednym słowem – w marginalnych zdarzeniach uczestniczą jedynie marginalne jednostki. Po to by wykluczyć te jednostki ze społeczeństwa, uczynić z nich margines, należało odpowiednio je przedstawić w prasie, co też czyniono stosując różne metody. I tak powszechnie używano zasady „informującego naddatku”, czyli dodawania do informacji podstawowej informacji dodatkowej (która ze względu na przebieg zdarzeń była zbędna), mającej na celu tę pierwszą informację zakłócić lub zniekształcić. Na przykład w pierwszym prasowym artykule o zabłudowskiej mariofanii pojawiały się dodatkowo informacje, iż Jadwiga Jakubowska powtarzała klasę, jej matka zabiła sąsiadom cielaka jak tylko wszedł w szkodę⁴³, a ojciec lubi zaglądać do kieliszka⁴⁴. Tym bardziej strategię taką stosowano wobec zwykłych uczestników zabłudowskich zdarzeń. Pisano o kobietach: w średnim i starszym wieku, w chustach i grubych spódnicach, zdyszanych, spoconych, o kobiecie o twarzy przekupki z Bojar⁴⁵ itd. Czytelnik prasowych tekstów powinien był odnieść wrażenie, iż w zabłudowskim objawieniu bierze udział wyłącznie margines społeczny lub margines społeczeństwa socjalistycznego.

Jednak najbardziej radykalną podjętą przez władzę strategią wykluczenia, na której zbudowano później cały system represji, były działania sanitarne i związane z tym system kreowania fałszywej rzeczywistości. Zabłudowska mariofania została odseparowana, „zamknięta” ze względu na swój domniemany brud, zarazki, grożącą epidemię. Utworzono nie tyle medyczny, ale ideologiczny kordon sanitarny, który miał uodpornić zdrowych ludzi na grożące im domniemane niebezpieczeństwo. Atmosferę zagrożenia tworzyły oświadczenia w prasie Wojewódzkiego Inspektora Sanitarnego, jedno z nich zostało nawet otoczone czerwoną obwódką, co miało za zadanie zwiększyć poczucie zagro-

⁴³ *Tak rodzą...*

⁴⁴ B. Tyfan, *Cud*.

⁴⁵ Por. E. Redliński, *Zabłudowskie...*

żenia czytelników. Umieszczano komunikaty ostrzegawcze w rejonie Zabłudowa, prowadzono odpowiednie pogadanki, a także wprowadzono stan pogotowia przeciwepidemicznego.

Sądzę, iż można zaryzykować tezę, że strategia sanitarna była najbardziej efektywnym sposobem postępowania przyjętym przez władzę. Przyniosła ona przede wszystkim dwie wymierne korzyści. Po pierwsze, narzuciła pewien sposób interpretowania zabłudowskich wydarzeń, odwołujący się (na poziomie powierzchniowym) do bezpośredniego zagrożenia życia ludzkiego, a nie sfery ideologicznej. Zwykli ludzie mogli odbierać działania władz, jako *de facto* działania sanitarne mające na celu ochronne zdrowia publicznego, a nie jako konflikt dwóch sposobów myślenia. Po drugie, dały możliwość stosowania środków represyjnych.

Ad c). Strategia represyjna, czyli stosowanie środków prawnych i przymusu bezpośredniego w celu nękania osób aktywnie uczestniczących w cudzie, miała trzy wymiary. Pierwszy, najbardziej spektakularny to opisywana powyżej, wręcz mitologiczna walka dobra ze złem, czyli milicji z pielgrzymami w Zabłudowie. Można się jedynie domyślać, iż jedyną intencją władzy było zastraszenie ludzi i jawnie siłowe rozwiązanie kwestii „zabłudowskiego cudu”. Jak już wiemy, zastosowanie przemocy przyniosło skutek zgoła odwrotny, walnie się przyczyniając do rozpropagowania Zabłudowa w całej Polsce.

Drugi wymiar przemocy to działania podjęte w lipcu i skorelowane z całą strategią sanitarnego wykluczania, a mianowicie uznanie rejonu Zabłudowa za obszar zagrożony. Podjęto akcję przeciwepidemiczną, co dało możliwość zastosowania różnych działań. I tak wprowadzono przymus obowiązkowej hospitalizacji pewnych chorób, z czego władza jak wynika z przypisu 23 korzystała bardzo chętnie, zamykając w szpitalach osoby nawet zdrowe, ale aktywnie zaangażowane w „zabłudowski cud”. Biorąc pod uwagę, iż wszystko to działo się w lipcu, czyli w okresie wzmożonych prac polowych, dla niektórych mieszkańców Zabłudowa musiało to być szczególnie dotkliwe. Zarządzono powszechne szczepienia przeciw durowi brzuszemu ludności zamieszkałej w rejonie Zabłudowa i osób udających się do tego rejonu, co również musiało utrudnić codzienne życie. Ponadto przeprowadzono szeroką akcję dezynfekcyjną, co w praktyce polegało na sypaniu wapna, m.in. w miejscu objawienia. Te działania władzy przyniosły oczekiwany skutek, „zabłudowski cud” zaczął w lipcu i sierpniu tracić na znaczeniu.

Trzecim wymiarem działań represyjnych były drobne mandaty i sprawy w kolegiach za np. nieuporządkowaną posesję czy zaniedbaną studnię. Spotykało to wyłącznie mieszkańców Zabłudowa aktywnie zaangażowanych w objawienie.

6. Między dewiacją a alienacją

Jak wspominałem we wstępie artykułu, pod powyżej opisanymi strategiami władz, kryły się pewne sposoby, style myślenia o religii. Nie jest ważne, w jakim stopniu uczestnicy zdarzeń czy to zwykli pielgrzymi z podlaskich wsi, czy też prokuratorzy białostoccy, albo warszawscy dziennikarze, byli ich świadomymi. Istotne jest to, że to właśnie one generowały takie, a nie inne działania władz, dlatego też krótko je przedstawię.

Myślenie władzy o „cudzie zabłudowskim” dziedziczyło prawie cały dwudziestowieczny namysł nad zjawiskiem religijnym. Na własne potrzeby cały ten naukowy, a później i częściowo potoczny dyskurs o religii zatytułowałem „między alienacją a dewiacją”. To między tymi dwoma biegunami krążyła cała ówczesna myśl, oczywiście z pewnymi modyfikacjami i dodatkami.

Teza alienacyjna, czy też określana współcześnie jako teza kompensacji, jest przypisywana głównie Feurbachowi i Marksowi („religia opium ludu”) i głosi, w dużym uproszczeniu, iż religia jest czynnikiem kompensującym niezadowolające stosunki społeczne. Wraz ze zmianą tychże stosunków, postępowaniem społecznym, religia miałaby umrzeć śmiercią naturalną. Te marksowskie tezy, jak i inne, zostały poddane nadinterpretacji przez kolejne pokolenia marksistów, szczególnie radzieckich, i religia stała się głównym wrogiem nowego społeczeństwa, z którym należało bezwzględnie walczyć, co też czyniono w prawie wszystkich krajach socjalistycznych.

Teza dewiacyjna w myśleniu o religii jest łączona przede wszystkim z nazwiskiem Zygmunta Freuda, który wskazywał na podobieństwa między nerwicą natręctw a rytuałami religijnymi. Ponadto przyjmując tezę o adekwatności ontogenezy z filogenezą doszedł do wniosku, że religia, tak w życiu jednostki jak i zbiorowości ludzkiej, jest niczym więcej jak formą nerwicy.

Przystąpmy więc do analizy, jak te dwa główne sposoby racjonalistycznego myślenia o religii wpłynęły na przebieg zabłudowskich zdarzeń. Sam „czysty” fakt jest prosty, kilkunastoletnia dziewczynka stwierdza, iż na łące objawiła się jej Matka Boska, przekazując orędzie do wszystkich ludzi. Co można zrobić z tego typu faktem? Co zrobić z objawieniem?

Po pierwsze, można przyjąć, iż jest to dowód wyższych zdolności religijnych dziewczynki, tego że została wybrana przez Boga, czy że miała autentyczne doświadczenie *sacrum*. Oczywiście ten sposób myślenia o objawieniu, od czasów co najmniej oświecenia, bazuje jedynie na marginesie naszej kultury. Faktem jest jednak, iż właśnie wielu pielgrzymów przybywających do Zabłudowa właśnie w tych kategoriach interpretowało całe wydarzenie, próbując je mitologizować i budować związane z tym systemy symboliczne.

Po drugie, można starać się wyprowadzić całe objawienie z faktu alienacji społecznej. Sam fakt pojawienia się tego zjawiska miałby świadczyć, iż część

osób w Polsce doświadcza alienacji z czego dodatkowo wynikałoby, że społeczeństwu socjalistycznemu daleko do ideału.

Po trzecie, można potraktować mariofanię jako fakt psychopatologiczny, rodzaj szaleństwa, który najlepiej poddać ekspertyzom lekarzy psychiatrów.

Myślenie władzy o „cudzie zabłudowskim” rozpoczyna się od uznania go za irracjonalne. Objawienie przeciwstawia się rozumowi i dlatego zostaje wykluczone, albowiem to sam rozum od wewnątrz, a dokładniej jego narzędzie – język, zarysowuje granice tego co prawomocne, tego co racjonalne. Stąd pisanie przez władzę w cudzysłowie „objawienie” czy używanie zwrotu „rzekome objawienie”. Jednakże stosowanie cudzysłowu każe mniemać, iż istnieje na zewnątrz jakieś inne prawdziwe objawienie, czyli istnieje zewnętrżność, nie-poddana kategoryzacji rozumu. Odbiera się więc objawieniu prawo mówienia, bycia koniecznym i celowym, jednocześnie próbując „znormalizować” objawienie przez przyjęcie różnych strategii. To, co jest na zewnątrz racjonalności (na którą monopol ma władza i powiązana z nią nauka) jawi się dokładnie jako szaleństwo, ciemnota, zabobon, brud, zarazki, brak elementarnych zasad higieny. Tak jak na starych mapach, na terenach niezbadanych przez człowieka pisało *hic sunt leones* (tu mieszkają lwy), tak samo w przypadku Zabłudowa przestrzeń wyznaczona przez dziejące się tam wydarzenia dla racjonalnej władzy była nieznana i pełna niebezpieczeństw. Jednym z takich zagrożeń okazał się list Zygmunta Jakubowskiego z prośbą o zwolnienie jego żony, cytowany w przypisie 36. W przebiegły sposób rzucił on wyzwanie całemu racjonalistycznemu sposobowi milczenia, podając przykłady uznanych przez szeroko rozumiany lud cudownych uzdrowień. Władzy nie pozostawało nic innego, niż poddanie medycznemu badaniu osób twierdzących, że ich stan zdrowia uległ widocznej poprawie po wizycie w Zabłudowie. Niewątpliwie wynik tych badań był do przewidzenia, wbrew bowiem oświadczeniom pacjentów stwierdzono, iż ich stan zdrowia nie uległ poprawie.

Jak już powyżej wspomniałem dwudziestowieczne myślenie o religii poruszało się między dwoma biegunami: alienacją i dewiacją. Czasami także dodawano do tego tworzone *ad hoc* nowe hipotezy czy też „wyciągano” starsze idee. Analizując styl myślenia władzy w stosunku do zabłudowskich wydarzeń możemy właściwie znaleźć w niej wszystkie koncepcje.

Traktowanie objawienia, i tego co się wokół niego działo, jako faktu psychopatologicznego i psychiatrycznego było najbardziej powszechną próbą „normalizowania” Zabłudowa. Wynikało to z wielu czynników takich jak: łatwość propagowania tej tezy ze względu na wiek Jadwigi Jakubowskiej (ot, po prostu dziewczynce coś się uroiło), czy możliwość podjęcia działań prawnych (konsultacje lekarzy psychiatrów). Hipoteza dewiacyjna była szeroko propagowana przez prasę lokalną. Już w pierwszym artykule w „Gazecie Białostockiej”

z dnia 19–20 czerwca 1965 roku zarzucono dziewczynce zbyt bujną wyobraźnię a jej matce – ataki hysterii. Podobnie tłumaczono zabłudowskie wydarzenia w ostatnim artykule, który ukazał się 24–25 lipca 1965 roku w „Gazecie Białostockiej”, a mianowicie, że „cud” powstał z urojenia. Podobne próby podjęła także Prokuratura w Białymstoku kierując na badania psychiatryczne Marię i Zygmunta Jakubowskich, stale utrzymujących w czasie śledztwa, iż wierzą w objawienie swojej córki. Jak już wspomniałem wcześniej, komisja lekarska w swej opinii sądowo-psychiatrycznej stwierdziła, że Maria Jakubowska: „nie ujawnia żadnych danych, które by świadczyła aby była ona dotknięta jaką chorobą psychiczną, lub uchwytnym niedorozwojem umysłowym”⁴⁶. Ta opinia zakończyła próby wpisania przez prokuraturę zabłudowskich wydarzeń w schemat dewiacyjny.

Mimo że PRL była deklaratywnie państwem socjalistycznym, gdzie dominowała ideologia marksistowska, to wynikająca z niej hipoteza alienacyjna nie była zbyt popularna przy wyjaśnianiu objawienia zabłudowskiego. Jedynym reprezentatywnym tekstem dla tego sposobu myślenia był artykuł *Cud w lasce milczenia* dziennikarzy W. Rusteckiego i A. Wieluńskiego w tygodniku „Argumenty”. Wśród różnych zawartych w nim wątków pojawia się najostrzejsza krytyka warunków społecznych i ekonomicznych panujących w Zabłudowie i okolicach. O ile Białystok można zdaniem dziennikarzy określić jako Polska B, to wschodnią część województwa – dalszymi literami alfabetu. Ponadto piszą autorzy:

„nie najlepsze ziemie, drobna gospodarka, Kościół i Cerkiew jako jedyne autorytety moralne i obyczajowe, system praw obowiązujących w stosunkach międzywiejskich jeszcze feudalny (jeżeli nie rodowy) – to w skrócie tło dla rozwoju stosunków międzyrodzinnych, wychowawczych i tego, co niekiedy optymiści nazywają kulturą wsi. [...] Stare, znane motywy, w warunkach prymitywu i ubóstwa urastające do rangi spraw pierwszoplanowych. Warunki więc obiektywne – bez wdawania się w szczegóły – dla powstania cudu istniały”⁴⁷.

Podobna interpretacja przewija się przez całą książkę Jerzego Ambroziewicza. Autor dość realistycznie przedstawia Polskę powiatową, jej nędzę, pijaństwo, marazm itd. delikatnie sugerując, iż to właśnie te warunki spowodowały popularność „zabłudowskiego cudu”.

Sądzę, że w tym miejscu możemy zaryzykować odpowiedź na pytanie, dlaczego hipoteza alienacyjna nie cieszyła się takim powodzeniem w roku 1965, jak hipoteza dewiacyjna. Przypuszczam, iż wynikało to z niechęci władzy do przyznania się, że w PRL istnieją grupy, które nie odnajdują się z róż-

⁴⁶ Por. przypis 39.

⁴⁷ W. Rustecki A. Wieluński, *Cud w lasce...*

nych przyczyn w nowym, socjalistycznym społeczeństwie. Grupy, które żyją na jego marginesie w warunkach prymitywnych i ubogich. Wszak w komunizmie alienacja jako zjawisko społeczne miała zniknąć; nie można więc było przyznać, że społeczeństwo socjalistyczne samo tworzy takie warunki, które część jego członków wyrzuca na zewnątrz, a ci poszukując kompensacji uczestniczą aktywnie m.in. w cudach.

Można się dalej zastanawiać, dlaczego w ogóle pojawiło się takie wyjaśnienie. U Ambroziewicza jest ono łagodzone przez pokazanie wysiłków władz lokalnych zmierzających do podniesienia jakości i poziomu życia mieszkańców Zabłudowa. Samorząd lokalny stara się działać na gruncie przyziemnych, codziennych spraw, ale nie do końca mu wychodzi współpraca z mieszkańcami ze względu na apatię tych ostatnich. W każdym bądź razie, u autora *Apokalipsy* można zauważyć obecność pewnej wizji przyszłości, w której wraz ze zmianą sposobu życia, podniesienia go na wyższy poziom, takie zjawiska, jak objawienia w Polsce powiatowej, zaczną zanikać.

Ciekawszym przypadkiem są „Argumenty”. Sądzę, iż przyjęcie przez nie tezy alienacyjnej, wynikało z faktu współpracy z redakcją wielu przyszłych tzw. rewizjonistów, którzy próbowali twórczo stosować i rozwijać tezy marksowskie. Wśród autorów tekstów zamieszczanych w „Argumentach” możemy znaleźć Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczkę czy Zygmunta Baumana, a później także Włodzimierza Pawluczuka, i ten fakt na pewno w dużym stopniu wpłynął na przedstawioną przez pismo hipotezę alienacyjną. Warto tu jeszcze dodać znaczący brak tego wątku w prasie lokalnej, ale zdaję się, iż wynikał on z prozaicznej chęci ukrycia nędzy, pijaństwa i marazmu podlaskich wsi i miasteczek.

Poza tymi dwoma głównymi tezami – alienacyjną i dewiacyjną, pojawiły się też „autorskie” próby wyjaśnienia niektórych aspektów mariofanii zabłudowskiej. Na przykład Barbara Tyfan, dziennikarka „Nowej Wsi”, stwierdziła, iż to warunki meteorologiczne odgrywają decydujący wpływ na przypyły lub odpływy uczuć religijnych (por przypis 18). Oryginalnością myśli popisał się ponadto anonimowy dziennikarz „Gazety Białostockiej”, który być może pod wpływem lektury bajki Andersena *Nowe szaty cesarza* wyjaśnił mechanizm popularności „zabłudowskiego cudu”. Autor wyszedł z założenia, dla niego oczywistego, że skoro na cudownym miejscu nie ma nic cudownego, to pielgrzymi odwiedzający Zabłudów także niczego prawdziwego doświadczać nie mogą. „Ciekawi wracają więc zawiedzeni – pisze autor – ale w autobusie, pociągu opowiadają cudowne wieści dalej. Trzeba przecież przed sobą i bliźnimi usprawiedliwić tę podróż. Puszczą się więc wodze fantazji i opowiada »cuda«. Ktoś inny tego słucha i myśli sobie: »trudno uwierzyć, ale skoro ludzie mówią,

to może rzeczywiście coś w tym jest»⁴⁸. Wynika z tego, iż oświeceniowa hipoteza o matactwie księży, którzy stworzyli religię, by otumanić biednych ludzi, a w którą sami nie wierzą, znalazła w PRL rozwinięcie w przekonaniu, iż to także sami wierni w pełni świadomie się samooszukują.

⁴⁸ *Tak rodzą...*

Józef Baniak

CZY NIEDZIELA JEST „DNIEM ŚWIĘTYM” W WYOBRAŻENIACH I OCENACH KATOLIKÓW POLSKICH?

Wstęp

Jakim dniem jest niedziela – zwyczajnym, jak sześć dni ją poprzedzających, które ludzie, w tym wierzący w Boga i religijni, poświęcają sobie i własnym celom życiowym, czy też jest ona dniem nadzwyczajnym, innym, odmiennym od nich. Dniem, którzy ci ludzie, jako jednostki i grupy religijne, są gotowi poświęcić kultowi religijnemu, czczeniu Boga, a w konsekwencji przeżywaniu tego dnia odświętnie, a nie prozaicznie – po świecku?

Jakim czasem jest niedziela – roboczym, przeznaczonym na zdobywanie środków do życia, czy też czasem religijnym, świętym, który ludzie religijni winni przeznaczyć dla Boga i dla jego kultu, a nie dla siebie i dla własnych spraw i potrzeb życiowych? Czy niedziela ze swej istoty jest okresem świętym i czy taki jej charakter jest uzasadniony teologicznie?

Pytamy tu o istotnościowy charakter niedzieli – czy jest on ze swej natury i celu religijny, czy też jest świecki, podobnie jak pozostałe dni tygodnia, a więc zastanawiamy się, czy jest ona dniem, który nie różni się niczym szczególnym od pozostałych dni. Pytanie to stawia problem nastawienia katolików polskich do niedzieli, do jej istoty, sensu i celu podstawowego. To nastawienie, widoczne w poglądach i zachowaniach, jest przedmiotem moich zainteresowań i badań naukowych, poświęconych procesowi zeświecczenia kultu i świętowania religijnego katolików. Dalsze analizy będą oparte na wynikach moich dwukrotnych badań socjologicznych zrealizowanych w 1987 i 1997 roku w Kaliszu wśród jednolitych grup respondentów liczących po 913 osób. W celu porównania wskaźników, posłużę się też wynikami innych badaczy polskich, którzy zajmowali się tym tematem.

Należy przypomnieć, iż obowiązek przestrzegania religijnego charakteru dnia świętego wynika z Dekalogu, jako podstawowego prawa Bożego, które obowiązuje wszystkich chrześcijan. Nakaz świętowania w tym dniu jest zamieszczony w trzecim przykazaniu Dekalogu: „Pamiętaj, abys dzień święty święcił!”. Przykazanie to, jak głosi Pismo Święte, Mojżesz otrzymał bezpośrednio od Boga. W religii Mojżesza wyznaczało ono rytm dnia świątecznego, jakim była sobota – szabat. Samo to słowo – szabat – oznaczało „odpoczynek”

i zarazem było dla ludzi przypomnieniem aktu stworzenia świata przez Boga w ciągu sześciu dni i jego „boskiego odpoczynku” w dniu siódmym. Słowa te wyznaczyły trwałe i powszechnie przyjęte na świecie podstawowy rytm pracy i wypoczynku, czyli oddzieliły dni zwykłe, przeznaczone na pracę, od dni świątecznych, przeznaczonych na relaks i kult religijny. W Biblii czytamy dosłownie:

„Pamiętaj o dniu szabat, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy, ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram. W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty”¹.

Przytoczony tekst sakralny nakazuje jednoznacznie człowiekowi wierzącemu w Boga-Stwórcę, jego rodzinie, gościom i dobytkowi domowemu odpoczynek świąteczny na wzór odpoczynku Stwórcy. Ludzie religijni wiedzieli, że naruszenie tego polecenia, czyli toku świątecznego, może wywołać karę boską wobec każdego, kto je złamał. Kara za to przewinienie była surowa – śmierć, a ustanowił ją sam Bóg, informując o niej Mojżesza:

„Przeto zachowujcie szabat, który winien być dla was świętością. I ktokolwiek by go znieważył, będzie ukarany śmiercią, i każdy, kto by wykonywał pracę w tym dniu, będzie wykluczony ze swojego ludu. Przez sześć dni będzie się wykonywać pracę, ale dzień siódmy będzie szabatem odpoczynku, poświęconym Panu i dlatego ktokolwiek by wykonywał pracę w dniu szabat, winien być ukarany śmiercią. Izraelici winni pilnie przestrzegać szabat, jako obowiązku i przymierza wiecznego poprzez pokolenia. To będzie znak wiekuisty między mną a Izraelitami, bo w sześciu dniach Pan stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął”².

Tekst biblijny informuje, że szabat stał się pamiątką boskiego działania Stwórcy z czasu, w którym powołał On świat do istnienia i zarazem prawem religijnym, zasadniczym wymogiem, wynikającym z przymierza zawartego między Bogiem i jego ludźmi. W doktrynie religijnej judaizmu przymierze to jest kamieniem węgielnym, podstawą funkcjonowania tej religii, kultury i stylu życia jej wyznawców. Szabat, jako instytucja, stanowi cechę podstawową judaizmu i odróżnia go od innych religii światowych. Złamanie szabat wywo-

¹ Wj 20,8–11. Cyt. biblijne podaję za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 3 poprawione, Poznań – Warszawa 1987.

² Wj 31,14–17.

łuje gniew i karę bożą – śmierć ciała i duszy człowieka, który podczas niego pracował. Surowość, bezwzględność i skuteczność prawa szabatowego jest opisana dokładnie w Biblii:

„Gdy Izraelici przebywali na pustyni, spotkali człowieka zbierającego drwa w dzień szabat. Wtedy przyprowadzili go ci, którzy go spotkali przy zbieraniu drewna, do Mojżesza, Aarona i całego zgromadzenia. Zatrzymali go pod strażą, bo jeszcze nie zapadło postanowienie, co z nim należy. Pan zaś rzekł do Mojżesza: »Człowiek ten musi umrzeć – cała społeczność ma go poza obozem ukamienować«. Wyprowadziło go więc całe zgromadzenie poza obóz i ukamienowało według rozkazu, jaki wydał Pan Mojżeszowi”³.

Surowa kara za złamanie prawa szabatowego ma nie tylko wymiar jednostkowy. Kara śmierci dotyka także społeczności, kiedy naruszenie świętowania szabatowego staje się masowe. Prorocy twierdzili, że wówczas gniew Boży spada na cały naród żydowski – spotykają go klęski, nieszczęścia, kłopoty życiowe⁴.

W chrześcijaństwie dniem świętym, siódmym w tygodniu, stała się niedziela, jako wspomnienie, pamiątka dnia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Proces tej transformacji nie przebiegał jednak prosto i bez problemów. Przeciwnie, jeszcze przez wiele wieków kapłani chrześcijańscy nawoływali do świętowania soboty, a nie niedzieli, strasząc często, analogicznie jak czynili to wcześniej prorocy starotestamentowi, karami za łamanie szabatowego, za lekceważenie jego świątecznego charakteru. Współcześnie dniem świętym i odmiennym od dni powszednich jest niedziela. Dzień ten w koncepcji teologicznej chrześcijaństwa jest czasem przeznaczonym dla Boga, na kult religijny oraz na odpoczynek i refleksję nad sensem pracy i modlitwy w życiu człowieka. W niedzielę katolicy winni udać się na mszę świętą (jako kult zbiorowy) do kościoła, a także odpoczywać i powstrzymać się od prac zarobkowych, jako zbędnych w tym dniu.

W świetle tych założeń teoretycznych preferencja religijnego charakteru niedzieli oznacza, iż religijność katolików funkcjonuje zgodnie z wymaganiami religii i nauczania kościelnego. Z kolei łamanie zasady świętowania niedzieli oznacza wtargnięcie, węższe lub szersze, elementów świeckich w ich kult religijny i zarazem traktowanie niedzieli w duchu laickim, jako dnia zwykłego, analogicznie do wszystkich dni roboczych w tygodniu. Na podstawie wyników własnych badań socjologicznych w Kaliszu, zrealizowanych wśród tutejszych katolików miejskich, spróbuje odpowiedzieć na pytanie, jak wygląda rzeczywistość – czy katolicy wypełniają wolę Bożą i polecenie Kościoła, akceptując i realizując religijny charakter dnia świętego – niedzieli? Czy katolicy modlą się

³ Lb 15,32–36.

⁴ Por. Ez 20,16–24.

indywidualnie i publicznie w tym dniu i ile czasu poświęcają na modlitwę? Czy uczęszczają na mszę do świątyni i z jakich motywów to czynią? Czy w niedzielę powstrzymują się od wykonywania prac i zajęć zbędnych, zabronionych prawem boskim i kościelnym, a czas niedzielny przeznaczają na modlitwę, odpoczynek i refleksję nad życiem? W jaki sposób spędzają czas niedzielny i jakie są formy ich odpoczynku?

Postawy katolików wobec trzeciego przykazania Dekalogu

Podczas obu badań (1987 i 1997 roku) interesowałem się stosunkiem katolików kaliskich do Dekalogu (jako całości) i do poszczególnych przykazań go tworzących. Zapytałem respondentów, czy akceptują te przykazania i czy uważają je za realne, czyli za możliwe do zastosowania w praktyce? Wypowiedzi respondentów na to pytanie ilustruje tabela 1.

Tabela 1. Skuteczność trzeciego przykazania Dekalogu w ocenach katolików miejskich w Kaliszu.

Pamiętaj, abys dzień święty święcił – skala zastosowania	Badania – 1987		Badania – 1997	
	Liczba	%	Liczba	%
Pełne zastosowanie	289	31,6	253	27,7
Częściowe zastosowanie	261	28,6	193	21,1
Brak zastosowania	172	18,8	247	27,1
Brak zdania	127	13,9	162	17,7
Brak odpowiedzi	64	7,1	58	6,4
Ogółem	913	100,0	913	100,0

Źródło: badania własne Autora.

Wyniki badań, zaprezentowane w tabeli 1, są dość zaskakujące i jednocześnie informują, że ocena skuteczności trzeciego przykazania Dekalogu lub możliwości zastosowania w praktyce tego postulat (nakazu) jest mocno zróżnicowana. Zróżnicowanie to może oznaczać, że liczni badani katolicy miejscy wątpią, a nawet podważają zasadność religijnego i świątecznego charakteru niedzieli. Nakaz ten jest wykonalny w całości lub częściowo w ocenie odpowiednio 60,2% i 48,8% respondentów. Z kolei, odpowiednio 18,8% oraz 27,1% badanych katolików uznało jednoznacznie, że zalecenie tego przykazania jest nie do wykonania. Pozostali respondenci (21,0% respondentów w roku 1987 i 24,1% w roku 1997) albo nie wyrazili własnego poglądu w tej kwestii, albo odmówili odpowiedzi na to pytanie. Ponadto, odpowiednio 18,8% i 27,1% respondentów w obu badaniach było skłonnych traktować niedzielę nie jako „dzień święty”, lecz jako dzień zwykły, czyli taki, w którym mogliby wykony-

wać swoje zajęcia zawodowe i zdobywać niezbędne środki na codzienne utrzymanie własnych rodzin lub swoje indywidualne.

Zwróćmy uwagę na różnicę w ocenie tej kwestii w obu różniących się w czasie badaniach, ponieważ wskazuje ona na zmiany w ich nastawieniu do skuteczności przykazania świętowania niedzieli, a w praktyce do jej religijnego charakteru i celu. Przede wszystkim w okresie 10 lat zmniejszył się odsetek katolików oceniających pozytywnie skuteczność nakazu świętowania niedzieli: w akceptacji pełnego zastosowania nakazu świętowania o 3,9% i zastosowania częściowego o 7,5%. Wskaźniki te stają się jeszcze wymowniejsze wtedy, kiedy zobrazujemy je liczbami rzeczywistymi (zob. tabela 1) respondentów, którzy w ten właśnie sposób ocenili w obu badaniach skuteczność tego nakazu. W drugim badaniu, czyli po upływie 10 lat, zmalał odsetek katolików wierzących w tę skuteczność. Z drugiej strony zaś, badania wykazały, że wzrósł odsetek osób, które jednoznacznie i z determinacją uznały, iż skuteczność nakazu świętowania niedzieli jest obecnie nierealna w zupełności, a wzrost ich odsetka wynosi 8,3%. Jednocześnie widzimy, iż wzrósł też o 3,9% odsetek respondentów, którzy nie ujawnili własnej oceny tego zjawiska, podając zarazem różne powody tej odmowy. Jeśli tak duży odsetek badanych katolików w obu terminach uznał, że wykonanie polecenia Dekalogu dotyczącego świętowania niedzieli, a więc preferowania jej religijnego charakteru, jako „dnia świętego” lub „dnia bożego”, jest niemożliwe albo bardzo wątpliwe, może to oznaczać z dużą dozą prawdopodobieństwa, iż postawy i działania religijne tych katolików dotyczące religijnego (święteckiego) charakteru niedzieli, wymaganego przez trzecie przykazanie Dekalogu, odbiegają od przyjętego standardu i są raczej postawami i działaniami świeckimi. Jeśli ludzie religijni sami wątpią w realne zastosowanie nakazu świętowania niedzieli, w uszanowanie jej religijnego wydźwięku, to prawdopodobnie będą w stanie go złamać i niedzielę potraktować jak zwykły dzień roboczy⁵. Trafność tej hipotezy zweryfikuję w trakcie dalszej analizy problemu.

⁵ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 179–187. (Według uwag respondentów J. Mariańskiego, katolicy polscy oceniają zastosowanie trzeciego przykazania Dekalogu następująco: całkowite – 17,4%; częściowe – 50,5%; brak zastosowania – 5,0%; brak stanowiska – 17,7%; brak odpowiedzi – 9,4%. Por. L. Smyczek, *Dynamika wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe*, Lublin 2002, s. 112–126. (Badani licealiści w 1993 roku ocenili zastosowanie nakazu świętowania niedzieli następująco: całkowite – 65,6%; częściowe – 29,2%; brak zastosowania – 2,6%; brak oceny – 1,3%; brak danych – 1,3%. W 1996 roku wskaźniki tej oceny były już odmienne: 53,8%; 37,4%; 7,4%; 0,5%; 0,8%. Autor stwierdza, że 30,3% badanych zmieniło ocenę skuteczności zastosowania tego przykazania, jak i to, że zmalał odsetek tych, którzy uważali, że przykazanie to ma całkowite zastosowanie o 11,8% w ciągu 3 lat (1993 rok – 65,6% i 1996 rok – 53,8%).

Udział katolików w obowiązkowej mszy niedzielnej

W obu badaniach przyjąłem hipotezę, że dla większości respondentów świętowanie niedzieli polega na uczestnictwie w mszy świętej, czyli oznacza przeznaczenie około godziny czasu na publiczny kult religijny. Zdecydowaną większość (resztę) niedzielnego czasu badani katolicy spędzają już po świecku, a są wśród nich i tacy, którzy nie odróżniają niedzieli od zwykłego dnia roboczego i podejmują wtedy różne zajęcia i prace zarobkowe, w dodatku zupełnie świadomie. Z tego powodu należy zapytać o zakres i poziom zeświecczenia ich religijnego nastawienia do niedzieli i do obowiązku świątecznego traktowania jej sensu i celu. Ważne jest też pytanie, jak wielki odsetek respondentów uczestniczy regularnie w mszy świętej w każdą niedzielę, aby choć w tym minimalnym zakresie odnieść się do niej świątecznie i w duchu religijnym? Przyjąłem założenie metodologiczne, iż pytanie ankietowe o przestrzeganie trzeciego przykazania Dekalogu odgrywa w pewnej mierze rolę kontrolną w odniesieniu do pytania o praktyki religijne respondentów i potwierdza rzetelność odpowiedzi udzielonych na te pytania. Regularność udziału respondentów w mszy niedzielnej w obu badaniach zilustruje tabela 2.

Tabela 2. Udział katolików miejskich w mszy niedzielnej w świetle oceny własnej.

Częstotliwość udziału w mszy świętej w niedzielę	Badania 1987		Badania 1997	
	Liczba	%	Liczba	%
W każdą niedzielę	317	34,7	266	29,2
2-3 razy w miesiącu	70	7,8	63	6,9
Jeden raz w miesiącu	44	4,8	38	4,2
Kilka razy w roku (dowolnie)	33	3,6	50	5,5
Wyłącznie na Wielkanoc	106	11,6	87	9,5
Wyłącznie w Boże Narodzenie	65	7,1	45	4,9
Jedynie okazjonalnie	22	2,4	25	2,7
Nigdy nie uczestniczy	235	25,7	313	34,3
Brak danych	21	2,3	26	2,8
Ogółem	913	100,0	913	100,0

Źródło: badania własne Autora.

Wyniki badań zamieszczone w tabeli 2 ukazują nie tylko częstotliwość udziału katolików kaliskich w obowiązkowej mszy niedzielnej, lecz także informują, w jakim stopniu oni sami traktowali nakaz świętowania niedzieli jako normę religijną. Udział respondentów w obowiązkowej mszy niedzielnej jest bardzo zróżnicowany, chociaż trzeba zaznaczyć, że spełniała go z różną częstotliwością zdecydowana ich większość, tzn. odpowiednio 72% i 62,9%. Jednakże wskaźnikiem najważniejszym jest tu wskaźnik udziału regularnego, czyli w każdą niedzielę w skali całego roku. Wskaźnik ten jest w populacji mały i wynosił odpowiednio trochę ponad 1/3 w 1987 roku, ale nie sięgał już 1/3

badanej grupy w 1997 roku. Jeśli do tego wskaźnika dodamy odsetki respondentów uczestniczących w mszy jeden lub trzy razy w miesiącu, wówczas uzyskamy w miarę optymalny wskaźnik biorących udział w tej formie świętowania niedzieli, który wynosi odpowiednio 47,3% oraz 30,3%. Ponadto, sytuacyjnie raz w roku albo z okazji Wielkiej Nocy, albo z okazji Bożego Narodzenia w mszy uczestniczyło 18,7% badanych w 1987 roku i 14,4% w 1997 roku; jednocześnie podobny procent w obu badaniach, czyli odpowiednio 2,4% oraz 2,7%, przychodziło na mszę w niedzielę wyłącznie okazjonalnie, w sposób nieplanowany, a udziału ten nie był traktowany serio, tzn. jako modlitwa czy forma kultu religijnego, co respondenci sami podkreślali podczas badań: „Był to zupełny przypadek w moim życiu, kiedy musiałem pójść do kościoła jako uczestnik wesela mojego siostrzeńca. Wtedy czułem się okropnie i nic nie rozumiałem, co działo się w kościele. Pamiętam tylko, że ksiądz opowiadał jakieś androny na temat miłości rodzinnej” – napisał w swojej ankiecie 53-letni inżynier mechanik.

Jednocześnie badania wykazały, że znaczny odsetek respondentów – 25,7% i 34,3% – od wielu lat nie bierze udziału w mszy niedzielnej, najczęściej z wielu różnych powodów i przyczyn. Niektórzy otwarcie wskazywali, iż ostatni raz byli na mszy w kościele podczas własnej pierwszej komunii świętej. Deklaracja ta wydaje się zaskakująca, gdyż przecież powinni oni być następnie katechizowani w Kościele, a więc powinni także uczestniczyć w kulcie niedzielnym, choćby pod wpływem zachęty katechetów. Być może jednak rzeczywiście nie uczestniczyli w katechezie, dlatego złożyli taką odważną deklarację w odniesieniu do swego uczestnictwa w niedzielnej mszy. Socjolog religii musi zaakceptować tę deklarację w dobrej wierze jako prawdziwą.

Zwraca uwagę zmiana w nastawieniu katolików kaliskich do niedzielnej mszy w przeciągu badanego dziesięciolecia. Co działo się w tym okresie w ich życiu religijnym, w tym w obowiązkowej praktyce niedzielnej? Analizując tabelę 2, nie można nie dostrzec, co najmniej, dwóch faktów:

po pierwsze, wzrostu o 8,6% odsetka katolików miejskich, traktujących niedzielę typowo po świecku, jak każdy inny dzień tygodnia, i zaznaczających, iż od niepamiętnego czasu nie uczestniczyli w mszy niedzielnej. Jeśli nie pracowali w niedzielę, to czas wolny spędzali pożytecznie, lecz po świecku, a na świętowanie w duchu religijnym, w tym na udział w mszy świętej, nie mieli czasu i nie odczuwali takiej potrzeby;

po drugie, zmniejszenia się o 5,5% odsetka katolików regularnie uczestniczących w mszy niedzielnej i równoczesnego wzrostu (co prawda nieznacznego) o 2,2% odsetka uczestniczących w mszy jedynie okazjonalnie, przynajmniej raz w roku.

Zmalały również odsetki osób biorących udział w mszy niedzielnej w innych jeszcze zakresach częstotliwości: jeden raz w miesiącu (o 0,6%), kilka razy w miesiącu (o 0,9%), wyłącznie na Wielkanoc (o 2,1%), jedynie na Boże Narodzenie (o 2,2%). Zmiany te świadczą o dość dynamicznym porzucaniu przez licznych katolików religijnego charakteru niedzieli i łamaniu przez nich zasady świętowania tego dnia i przeznaczania go dla chwały Boga⁶. Wniosek taki wydaje się uzasadniony, jeśli uwzględni się, iż ponad 1/3 respondentów nie spełniała zupełnie nakazu Dekalogu i nie świętowała w ten podstawowy sposób, jakim jest udział w mszy niedzielnej, a w dodatku u wielu innych badanych absencja w tej formie kultu i świętowania niedzieli była zjawiskiem dość częstym i nasilającym się w analizowanym okresie. Bez wątplenia w ich religijność, w tym w tę niedzielną, weszła szeroko świeckość, widoczna zarówno w sferze świadomościowej (nie odczuwali potrzeby pójścia na mszę czy pomodlenia się w tym dniu), jak i w sferze działania (nie chodzili od wielu lat do kościoła na mszę w niedziele i w inne święta kościelne), w wyniku tego nie potrafili lub nie chcą dostrzec w niedzielę dnia świętego i przeznaczyć go dla kultu religijnego.

Formy wykorzystania czasu wolnego i wypoczynku respondentów w niedzielę

Spostrzeżenie to jeszcze mocniej dokumentują odpowiedzi badanych katolików na pytanie o sposób spędzania czasu niedzielnego i o formy wypoczynku w tym dniu, jak i na pytanie, czy w niedzielę podejmują prace zarobkowe, zabronione przez trzecie przykazanie Dekalogu? Wypowiedzi badanych na ten temat wskazują tabele 3 i 4.

⁶ Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 184–186. (Z badań tego autora wynika, że średnia coniedzielnego udziału w mszy w czterech parafiach miejskich w latach 70. wyniosła 63,4%). Por. E. Lewandowski, *Religijność studentów Uniwersytetu Łódzkiego*, „Przegląd Socjologiczny” 1989, nr 38, s. 236–238. (Z badań tego autora wynika, że w 1986 roku w Łodzi spośród ankietowanych studentów 37% uczęszczało na mszę w każdą niedzielę, 31% – nieregularnie, 20% – rzadko, a 12% wcale tego nie czyniło). Por. J. Mariański, *Niedzielne i wielkanocne praktyki religijne*, [w:] *Religijność Polaków: 1991–1998*, W. Zdaniewicz [red.], Warszawa 2001, s. 85–93. (W 1998 roku spośród ogółu badanych osób 42% zadeklarowało udział w mszy w każdą niedzielę, a 23% prawie w każdą, jedynie 4,8% w ogóle nie brało w niej udziału).

Tabela 3. Formy wypoczynku respondentów w niedzielę.

Forma wypoczynku i spędzania czasu wolnego w niedzielę	Badania 1987		Badania 1997	
	Liczba	%	Liczba	%
Udział w nabożeństwach	62	6,8	48	5,4
Lektura książek religijnych	69	7,4	55	6,1
Refleksja religijna, medytacja	43	4,7	36	4,0
Modlitwa indywidualna	55	6,0	44	4,8
Sen poobiedni (drzemka)	51	5,6	83	9,1
Spacer w parku miejskim	160	17,6	184	20,1
Imprezy w Ośrodku Kultury	68	7,4	47	5,1
Wyjazd do rodziny	148	16,3	120	13,1
Pobyty nad jeziorem, w lesie	110	12,0	117	12,8
Pomoc dzieciom w lekcjach	44	4,8	58	6,3
Inne formy aktywne	49	5,4	59	6,4
Brak określenia sposobu	31	3,4	34	3,7
Brak odpowiedzi	24	2,6	28	3,1
Ogółem	913	100,0	913	100,0

Źródło: badania własne Autora.

Analizując dane zamieszczone w tej tabeli (3) widzimy, że o religijnym charakterze niedzieli nie zapomnieli 24,9% respondentów w pierwszych badaniach (1987) oraz 20,3% w drugich (1997). Oznacza to, iż w analizowanym dziesięcioleciu zmalał o 4,6% odsetek katolików miejskich, wypoczywających w niedzielę i znajdujących równocześnie czas na osobistą pobożność, na religijne uszanowanie jej świątecznego charakteru. Katolicy ci z reguły wcześniej (przed południem) uczestniczyli w mszy, a następnie brali udział w różnych nabożeństwach paraliturgicznych, czytali czasopisma i książki o tematyce religijnej, modlili się indywidualnie, obejmowali religijną refleksją własne życie, dziękowali Bogu za otrzymane łaski i za pomoc w troskach i problemach życiowych. Oczywiście nie rezygnowali oni z różnych świeckich form wypoczynku niedzielnego, wyszczególnionych w tabeli 3, chcąc w ten sposób zregenerować siły na kolejny tydzień pracy. Natomiast dominujący odsetek respondentów: ogółem 71,7% w 1987 roku i 72,9% w 1997 roku, czas niedzielny spędzał w stylu świeckim, a dotyczy to w szczególności osób pracujących w niedzielę sezonowo lub dorywczo. Osoby pracujące w każdą niedzielę najczęściej narzekały na brak czasu, który mogłyby przeznaczyć na jakąkolwiek formę wypoczynku. Stąd w wolnych chwilach po pracy albo spały, albo udawały się wraz z dziećmi na krótki spacer do parku miejskiego. Wśród świeckich form spędzania niedzieli dominowały trzy: spacer w parku miejskim lub w okolicznych lasach (osiedle Winiary), pobyt nad jeziorem w okresie letnim i jesiennym, wyjazd do ośrodka zabytkowo-leśnego w Gołuchowie lub wyjazd do rodziny poza Kalisz. Mały odsetek badanych udawał się w niedzielę do kina na

wybrany film, do filharmonii, do teatru i do innych ośrodków życia kulturalnego w mieście i poza jego granicami. Niewielki również odsetek rodziców wśród badanych wolny czas w niedzielę poświęcał dzieciom, pomagając im w odrabianiu lekcji szkolnych lub w uzupełnianiu braków wiedzy przedmiotowej. Z badań zrealizowanych wśród dzieci i młodzieży w Kaliszu w tych samych latach również wynika, że większość z nich (65%) uważa, iż rodzice zbyt mało czasu przeznaczają ich sprawom i problemom życiowym, w tym kłopotom szkolnym i wychowawczym. Zdaniem dzieci, są i tacy rodzice, którzy wręcz lekceważą lub bagatelizują problemy, oczekiwania i potrzeby własnych córek i synów. Wśród innych form odpoczynku niedzielnego, osoby je wymienające wskazały takie, jak: oglądanie ulubionych programów telewizyjnych, filmów z kaset magnetowidowych, zwłaszcza o treści erotycznej i pornograficznej, ucztowanie w gronie rodzinnym lub przyjaciół i kolegów połączone bardzo często z nadużywaniem alkoholu, pikniki z grillem i piciem piwa, udział w dyskotekach w klubach tanecznych lub w gronie przyjaciół, czy też randka z sympatią (osoby młodsze), jazda na rowerze itp. Osoby świętujące niedzielę po świecku nie odczuwały potrzeby spędzania jej religijnie, więc nie modliły się, nie uczęszczały na mszę i inne nabożeństwa, nie wzbogacały swej wiedzy religijnej poprzez lekturę czasopism i książek o treści religijnej i kościelnej, zaś rodzice często lekceważyli religijne wychowywanie dzieci, jak i bagatelizowali religijny styl świętowania niedzieli⁷.

W badaniach poświęconych świętowaniu niedzieli, pytałem respondentów również o to, czy działania duszpasterskie księży parafialnych traktują sami jako zwyczajną pracę zarobkową, kolidującą z trzecim przykazaniem Dekalogu, czy też jako najlepszą formę religijnego świętowania niedzieli? Wypowiedzi respondentów na to pytanie budzą zdziwienie i zaskoczenie brakiem jednolitości. Ponad 1/2 uczestniczących w obu badaniach uważała, że księża najzwyczajniej pracują w niedzielę i święta religijno-kościelne, ale zarazem w pracy tej widziała rozszerzanie i pogłębianie kultu religijnego, należnego Bogu, Jezusowi Chrystusowi, Matce Bożej i świętym patronom: „Taki jest charakter pracy księży, typowo religijny, a nikt poza nimi nie potrafi pracować w ten sposób. To praca, bo księża otrzymują za jej wykonywanie pieniądze, i to podwójnie – ktoś daną mszę już wykupił u proboszcza, a ponadto on lub inny kapłan chodzi z tacą po kościele i zbiera od ludzi pieniądze. Ale że msza oznacza kult dla Boga i trzeba zapłacić za swoje grzechy, to i ludzie, jeśli mogą, to dają wtedy

⁷ Zob. J. Komorowska, *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście*, Warszawa 1985, s. 32–37; Z. Skórzyński, *Między pracą a wypoczynkiem*, Wrocław 1965, s. 20–24; V. E. Frankl, *Nieuswiadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 34–40; A. Kamiński, *Czas wolny i jego problematyka społeczno-wychowawcza*, Wrocław 1965, s. 24–26; *Style życia w miastach polskich (u progu kryzysu)*, A. Kiciński [red.], Wrocław 1988, s. 339–356.

pieniądze” – stwierdził w ankiecie 36-letni robotnik przemysłowy. Ponadto, prawie 40% badanych katolików widziało w działalności duszpasterskiej księży w niedzielę zwyczajną pracę zarobkową, podobną do każdej innej pracy, a jej religijny charakter nie miał dla nich żadnego znaczenia; co najwyżej, charakter ten jest, ich zdaniem, specjalną cechą zawodu kapłańskiego⁸.

Podejmowanie pracy zarobkowej w niedzielę przez katolików

Spostrzeżenie to jest jeszcze wymowniejsze wtedy, kiedy uwzględnimy wypowiedzi badanych katolików kaliskich na pytanie, czy sami podejmowali prace zarobkowe w niedziele i święta religijne, zabronione trzecim przykazaniem Dekalogu? Z wielu badań wynika, że Polacy lekceważą wskazania Kościoła i biblijny zakaz pracy w dni święte i podejmują różne zajęcia z wielu powodów i motywów. Jednakże powodem najczęstszym jest konieczność pozyskania dodatkowych środków na utrzymanie rodziny, wywołana pogłębiającą się biedą społeczną, ale także brakiem stałej pracy w licznych rodzinach. Problem ten jest spowodowany przede wszystkim globalizacją gospodarki i zmianami w ekonomii państwa, wywołującymi niekontrolowane bezrobocie i pauperyzację wielu warstw społecznych⁹. Zakres pracy podejmowanej przez respondentów z Kalisza obrazuje tabela 4.

Tabela 4. Praca podejmowana przez katolików w niedzielę w świetle ich deklaracji.

Wykonywanie pracy zarobkowej w niedzielę	Badania 1987		Badania 1997	
	Liczba	%	Liczba	%
Pracujący w każdą niedzielę	194	21,2	287	31,4
Pracujący w co drugą niedzielę	88	9,7	106	11,6
Pracujący wyłącznie okazjonalnie	44	4,8	72	7,9
Nie pracujący w niedzielę	527	57,8	366	40,1
Bezrobotni	36	3,9	54	5,9
Brak odpowiedzi	24	2,6	28	3,1
Ogółem	913	100,0	913	100,0

Źródło: badania własne Autora.

Budzą zdziwienie i zaskoczenie wyniki badań w Kaliszu dotyczące pracy zarobkowej tamtejszych katolików miejskich podejmowanej w niedzielę. Nie-

⁸ Zob. J. Baniak, *Kapłan w świadomości katolików świeckich. Studium socjologiczne*, Poznań 1994, s. 45–53.

⁹ Zob. A. Dylus, *Niedziela w epoce globalizacji gospodarki*, [w:] *Niedziela w społeczeństwie pluralistycznym*, E. Mateja, R. Pierskała [red.], Opole 2001, s. 33–44.

mal co piąta osoba w roku 1987 i co trzecia w roku 1997 pracowała w każdą niedzielę, a niemal co dziesiąta w 1987 i więcej niż co dziesiąta w 1997 – w co drugą. Z kolei odpowiednio 4,8% i 7,9% badanych okazjonalnie podejmowało te prace w niektóre niedziele. Grupę tę tworzyły przede wszystkim osoby bezrobotne, cierpiące na chroniczny brak środków do życia, mające z reguły liczne rodziny na utrzymaniu. Dla nich religijny i świąteczny charakter niedzieli najczęściej nie miał żadnego znaczenia: „Co mi z tego przyjdzie, jak pójde na mszę do kościoła, albo z modlenia się w niedzielę, jeśli nie zdobędę pieniędzy na chleb dla dzieci, na ubranie i zeszyty dla nich. A właśnie w niedzielę mam okazję do zarobienia paru groszy, więc nie dbam o religię i o opinię kleru, tylko idę do roboty” – stwierdził bezrobotny 52-letni ojciec czworga małych dzieci¹⁰.

Sytuacja pracy w niedzielę przedstawia się inaczej, jeśli spojrzymy na używane wskaźniki, jako na ilustrację pewnej tendencji. Z ich porównania wynika, że odsetki katolików pracujących w niedzielę wzrosły w każdej kategorii zatrudnienia. Jeśli w 1987 roku pracę w niedzielę podejmowało łącznie 35,7% respondentów, w tym 21,2% w każdą niedzielę, to w 1997 roku pracowało ogółem 50,9% badanych, w tym 31,4% regularnie w każdą niedzielę. W oznacza to, iż w badanym dziesięcioleciu wzrósł o 15,2% odsetek katolików miejskich w Kaliszu, podejmujących pracę zarobkową w niedzielę, w tym także o 10,2% wzrósł odsetek tych, którzy pracowali w każdą niedzielę. Natomiast pracujących z mniejszą regularnością było już mniej: pracujących w co drugą niedzielę przybyło o 1,9%, pracujących okazjonalnie przybyło o 3,1%. Zatem największy wzrost dotyczy odsetka pracujących stale w każdą niedzielę (10,2%).

Badani katolicy wskazywali różne powody, które skłaniały ich do podejmowania pracy zarobkowej w niedzielę. Przyczyną najczęściej wymienianą była konieczność zdobycia środków na utrzymanie rodziny, na polepszenie codziennego życia dzieci, na zdobycie środków potrzebnych na ich kształcenie w szkołach średnich i wyższych (68,7%). Z kolei już znacznie rzadsze były

¹⁰ Zob. Z. Barnaś, *Postawy wobec religii a postawy wobec pracy młodych pracowników*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1981, t. 9, s. 101–121; Z. Borowik, *Bezrobocie jako problem moralno-społeczny*, „Życie Katolickie” 1990, nr 5–6, s. 33–38; D. Głogosz, *Sytuacja dzieci w rodzinach dotkniętych bezrobociem*, „Polityka Społeczna” 1994, nr 3, s. 13–14; J. Mariański, *Etos pracy bezrobotnych (raport z badań empirycznych)*, Lublin 1994; W. Warzywoda-Kruszyńska, *Zjawisko biedy dzieci a zagrożenie wykluczeniem społecznym w przyszłości*, Warszawa 2003. (Autorka stwierdza, że udział dzieci wśród ludności biednej w Polsce jeszcze dwa lata temu był największy w województwach: podlaskim (46,1%), podkarpackim (45%), opolskim (44,8%), świętokrzyskim (43,5%), warmińsko-mazurskim (43,9%), kujawsko-pomorskim (43,7%), pomorskim (43,7%). Łącznie przeciętna dla całej Polski wyniosła 43,9%. Zdaniem Autorki, blisko połowa polskich rodzin żyje poniżej minimum egzystencji. Dzieci z tych rodzin są niedożywione, nędznie ubrane, nie mają podręczników, zeszytów, nowego obuwia, a ich dzieciństwo jest koszmarem. Najgorzej jest w środowiskach małomiasteczkowych wiejskich, zaistniałych po dawnych PGR-ach).

powody poza bytowe, jak np. kupno lepszego samochodu czy zgromadzenie środków na zagraniczny urlop wakacyjny, albo na gruntowny remont mieszkania (28,4%). Ci katolicy z reguły lekceważyli religijny charakter niedzieli, nie mieli czasu na udział w mszy, na modlitwę czy na lekturę czasopism lub książek o treści religijnej, nie potrafili lub nie chcieli świętować niedzieli w duchu (stylu) religijnym. Celem ich było zdobycie lub zwiększenie ilości posiadanych środków pieniężnych, żeby polepszyć standard swego i rodzinnego bytu. To właśnie niedziela była często, jak zaznaczali w swych ankietach, doskonałą okazją do zarobienia dodatkowych pieniędzy, wcześniej już planowanych i przeznaczonych na różne cele rodzinne. Poza tym część respondentów pracowała regularnie w każdą niedzielę, czyniła to, bowiem niezależnie od własnych chęci została objęta systemem pracy ciągłej w swoich firmach i zakładach usługowych, jak np. w handlu i usługach, w instytucjach wychowawczych, w zakładach produkcyjnych, a nawet w szkolnictwie średnim i pomaturalnym na zajęciach w trybie zaocznym. Ten system zmuszał respondentów do przyjęcia takich właśnie warunków zatrudnienia. Zlekceważenie tych wymogów groziło im nierzadko utratą pracy, a na taką sytuację nie mogli sobie pozwolić, kiedy rynek pracy jest niestabilny, a bezrobocie byłoby dla nich klęską życiową. Niektórzy respondenci, choć pracowali systematycznie w każdą niedzielę, to nie rezygnowali z własnego życia religijnego, jak i z religijności w rodzinie, lecz brali udział w mszy i starali się wychowywać swoje dzieci według zasad etyki katolickiej. Jednakże znaczny odsetek (34,9%) spośród pracujących w każdą niedzielę przestał zupełnie postrzegać ją jako dzień święty i czas należny Bogu. Dla nich niedziela nie różniła się niczym specjalnym od zwykłego dnia roboczego, więc czas ten, jako wolny od pracy zawodowej (po pracy) spędzali po świecku.

Kiedy porównujemy wskaźniki osób nie podejmujących pracy w niedzielę z obu badań, czyli gdy chcemy zbadać, czy w całym badanym dziesięcioleciu odsetek ten był stabilny, to wówczas okazuje się, że takiej stabilności zabrakło. W badanym okresie zmalał o 17,7% odsetek katolików, którzy nie pracowali zarobkowo w niedzielę. Odsetek ten niemal pokrywa się z odsetkiem osób, które świadomie podjęły w niedzielę pracę zarobkową w tym okresie z powodów bytowych – osobistych lub rodzinnych. Dane te upoważniają do wniosku, iż w latach 90., a zwłaszcza w drugiej ich połowie, pogorszyła się znacznie sytuacja bytowa i finansowa wielu gospodarstw rodzinnych w Kaliszu, i, jak należy domniemywać, w całej Polsce, zmuszając ich członków, z reguły rodziców, do szukania dodatkowych źródeł zdobycia środków pieniężnych, które zrekompensowałyby im zaistniałą różnicę, a niekiedy wręcz umożliwiłyby zwyczajne przetrwanie o własnych siłach do końca miesiąca. Niedziela okazała

się dla nich taką szansą, więc skorzystali z niej, choć z reguły kosztem utraty religijnego jej charakteru i stylu świętowania.

Nierzadko badani katolicy ujawniali rozterki i rozgoryczenie z tego powodu, mieli swoisty niesmak wychowawczy wobec swoich dzieci, które posyłali do kościoła, a sami lekceważyli religijny charakter niedzieli i wykonywali pracę w tym czasie. Podczas badań sami mówili, że niedziela w ich domu rodzinnym ma styl świecki, a nie religijny, albo dodawali, że już „oduczyl się” świętować ją religijnie, nawet wtedy, kiedy okazjonalnie udawali się na mszę do kościoła parafialnego lub do innej świątyni w mieście: „Praca i pieniądze za nią uzyskane są ważniejsze niż niedziela i chodzenie do kościoła, bo one pozwalają mi na polepszenie warunków życia mojej rodzinie, których ciągle nam brakuje” – stwierdziła nauczycielka pracująca w niedzielę. Takich wyjaśnień i uzasadnień niedzielnej pracy zarobkowej było w badanej grupie, zwłaszcza w 1997 roku, bardzo dużo, a niektóre znacznie radykalniejsze od wyżej zacytowanego¹¹.

Zakończenie

W świetle zaprezentowanych tu wyników badań socjologicznych można stwierdzić, że trudno jest o jednoznaczną odpowiedź na pytania zamieszczone w niniejszym artykule: „czy niedziela jest »dniem świętym« w wyobrażeniach i ocenach katolików polskich?”. Trzy ogólne wnioski wydają się jednak niewątpliwe. Po pierwsze, duży odsetek badanych katolików miejskich już „zapomniał” o religijnym świętowaniu niedzieli jako o obowiązku wynikającym z trzeciego przykazania Dekalogu, a w konsekwencji widzi w niej zwyczajny dzień roboczy, zarazem eliminując jej cechy religijne. Po drugie, zeświecczenie niedzieli i kultu religijnego związanego z jej świętowaniem nasiliło się w badanym dziesięcioleciu, uwidaczniając się w wyższych wskaźnikach czynników świeckich w 1997 roku. Po trzecie, mimo dynamicznej laicyzacji kultury religijnej w mieście Kaliszu, znaczny odsetek badanych katolików (około 40%) rozumie poprawnie (zgodnie z nauczaniem kościelnym) sens i cel trzeciego przykazania Dekalogu, które nakazuje im religijne świętowanie niedzieli. Katolicy ci starają się postępować według jego zalecenia i powstrzymują się od

¹¹ Zob. A. Borucki, *Etyka zawodowa w świadomości współczesnej inteligencji*, „O ład moralny” 1988, nr 3, s. 35–51; B. Fedyszak-Radziejowska, *Etos pracy rolnika. Modele społeczne a rzeczywistość*, Warszawa 1992; F. J. Mazurek, *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993; S. Pamuła, *Nauczanie społeczne Kościoła wobec bezrobocia*, „Humanizacja Pracy” 1992, nr 1–2, s. 21–28; W. Piwowarski, *Postawy religijne a postawy wobec pracy*, [w:] *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, pod red. J. Wołkowskiego, Warszawa 1979, s. 305–330; A. Z. Żochowski, *Praca a wartości w badaniach nauk społecznych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1988, nr 4, s. 331–346.

prac zarobkowych w niedzielę, traktując ją jako dzień wyjątkowy i święty, w którym modlą się, uczestniczą w kulcie i odpoczywają. Nie da się jednak zaprzeczyć, iż elementy i akcenty świeckie są wyraźnie widoczne w kulcie niedzielnym badanych katolików i w samym charakterze niedzieli, w wyniku tego przestaje ona być dla części respondentów dniem religijnym, wyjątkowym i po chrześcijańsku przeżywanym. Wielu z nich wprawdzie deklarowało swoją religijność niedzielą, jednak w praktyce postępowali typowo po świecku, tak w sytuacjach indywidualnych, jak i w okolicznościach rodzinnych.

Marek Melnyk

PRAWOSŁAWNA ANTROPOLOGIA SOTERIOLOGICZNA

Chrześcijańska antropologia soteriologiczna jest refleksją nad człowiekiem, rozpatrywanym w świetle tajemnicy zbawienia. Takie widzenie osoby jest ściśle powiązane z nauką o zbawieniu, jako wynikiem ukształtowania religijnej antropologii chrześcijaństwa przez doświadczenie zbawcze. Dlatego tak istotne znaczenie ma zwrócenie uwagi na związek pomiędzy zbawieniem i poglądami na naturę ludzką. Odnaleźć można tu istotne elementy formującej ją soteriologii. Mówiąc inaczej, chrześcijańska antropologia soteriologiczna to przede wszystkim widzenie zbawienia przez pryzmat osoby. Interesuje więc nas człowiek, który poszukuje zbawienia, który odkrywa jego potrzebę, który zмага się z grzechem, złem, winą oraz pokutuje, modli się i przeobraża w spotkaniu z sakramentami, liturgią, i wreszcie umiera z nadzieją eschatologiczną. Interesuje nas człowiek widziany w świetle tajemnicy zbawienia; śmiertelnik oświecony zbawieniem.

Aby lepiej ukazać interesujący nas problem, należy zwrócić uwagę na to, co takie właśnie widzenie człowieka powiązane z zbawieniem może nie pomija, ale odsuwa na drugi plan. A jest tym, na przykład, Ekonomia Zbawienia, jako charakterystyczne pojęcie soteriologii greckich Ojców Kościoła¹. W ich ujęciu zbawienie było tajemniczym planem ukrytym w przedwiecznym Bogu i zrealizowanym w Chrystusie-Bogoczłowieku. Zbawienie widziane z tej perspektywy to swoista „prehistoria zbawienia”, ponieważ jest ona rozpatrywana w swym pierwotnym porządku, zawartym w wieczności i preegzystencji w Bogu. Zbawienie jest zatem widziane najpierw od strony samego Boga, jako przede wszystkim jego tajemnica, która ujawniła się dopiero w pełni czasów, w dziejach człowieka. Zbawienie, będące głównie „sprawą” Boga, swą istotną treść odnajduje w nim samym. Dlatego jest ono ujmowane jako niezależne od czasu i historii. Kontekst człowieka pozostał tutaj niejako pominięty, natomiast podkreślony jest prymat pozytywnego działania Boga. Zbawienie nie jest wyłącznie sprawą człowieka. Soteriologia ta nie jest zdeterminowana myśleniem antropocentrycznym. Ukierunkowuje to w naturalny sposób soteriologię pra-

¹ M. Raczkiewicz, *Boża ekonomia zbawienia w ujęciu Jana Damasceńskiego*, „Vox Patrum”, R. 10, 1990, z. 19, s. 761–769; B. Kosecki, *Misterium Zbawienia w teologicznej myśli św. Jana Chryzostoma*, „Studia Pelplińskie”, R. 6, 1975, s. 7–36; Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, s. 128–130; Wł. Łydka, *Ekonomia Zbawienia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 796–799.

wosławna na widzenie swego przedmiotu badań w sposób retrospektywny. Próbuje ona ujrzeć dramat w wieczności w odniesieniu do sfery misterium Boga, a więc jest to soteriologia niejako „skondensowana” w wieczności².

1. Antropologia soteriologiczna „edeńskiej” tożsamości człowieka

Patrzanie na człowieka przez pryzmat zbawienia ukazuje dwa ściśle związane ze sobą wymiary człowieka. Z jednej strony człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga, powołanym do uczestnictwa w Jego naturze, z drugiej strony jest on istotą grzeszną i upadłą, zranioną przez zło.

Pierwszy element tego wymiaru człowieczeństwa szczególnie wyraźnie obecny jest w biblijnej wizji człowieka przed upadkiem, w jego pierwotnej „edeńskiej” tożsamości. Teologia prawosławna dramat zbawienia dostrzega już w tajemnicy stworzenia świata, a szczególnie w momencie zaistnienia w nim człowieka. Jest to początek procesu zbawczego, gdzie zarysowane są dwa poziomy interpretacyjne: Miłość Boga i grzeszność człowieka. Pierwszym soteriologicznym komponentem antropologii prawosławnej jest zawarty w naturze ludzkiej element boski. Dostrzegamy tutaj realizację tego, co ma być zgodne z pierwotną naturą człowieka i jest zarazem pierwotnym pozytywnym aspektem tajemnicy zbawienia. Wynika to z przekonania, że w naturze ludzkiej zawarty jest pierwiastek wiecznie trwały. Jego realna obecność, przenikająca egzystencję człowieka, sprawia, iż dar zbawienia staje się odnowieniem i dopełnieniem natury nieskażonej złem. Wyznaczony jest tutaj idealny model teologicznej antropologii skoncentrowany na ontycznym wyposażeniu człowieka.

Strukturę bytu człowieka „edeńskiego” tworzy jedność ducha i materii. W tej jedności greccy Ojcowie Kościoła widzieli możliwości powrotu człowieka z potencjalnej sytuacji grzechu³. Duchowo--materialna struktura człowieka miała umożliwić pokutę. Tej możliwości nie mają aniołowie ze względu na wyłącznie duchową naturę. Dlatego grzech nie ściągnął na człowieka potępienia, którego doświadczyły zbuntowane byty subtelne. Jedność ducha i materii sprawia również, że człowiek uczestniczy w stopniowym jednoczeniu kosmosu z Bogiem-Stwórcą. Tak widziany człowiek ze swej natury uczestniczy w tajemnicy stworzenia, która jawi się jako pierwszy akt zbawczy. Jedność ducha i materii jest przejawem naznaczenia natury ludzkiej pierwiastkiem boskim.

² J. Gułkowski, *Glossa o „stworzeniu z niczego”*, „Znak”, R. 36, 1984, nr 2–3, s. 199–201.

³ Grzegorz z Nyssy, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 420; tegoż, *De hominis opificio*, cz. 16, 22, [w:] *Patrologia Graeca* (dalej: PG), J. B. Migne [red.], Paris 1857–1886, 44, 181–185, 204–205, cyt. za: H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1988, s. 29–32, 32–33.

Oznacza to dla teologów prawosławnych specjalny stan natury ludzkiej określany pojęciem teoforyczności. Jest to wybitnie mistyczna koncepcja natury ludzkiej i zarazem w ogóle bytu jako takiego. Posiadanie w sobie śladów boskości przez naturę ludzką i jej mistyczny charakter ma wynikać z faktu, że świat i człowiek został stworzony „by uczestniczyć w pełni życia Bożego – takie jest jego powołanie”⁴. Zwiążanie powyższej idei z aktem twórczym jest istotne w swych skutkach. Człowiek w stanie początkowej doskonałości bytu niedotkniętego dysharmonią i upadkiem jawi się jako uczestnik w bycie Natury Boga. Istnienie człowieka w „boskości” okazuje się czymś naturalnym⁵. Nie oznacza to, że przepaść między obu porządkami bytu się zlewa. Granica między Bogiem i człowiekiem jest nieprzekraczalna. Bóg jest transcendentnie apofatyczny wobec kosmosu i człowieka. Jest to podkreślane ze względu na możliwość wystąpienia tutaj panteizmu. Dzięki temu idea uczestnictwa pozwala przybliżyć granicę między Bogiem i człowiekiem, nie naruszając przy tym jej pierwotnej nieprzekraczalności. Dzieje się tak, gdyż uczestnictwo stanowi „charyzmat nieodłączny od ludzkiej natury”⁶, dar Boga dla wolności człowieka. Zauważamy tutaj przekonanie o istnieniu pierwotnej inicjatywy Boga, która obdarowuje naturę ludzką zdolnością do zjednoczenia ze sobą, pozostając przy tym Kimś zupełnie innym. Jest to poczucie pierwotnej mistycznej jedności różnych ontycznie porządków. Można dostrzec tutaj, tak charakterystyczne dla prawosławnych, przeżywanie tej tajemnicy wiary na poziomie świadomości sakramentalnej. Każda liturgia Eucharystii jest rozumiana jako uczestnictwo w bycie jedności Bosko–ludzkiej Chrystusa⁷.

Wiara w to, że natura ludzka zawiera pierwiastek Boży, w antropologii prawosławnej pociąga za sobą przekonanie, że łaska jest nieodłączna od natury. Mamy tutaj do czynienia z doświadczeniem kluczowego dla chrześcijaństwa rozróżnienia podwójnej rzeczywistości, w której istnieje człowiek, określanej mianem natury stworzonej i nadprzyrodzonej. W prawosławiu rzeczywistości te mają specyficzne ujęcie. Widziane są jako wzajemnie powiązane, umożliwiając bliskość natury i łaski. Oba porządki istnienia pozostają we wzajemnej

⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, s. 98–99; zob.: W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 128–147.

⁵ Grzegorz z Nyssy, omawiając w traktacie o stworzeniu człowieka stan człowieka przed upadkiem, przypisuje mu: „błogosławieństwo nieśmiertelności”, „czystość”, „sprawiedliwość”, cyt. za: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 179.

⁶ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 113; zob. Jan Damasceński, *Wykład wiary...*, s. 215.

⁷ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 314–316; Jan Chryzostom, *In Cor. 24*, In, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, M. Starowieyski [opr.], Kraków 1987, s. 218; Jan Damasceński, *Wykład wiary...*, s. 215–222.

harmonii i zgodzie⁸. Ta koherencja znajduje swoje spełnienie w zdolności natury do przeobstwienia. Dlatego łaska jako przejaw nadprzyrodzoności, którą można określić mianem apofatycznej energii niepoznawalnej istoty Boga, jest naturalnym czynnikiem w ontycznej naturze „człowieka przed upadkiem”. Nosi ją w sobie każdy człowiek jako blask dawnej pierwotnej świętości. Dzięki takim przeświadczeniom możliwe jest twierdzenie, że „Łaska jest współnaturalna, nadprzyrodzenie naturalna wobec natury”⁹. Zawiera się tutaj przekonanie, że w naturze istnieje potrzeba łaski, konieczność jedności z Bogiem, czyli uczestnictwa w Bogu. Źródłem współnaturalności łaski jest fakt stworzenia człowieka jako bytu otwartego na Boga, dlatego by istnieć potrzebuje on energii Stwórcy – źródła swego istnienia. Akt stworzenia bowiem był i jest ciągle obecny w stworzeniu jako dar łaski.

Następną, szczególnie silnie akcentowaną ideą antropologii teologicznej prawosławia jest przekonanie, że człowiek jest obrazem Boga. Jest to szczególnie punkt odniesienia dla definiowania natury bytu człowieka a zarazem najpełniejsze ujęcie prawosławnej ontologii. Takie sformułowanie wyrasta z idei apofatyizmu i teoforyczności¹⁰. Stało się to możliwe dzięki zasymilowaniu platońskiej ontologicznej wrażliwości Greków z semicką ideą człowieka – Obrazu Boga. W efekcie umożliwiło to odsłonięcie pierwotnego porządku natury ludzkiej w jej nieskażonej harmonii i tożsamości¹¹. Innym źródłem, z którego wypływa idea człowieka – ikony Boga, jest określenie stanu człowieka w jego pierwotnym przeznaczeniu¹². Jest nim stan rajski. Jawi się on jako ukryty w naturze człowieka i wyznaczający jego egzystencję. Dążąc do tego stanu człowiek realizuje swą pierwotną naturę i ekonomię zbawienia. Jest to więc próbą wniknięcia w tajemnicę realizacji procesu zbawienia, która jawi się jako spełnienie i odtworzenie pierwotnego przeznaczenia do bycia obrazem Boga zarówno przed, jak i po upadku.

Pierwiastek Boski – obraz Boga, stanowiący istotę naszej natury, determinuje wybitnie ontologiczne jej postrzeganie, a wraz z tym i nauki o zbawieniu.

⁸ J. Tofiluk, *Prawosławie*, [w:] *Porównanie wyznań: rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego* [pr. zbior.], Warszawa 1988, s. 109.

⁹ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 115. Dla św. Jana Damasceńskiego „nawrócenie (*metanoia*) jest odejściem od tego, co jest wbrew naturze, i powrotem do tego, co jest z naturą zgodne”, *Wykład wiary...*, s. 125.

¹⁰ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1965, s. 421; W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei Bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej*, „*Studia Theologica Varsoviensia*”, R. 12, 1974, nr 1, s. 265; W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 694–698.

¹¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 100, 112–115, 164.

¹² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 42–43; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki kościoła prawosławnego*, Białystok 1992, s. 120–121.

Jest to ontologiczny wzorzec człowieka realizowany przez posiadanie w osobowym centrum „obecności Boga w jego obrazie, który jest bliższy człowiekowi niż człowiek samemu sobie”¹³. Potwierdza to teoforyczną i teandryczną naturę ludzką. Ontologiczne definiowanie natury człowieka podkreśla apofatyzm niemożności poznania do końca głębi swej natury przez człowieka. Jest ona naznaczona niepoznawalnością samego Boga i w ten sposób ta sama apofatyeczność łączy Boga-stwórcę i człowieka-stworzenie. Można tutaj dostrzec podobieństwo z religijnością człowieka pierwotnego, który nie odróżniając sfery sacrum i sfery profanum, tym samym nie werbalizował potrzeby zbawienia w sposób negatywny jako wyzwolenia od zła.

Apofatyeczność tożsamości człowieka, związanej z byciem „na obraz Boga”, powoduje brak precyzyjnej odpowiedzi na pytanie: co właściwie stanowi ten obraz. Tradycyjnie większość teologów prawosławnych przyjmuje zgodnie, iż jest to „element konstytutywny i dynamiczny natury ludzkiej”¹⁴. Poza tym ogólnym stwierdzeniem istnieje wiele interpretacji. Grecy Ojcowie Kościoła dostrzegali obraz Boga w rozumnej naturze człowieka, a zwłaszcza w darze wolności (Orygenes, Klemens, Bazyli) lub szerzej – w duchowej naturze (Grzegorz z Nyssy). Współcześnie zwraca się uwagę na osobowy sposób istnienia bytu ludzkiego. Stąd możliwe jest stwierdzenie, że „jako obraz Boga człowiek jest bytem osobowym umieszczonym naprzeciw Boga osobowego”¹⁵. Być „na obraz Boga” oznacza więc „być osobą”. Natomiast niezależnie od przekroju czasowego prawosławni chrześcijanie są zgodni, że obraz Boży w człowieku decyduje o jedności duchowo-materialnej natury człowieka. Nie jest przy tym jakąś określoną i wydzieloną częścią. Raczej obejmuje całą złożoną naturę człowieka we wszystkich jej wymiarach. Stąd człowieka na Wschodzie opisuje się jako byt trychotomiczny, składający się z: ducha, duszy i ciała.

Obraz Boży jako ontologiczny fundament istnienia człowieka nie jest czymś statycznym. Ściśle z nim bowiem jest związane pojęcie podobieństwa. Zgodnie z tym biblijnym rozróżnieniem uczestnictwo człowieka w Bogu, wyrażone w idei obrazu, jest interpretowane jako dar, ale i zarazem zadanie, które znajduje swój wyraz w kategoriach rozróżniania między pojęciami „obrazu” i „podobieństwa”¹⁶. Uczestnictwo w Bogu rozumiane jako uzyskanie podobieństwa obrazu Boga ma być osiągnięte przez człowieka. Dokonać tego moż-

¹³ W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 155–156; zob.: J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 113–114.

¹⁴ W. Hryniewicz, *Bóg...*, s. 157.

¹⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 109.

¹⁶ Orygenes twierdził, że: „człowiek otrzymał przy pierwszym stworzeniu godność obrazu, natomiast doskonale podobieństwo zostało zachowane mu aż na koniec, a to po to, żeby zdobywał je sobie własnym wysiłkiem”, cyt. za: J. Salij, *Człowiek obrazem Boga*, „W drodze” 1984, nr 10, s. 5.

na wysiłkiem wolnej woli. Następuje wówczas uaktywnienie się ludzkiej wolności afirmującej „zadanie” bycia na podobieństwo obrazu, które tworzy się we współdziałaniu z łaską Boga. Oba pojęcia są ze sobą powiązane niczym bieguny tej samej tajemnicy. Idea człowieka rozumianego jako obraz Boga pociąga za sobą przekonanie, że w naturze ludzkiej potencjalnie zawarte jest Bogoczłowieczeństwo jako jedność Boga i człowieka. Ma to na celu uczynienie człowieka zdolnym do przyjęcia Boga, co jawi się jako istotny element ekonomii zbawienia. Ten cel całego dzieła stworzenia określa idealny wzorzec struktury ludzkiego bytu – ikony Boga, który jest potencjalnie Bosko-ludzki¹⁷.

Wszystkie, wymienione dotychczas, charakterystyczne cechy prawosławnej nauki o człowieku, będącej refleksją nad danymi Objawienia Bożego i ich teologiczną wykładnią, prowadzą do sformułowania jej idei przewodniej – przebóstwienia. Myśl ta staje się swoistym centrum antropologii prawosławnej, w którym zbiegają się wszystkie kierunki refleksji nad człowiekiem, znajdując tutaj swój sens i dopełnienie.

Analiza „człowieka przed upadkiem”, gdzie pierwotny cel stworzenia nie został zmaćony grzechem, ma dla prawosławnych teologów tak ogromne znaczenie, ponieważ tutaj uwidacznia się istota przebóstwienia. Jej realizacja przed upadkiem jest początkiem, wzorem, który miał być zrealizowany w pełni czasu. Pierwotna harmonia, mimo że nie była stanem całkowitego przebóstwienia, ukazuje jego istotne rysy. Przede wszystkim ma ono charakter ontyczny. Nastąpiło to w wyniku przeniknięcia natury ludzkiej istotą Boga. W ten sposób realizowała się Boża ekonomia – uczestnictwo człowieka w energiach Stwórcy. W tym stanie bytu człowieka jego natura miała być poddawana przemianie będącej realizacją powołania do „stania się Bogiem przez Łaskę”¹⁸. Jasno wyłania się tutaj wspomniany teandryzm jako sama istota przebóstwienia. Teandryczność (Bogoczłowieczeństwo) natury ludzkiej jest potencjalnie zawarta w akcie stwórczym, albowiem człowiek w swej osobowej strukturze obrazu i podobieństwa stworzony został, by być istotą otwartą na Boga. Św. Bazyle pierwotny teandryzm stworzenia opierał na przekonaniu, iż „człowiek jest stworzeniem, które otrzymało nakaz stania się Bogiem”¹⁹. Ten pierwotny teandryzm wyznaczył istotę procesu jego urzeczywistnienia w postaci przebóstwienia.

¹⁷ W. Hryniewicz, *Bogoczłowieczeństwo*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1989, kol. 713–715.

¹⁸ W. Losski, *Teologia mistyczna...*, s. 103–104.

¹⁹ Grzegorz z Nazjazu, *Mowa ku czci św. Bazylego*, PG, 36, 560 A; zob. „prebóstwienie to rzeczywiste uczestnictwo całego człowieka (wraz z ciałem) w całym życiu Boga. Stojąc przed wielką antynomią otchłani i krzyża, transcendencji i partycypacji, Niedostępny bez uszczerbku swej istoty pozwala uczestniczyć w swym istnieniu bytowi stworzonemu”, O. Clement, *Bunt Ducha i tragedia podziału*, „Znak” R. 45, 1993, nr 2, s. 26.

W świetle teandrycznej zasady musiało ono polegać na zjednoczeniu „natury stworzonej z naturą niestworzoną”²⁰. Idea przebóstwienia widziana z perspektywy „bezgrzeszności” może wydawać się jedynie pasywnym doznawaniem działania Boga przez człowieka. Udział człowieka w przebóstwieniu swej natury może sprawiać wrażenie „przytłoczenia” determinującą go energią Boga.

Takie rozumowanie nie uwzględnia współdziałania (synergizmu) człowieka w przebóstwieniu. Otóż właśnie prawosławnym, człowiek „na początku” jawi się jako współpracownik i partner w przebóstwieniu siebie i kosmosu. Nie jest to sztuczny zabieg służący zrównoważeniu zbytnio wyolbrzymionego działania Boga. Synergizm bowiem swe źródło posiada w: optymistycznym poglądzie na naturę ludzką, idei uczestnictwa, wolności jako części ontycznego wyposażenia człowieka. Kluczowe znaczenie ma tutaj wolność. Jej pierwotna norma umożliwia współdziałanie człowieka w przebóstwieniu. Stworzenie bowiem człowieka oznaczało, że posiadał on „starodawną godność wolności”²¹, która w antynomiczny sposób łączy łaskę z naturą. Wolność natury człowieka jest istotnym wymiarem jedności a zarazem braku sprzeczności natury i łaski, gdyż stworzona wolność człowieka odpowiada absolutnej Wolności Boga. Jest jej obrazem. Ta jedność miała sprawiać, że w stanie pierwotnej doskonałości człowiek był nieśmiertelny i bezgrzeszny. Nie ma tutaj jednak zanegowania niemożności niegrzeszenia. Człowiek w swym normatywnym stanie pozostawał istotą wolną, od tego zależało trwanie w jedności z Bogiem. Ten stan był urzeczywistniany w ciągłym samookreślaniu i potwierdzaniu swej godności podobieństw, a więc bycia na wzór obrazu Boga.

Obecność świadomości „edeńskiej tożsamości” zaznacza się wyraźnie w soteriologicznej funkcji ikony. Jej kontemplacja jawi się jako doświadczenie zbawienia, jako doświadczenie rajskiej doskonałości, odsłonięcia bliskości świata nadnaturalnego, jako swoista materializacja obdarowania łaską. Odsłanianie pierwotnego stanu przebóstwienia człowieka w obliczu ikony to doświadczenie bycia w zgodności z prototypem człowieka zbawionego – wcielenego i zmartwychwstałego Syna Bożego. Obraz Chrystusa jest doświadczeniem Boga, przez które ma następować doświadczenie pierwotnego człowieczeństwa. Jest to istotne zadanie malarstwa ikonowego. Pragnie ono odsłonić prawdziwe oblicze człowieka jako istoty zbawionej potencjalnie i uprzednio, które jest zawarte w człowieku „rajskim”. Ta funkcja ikony manifestuje się szczegól-

²⁰ Św. Maksym Wyznawca, *De ambiguis*, PG 91, 1308. Bogocłowieczeństwo swoje dogmatyczne podstawy posiada w nauce soboru Chalcedońskiego z 451 r. Chodzi tutaj o soborowe stwierdzenie, że „jest jeden i ten sam Syn, nasz Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek [...]”, cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 116.

²¹ Grzegorz Palamas, *Triads*, I, 1, 9, cyt. za: J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 180.

nie w ikonach Bogurodzicy. Doświadczenie człowieczeństwa rajskiego jest w tym przypadku możliwe dzięki wierze, że Maryja jest jedynym człowiekiem w pełni przebóstwionym. Jako kobieta i matka wcielnego Boga, „umożliwiła” urzeczywistnienie celu dzieła stworzenia pełnie przebóstwienia człowieka. Ikona Maryi jest więc materializacją i prototypem człowieka przebóstwionego – człowieka zbawionego.

2. Antropologia skażenia złem natury ludzkiej

Prawosławna hermeneutyka zbawienia, pełna wrażliwości ontycznej, złączona ściśle z poglądami na naturę człowieka, musi rozpatrywać jej drugą część, gdzie pojawia się problem niedoskonałości moralnej, a więc problem, określane mianem grzechu pierworodnego. Jego elementy to problemy: zła, śmierci i grzechu. Chodzi szczególnie o stopień skażenia natury ludzkiej przez zło. Można zaryzykować twierdzenie, że określona koncepcja skażenia wyznacza określony model zbawienia. Poszczególne Kościoły chrześcijańskie różnią się między sobą rozpoznaniem stanu upadku człowieka, a przez to różnią się „ofertą” zbawczą i odmiennymi drogami jej urzeczywistnienia, które jawią się jako wyzwolenie, wybawienie od zła. W porównaniu z teologiczną myślą zachodniego chrześcijaństwa, teologia prawosławna zagadnienie pierwotnego upadku człowieka interpretuje w sposób odmienny i specyficzny. Nie chodzi tutaj o nierealistyczny optymizm, lecz odmienne rozłożenie akcentów, głównie zaś o widzenie grzeszności człowieka w powiązaniu z całością jego teologicznej wizji. Stan upadku nie jest wyizolowaną i istniejącą dla siebie negatywną jakością antropologiczną. Zauważyć można ścieranie się dwóch tendencji. Pierwsza to rozumienie grzechu jako dziedzictwa śmiertelności, druga zaś to przekonanie, że grzech jest dziedziczną winą. Te dwie koncepcje na gruncie prawosławia współistnieją ze sobą.

Zarówno Ojcowie Kościoła, teologowie bizantyjscy, jak i współcześni teologowie prawosławni w uzasadnieniu, iż grzech pierworodny jest dziedzictwem śmiertelności, która staje się źródłem grzechu osobistego, odwołują się chętnie do egzegezy listu św. Pawła do Rzymian 5,12. Zwłaszcza fragment mówiący, że „śmieć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” ma kluczowe znaczenie. Słowo „ponieważ” (*eph 'ho*) grecy odnosili do śmierci. Oznaczało to, iż ludzie są winni grzechu Adama, w sensie dziedziczenia śmierci²². Taka interpretacja jest wyrazem świadomości, że wina nie jest

²² W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o grzechu pierworodnym*, [w:] W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, Lublin 1972, s. 239–240; J. Meyendorff, *Eph'ho Rrom. 5,12 chez Cyrille d'Alexandrie et Théodore*, „*Studia Patristica*”, vol. IV, 1961, s. 151; *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994, s. 712.

przekazywana dziedzicznie. To, co człowiek dziedziczy, to śmiertelność, która jawi się jako źródło grzechów osobistych. Jest to stan choroby i negatywne doświadczenie wolności oraz śmiertelności, które rodzi grzeszność. Pociąga to za sobą użycie w opisie grzechu pierwotnego kategorii ontologicznych życia i śmierci. Pojęcia prawnicze i moralne – wina, przebaczenie, zadośćuczynienie są używane podczas mówienia o tajemnicy grzechu w sposób wtórny. Przekonanie, że grzech pierwotny to dziedziczenie śmiertelności, szczególnie wypukła ontologiczny charakter grzechu. Zgodnie z patrystycznym, optymistycznym poglądem na naturę stworzenia, a szczególnie na naturę człowieka, w prawosławiu istnieje głębokie przekonanie, że zło nie ma swego źródła w stworzeniu. Nie zauważamy tutaj żadnego manichejskiego przekonania o związku zła z materią czy ludzką cielesnością. Źródło zła istnieje poza bytem ludzkim, a tym bardziej poza materią. Jest ono związane ze stworzeniami duchowymi bytów subtelnych. Tutaj nastąpiła pierwotna katastrofa polegająca na odrzuceniu przez wolne anioły jedności z Bogiem. Owa pierwotna pozaczasowa katastrofa rozegrała się na poziomie innym niż byt ludzki, chociaż jej istota pozostała ta sama – wolna wola²³.

Na poziomie ludzkiej egzystencji zło zaistniało przez przedostanie się drogą wolnej woli. Złe wykorzystanie wolności naruszyło pierwotny porządek istnienia i sprawia, że człowiek działa wbrew sobie, wbrew pierwotnej naturze zjednoczonej z Bogiem. Zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez ontologiczne rozumienie człowieka, zawarte w idei obrazu i podobieństwa oraz przebóstwieniu teandrycznej natury człowieka, grzech jawi się jako katastrofa o charakterze ontologicznym. Tajemnica grzechu ujmowana na tym poziomie ma odsłonić jego istotę – wybór zła i trwanie w nim. Jest to odwrócenie naturalnego porządku realizowania „ekonomii”. Tak pojęta istota grzechu narusza naturalne uczestnictwo człowieka w bycie Boga, niszczy podobieństwo. Uniemożliwia to realizowanie przez człowieka swego naturalnego istnienia „bycia na obraz Boga”, będącego normatywnym wzorcem w naturze ludzkiej. Jest to zarazem zdeformowanie tej natury, która stanowiła jedność z łaską. Z tych względów po katastrofie grzechu nie jest możliwe przywrócenie podobieństwa siłami samego człowieka, a także ponowny subiektywny akt wyboru bycia ikoną Boga.

Istotną pojawiającą się intuicją jest wskazanie drogi, którą zło przeniknęło w kosmos i dotknęło go swoją śmiercią. Stało się to przez człowieka, pokusę grzechu oraz działanie jego chorej woli. Samo zło przejawia się jako „skażona moc stworzenia” i „pasożyt natury”. W ten sposób człowiek, który miał być współkreatorem kosmosu i przez to zjednoczyć się ze Stwórcą, przyczynił się do skażenia materialnej rzeczywistości grzechem. Mimo takiej współzależności

²³ J. Meyendorff, *Anthropology and Original Sin*, [w:] *John XXIII Lectures*, t. I, New York 1966, s. 56.

odrzucona jest idea tzw. grzechu natury. Całe stworzenie pozostaje poza ontycznym skażeniem grzechem, dzieje się tak zarówno przed, jak i po akcie wyboru zła przez człowieka. Kosmos nie upodabnia się do grzesznego oblicza człowieka, pomimo zewnętrznej degradacji i cierpienia. Brak harmonii między światem a człowiekiem wynika więc wyłącznie ze skażonej natury tego drugiego. Ontologiczne pojęcie grzechu posiada jednak swoją przeciwagę w postaci swego osobowego charakteru. Naruszenie podobieństwa nie oznacza dla teologii prawosławnej utraty samego „obrazu”. Nie uległ on zniszczeniu „w swej rzeczywistości, lecz w swym działaniu został sprowadzony do ontologicznego milczenia”²⁴. Obraz trwa mimo zaćmienia w grzesznej naturze człowieka, jest niezniszczalnym rdzeniem jego bytu, jako wzór i szyfr boskiej tożsamości człowieka. Doskonałość Boga zawarta w człowieku jest silniejsza niż zło, nawet gdyby wolność człowieka zanegowała swą pierwotną tożsamość. Grzech nie niszczy niezniszczalnego obrazu Boga, nie może być dziedziczeniem winy. Oznaczałoby to zniszczenie obrazu, a więc zgodę Boga na utratę uczestnictwa człowieka w Boskiej naturze.

Niezwykle ważne znaczenie ma tutaj przekonanie, że grzech nie spowodował całkowitej utraty łaski. W człowieku pozostającym w stanie upadku łaska trwa jako część jego natury. Dzieje się to dzięki temu, że obecny jest w nim ciągle obraz Boga. Utrata jego obecności jawi się jako coś niemożliwego, biorąc pod uwagę fakt, że „teoforyczność” natury ludzkiej w stanie po grzechu pierwotnym jest realna. Grzech pierwotny w konsekwencji jest przedstawiony jako wolny akt bytu osobowego i taki charakter ma każdy inny grzech potomków Adama i Ewy. Dlatego nie ma tutaj miejsca na dziedziczenie zła bez udziału wolności osoby ludzkiej, a tym samym wina nie jest dziedziczona wraz z naturą osobową człowieka. Zarówno grzech, jak i wina muszą mieć charakter osobowy. Potomkowie prarodziców są winni, jeżeli zgrzeszą tak jak oni. Tak należałoby rozumieć grzech pierwotny. Natura ludzka więc dziedziczy konsekwencje grzechu i tylko w tym sensie odnosi się on do wszystkich ludzi. Takie są skutki grzechu pierwotnego dla ludzkości, która stanowi jedność pod względem swej

²⁴ J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 108; zob. stwierdzenia Focjusza, który zwalczał wszelkie poglądy, sprzeciwiające się określaniu grzechu mianem aktu osobowego, co prowadzi do wiary w „grzech natury”, określane przez niego mianem herezji. Pisał on: „Zasady herezji, by je pokrótce przedstawić, są takie: ludzie grzeszą nie z własnej woli, lecz – jak twierdzą ci heretycy – z wrodzonej im natury, co nie znaczy, że z tej natury, którą Adam otrzymał wprawdzie, w momencie swego stworzenia (ta bowiem była dobra, jako dzieło dobrego Boga) lecz z tej, która mu przypadła później, kiedy dopuścił się grzechu z powodu swego złego uczynku i swej winy; wtedy w miejsce dobrej otrzymał złą naturę, zamiast nieśmiertelnej – śmiertelną. W ten sposób ludzie, którzy przedtem byli dobrzy z natury, stali się zli z natury zmienionej; grzech nabywają wraz ze swoją naturą, a nie dopuszczają się go z własnej woli”, Focjusz, *Biblioteka. T 2, „Kodeksy” 151–222*, Warszawa 1988, s. 61.

natury²⁵. Najistotniejszą podstawą tego twierdzenia jest głębokie przekonanie, że grzech pierworodny nie naruszył daru wolności. Mimo jego zaistnienia w osobowym bycie człowieka nadal trwa współdziałanie zbawczej Wolności Boga i stworzonej wolności człowieka. Pierwotny synergizm nie uległ naruszeniu i w ten sposób zachowany został warunek zbawczego działania Stwórcy.

Równoległe w prawosławiu istnieje przekonanie, że grzech pierworodny to stan natury człowieka, dziedziczony wraz z momentem poczęcia. Jest to koncepcja bardziej pesymistyczna. Zawiera przekonanie, że wybór zła to następstwo uprzedniego wobec ludzkiej wolności zaistnienia skażenia grzechem. Jest ono niezależne od osobistego wyboru człowieka. Znajduje to odbicie w obrzędach liturgicznych. Chodzi tutaj szczególnie o sakrament chrztu i obrzędy pogrzebowe. Szczególnie te ostatnie zawierają podwójne rozumienie grzechu pierworodnego jako dziedzicznej śmierci i winy, lecz dominuje raczej interpretacja pesymistyczna, którą można by określić jako realistyczno-moralną. Znajduje to swój wyraz w modlitwach za zmarłego. Jednym z głównych motywów przewodnich jest powtarzająca się modlitwa wstawiennicza, która mówi o przebaczeniu zmarłemu grzechów „wolnych i niewolnych, i wszystkich świadomych i nieświadomych”²⁶. Poza tym motywem, który pojawia się również w innych obrzędach liturgicznych, rzadko odnajdujemy inne przykłady pojmowania grzechu jako dziedzicznej winy. Natomiast w oficjalnym wyznaniu wiary Kościoła prawosławnego ta interpretacja pojawiła się tylko raz. Chodzi tutaj o *Prawosławne Wyznanie Wiary* metropolity Piotra Mohyły z 1640 roku²⁷. To wyznanie wiary było teologicznym kompromisem, jaki miał miejsce w okresie upadku intelektualnego prawosławia i nasilających się wpływów katolickich i ewangelickich. Ów kompromis polegał na wyborze trydenckiej teologii grzechu oraz na stanowczym odrzuceniu skrajnej nauki o zupełnym skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny i predestynacji. Nie dopuszczono więc razem do przeniknięcia reformacyjnych koncepcji zbawienia.

W świetle tego co wyżej powiedziano na temat antynomicznego statusu człowieka i jego relacji do innych form stworzenia, czymś jasnym staje się, dlaczego w prawosławiu pojawili się myśliciele, dla których zarówno człowiekowi, jak i całej rzeczywistości stworzonej należy się współczucie. Ta intuicja teologiczna pojawiła się szczególnie wyraźnie u Izaaka Syryjczyka. Istotne znaczenie ma tutaj postawa wrażliwości na cierpienie człowieka i całej rzeczy-

²⁵ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, Paris 1970, s. 188–190; W. Hryniewicz, *Bóg...*, s. 70–71.

²⁶ Малий Требник, Рим 1973, s. 109–148.

²⁷ Pierwotna łacińska wersja tego wyznania z 1640 r. jest nieznaną. Pierwsza polska wersja poprawionego wyznania ukazała się pięć lat później, pt. *Zebranie krótkiej nauki o artykułach wiary prawosławnokatolickiej chrześcijańskiej*, Kijów 1645, cz. III, nr 20.

wistości stworzonej, zwłaszcza zwierząt. Ponieważ to przez grzech człowieka, jego grzeszną wolę cierpienie dotyka niewinne zwierzęta. Dlatego ich cierpienie tak jak cierpienie człowieka musi mieć sens zbawczy.

3. Soteriologia tajemnicy wcielenia Boga w naturę ludzką

Następnym aspektem chrześcijańskiej antropologii soteriologicznej jest osobowe zaistnienie Boga w naturze człowieka. Tradycja prawosławna interpretuje to jako realizację planu wyznaczonego Adamowi przed upadkiem. Z tego punktu widzenia istotą wcielenia – „uczłowieczenia” Boga ma być zjednoczenie natury stworzonej z Bogiem przez wejście jego transcendentnej Osoby w immanencję ludzkiej natury²⁸. Ten pierwotny plan przebóstwienia natury ludzkiej stanowi zasadniczą treść wcielenia. Konsekwencją takiego rozumowania jest przekonanie, że wcielenie nie zależy bezpośrednio od tajemnicy upadku. Cel stworzenia – przebóstwienie – nie może być determinowany przez zło. Skoro jednak grzech jest rzeczywistością, to wcielenie określane jako zjednoczenie obu natur naznaczone jest cierpieniem, alienacją i śmiercią. Jest ono jednak czymś wtórnym wobec pierwotnego zamysłu ekonomii, która tajemnicę istnienia skierowała ku przebóstwieniu. Temu celowi podporządkowana jest tajemnica Krzyża²⁹. Skoncentrowanie soteriologii na tajemnicy wcielenia może sprawiać wrażenie odizolowania wcielenia od reszty całego misterium zbawienia. W świetle tych uproszczonych koncepcji wcielenie miałoby stanowić „autonomiczną rzeczywistość zbawczą”³⁰. Soteriologia prawosławna oparta na wcieleniu miałaby być charakterystyczną cechą teologii i duchowości prawosławnej zdominowanej przez inkarnacjonistyczny model zbawienia. W odróżnieniu od niej np. teologia katolicka byłaby zdominowana przez model soteriologii realistyczno-moralnej, opartej na skoncentrowaniu się na tajemnicy odkupienia. W tym twierdzeniu jest wiele racji odwołujących się do czasów kontrowersji chrystologicznych z okresu patrystyki. Konieczność obrony dogmatu Bogoczłowieczeństwa Chrystusa miało duże znaczenie dla utożsamienia soteriologii z nauką o wcieleniu. Jednak przy głębszej analizie tego zagadnienia, uwzględniającego kontekst teologiczny prawosławia, soteriologiczne znaczenie wcielenia na prawosławnym Wschodzie przestaje być sprowadzane do jednego wymiaru wydzielanego w opozycji do teologii łacińskiej. Prawda wia-

²⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 112.

²⁹ W. Hryniewicz, *Wcielenie a misterium paschalne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, R. 26, 1979, z. 2, s. 53–66.

³⁰ W. Hryniewicz, *Znaczenie idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, R. 27, 1980, z. 2, s. 23.

ry o tajemnicy przyjęcia ludzkiej natury przez Syna Bożego otrzymała swoje dogmatyczne określenie na soborze w Nicei (325), Konstantynopolu (381), Efezie (431) oraz na soborze w Chalcedonie (451). Kościół prawosławny całą swą naukę o jedności natur opiera na orzeczeniach tych soborów. Bronią one integralności natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Ta osobowa jedność sprawia, że wschodnie chrześcijaństwo widzi immanencję stworzonej rzeczywistości jako przepojoną łaską, bliską naturze stworzonej w pierwotnej jedności tajemnicy stworzenia. Sprawia to możliwość stwierdzenia, że „człowiek staje się z łaski tym, czym Bóg jest w swej naturze”³¹.

Dzięki wcieleniu ludzka natura Chrystusa jest dla prawosławnej teologii na nowo „wspólnaturalna” Bogu. Zjednoczenie to ma być współprzenikające, a zarazem ma nie znosić odrębności obu porządków istnienia. W tej nowej ontycznej sytuacji człowieka, prawosławna teologia dostrzega istotny moment w zbawczym dziele wcielonego Syna Bożego. Istnieje przekonanie, że cały człowiek – w całej swej pierwotnej tożsamości – dostępuje zbawienia. Określenie Chrystusa „nowym Adamem” jest wyrazem tego usilnego podkreślenia ontycznego charakteru zbawienia ujawniającego się w tajemnicy wcielenia. Teandryzm wcielenia to obrona i sprzeciw wobec jakiegokolwiek formy manicheizmu³². Zbawienie bowiem nie mogło się dokonać bez ontycznej jedności ze stwórcą. Sprawia to, iż Chrystus jako „nowy Adam” nie zastępuje „starego”. Rozumieć to należy, że mamy tu nową jakość ontyczną bytu ludzkiego. Człowieczeństwo Syna Bożego jest nowym człowieczeństwem, wolnym od zła, i posiadającym zupełnie nowy charakter.

Tajemnica wcielenia w teologii prawosławnej ma swój określony soteriologiczny cel. Jest nim rozpoczęcie finalizacji całego procesu wchodzenia Boga w stworzenie, jednoczenia ludzkiej natury z bóstwem. Wcielenie jest więc źródłem przebóstwienia. Ujawniony zostaje tutaj ontyczny charakter tajemnicy wcielenia. Między innymi dlatego św. Atanazy całą tajemnicę wcielenia ujmuje w maksymie „On stał się człowiekiem, abyśmy się stali się przebóstwieni”³³. W przebóstwionym człowieczeństwie wcielonego Boga normą bytu ludzkiego ma być potencjalny stan wyzwolenia od zła. Przebóstwienie, będące następstwem i celem wcielenia, stanowi obiektywną podstawę ludzkiej natury, która dzięki niej może uczestniczyć w tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania. Chrystus przez swoją ludzką naturę i jej przebóstwienie w wcieleniu tworzy fundament, na którym urzeczywistni się pełnia zbawienia. Każdy człowiek uczestniczy w prze-

³¹ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 121.

³² W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei Bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, R. 12, 1974, z. 1, s. 263–272.

³³ *De incarnatione* 54, PG 25, 192; zob. szerzej, W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*, [w:] W. Granat, *Ku człowiekowi...*, s. 406–412.

bóstwiającej funkcji wcielenia i na tej podstawie dokonuje wtajemniczenia w Paschę, jako dopełnienie i zwieńczenie pierwotnego stanu nieśmiertelności.

Zbawczy charakter jedności natur stanu przebóstwienia, mający być darem i następstwem wcielenia, ma charakter potencjalny. Natura ludzka we wcieleniu została przebóstwiona zaczątkowo, a jedność natur ma charakter potencjalny. W ten sposób w trwającym „teraz” wcieleniu ujawnia się eschatologiczny wymiar tajemnicy zbawienia. Jest ona ujawniana „już i jeszcze nie”. Przeciwnieństwo to staje się jednością, by być wyrazem prawdy, że przebóstwienie ludzkiej natury wcielonego Boga jest pełne i doskonałe, a jednocześnie domaga się swego dopełnienia w tajemnicy paschalnej. Ujawnia się tutaj inkarnacjonistyczny sens przebóstwienia, który domaga się dopełniającego go sensu paschalnego. Dopiero wtedy, gdy są ujmowane razem, tworzą tajemnicę zbawienia. Potencjalność zbawczej pełni tajemnicy wcielenia ma wskazywać na zbawczy charakter kontaktu natury boskiej i ludzkiej. Prawosławie zgodnie ze swą ontologiczną wrażliwością akcentuje w wydarzeniu zbawczym, które ocala potencjalnie każdego człowieka, znaczenie spotkania Boga i człowieka w Osobie wcielonego Syna Bożego.

To, co zostało przedstawione powyżej, należy jeszcze dopełnić wskazaniem na nierozdzielność jedność Wcielenia i Paschy. Teologia prawosławna interpretuje zbawcze wydarzenie wcielenia w świetle Krzyża i Zmartwychwstania. Istnienie tej perspektywy interpretacyjnej sprawia, że wcielenie jest antycypacją wydarzeń paschalnych. Zawiera się w tym dążenie do syntetyzowania inkarnacjonistycznego i paschalnego modelu zbawienia³⁴. Wcielenie widziane w perspektywie Paschy naznaczone jest kenozą. Z racji tej przyjęcie ludzkiej natury przez Syna Bożego oznacza cierpienie i śmierć³⁵. Jeżeli naturalnym stanem ludzkiej natury wcielonego Boga jest jej przebóstwienie, to równie naturalnym stanem bycia wcielonego Boga jest cierpienie i śmierć. W taki sposób przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa doświadczało grzechu i śmierci. Lecz zarazem wcielenie widziane z perspektywy swego dopełnienia ukazuje tajemnicę Zmartwychwstania.

4. Soteriologiczne aspekty śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa

Kolejnym ważnym aspektem prawosławnej antropologii soteriologicznej jest paschalna jedność zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ujmowana jako dopełnienie dzieła stworzenia człowieka.

³⁴ W. Hryniewicz, *Bóg...*, s. 25–28.

³⁵ W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, [w:] *Chrystologia*, W. Granat, E. Kopec [red.], Lublin 1982, s. 423–429.

W Kościele prawosławnym szczególnie silnie znaczenie ma koncentracja uwagi na paschalnym charakterze misterium zbawczego. Jest ono centrum przepowiadania zbawienia. Oznacza to łączenie ze sobą dwóch aktów zbawczych: męki Chrystusa na Krzyżu i Zmartwychwstania. Mamy tutaj do czynienia ze świadomością istnienia podwójnego oblicza misterium paschalnego, jako Paschy Krzyżowej (Staurosimon) i Paschy Zmartwychwstania (Anastasimon). W IV w. nastąpiło rozdzielenie pierwotnej integralności obrzędowej paschalnych misterii. Polegało ono na przeniesieniu Paschy Krzyżowej na czas Wielkiego Piątku. Natomiast nie zmieniło to rozumienia obu tajemnic w perspektywie ich pierwotnej jedności.

Zbawcza śmierć Chrystusa w teologii prawosławnej jest interpretowana jako dopełnienie dzieła stworzenia³⁶. Interpretacja ta, nawiązując do aktu stwórczego, dostrzega w Krzyżu rajskie drzewo. Śmierć okazuje się nowym aktem stwórczym. Akt śmierci wcielonego Boga dopełnia zerwaną przez grzech pierwotną jedność między Bogiem i człowiekiem. Mogło to nastąpić przez zwycięstwo nad śmiercią, źródłem grzeszności człowieka. Ten związek między stworzeniem człowieka i zbawczą śmiercią Zbawiciela, uwidoczniiony w misterium Krzyża, każe nam dostrzec ściśle powiązanie między dziełem stwórczym i dziełem zbawczym. Okazują się one być wypełnieniem zbawczego planu ekonomii zbawienia oraz objawieniem jego istoty. Krzyż objawia, że jądrem dzieła stworzenia jest uniesienie (kenoza) wcielonego Boga. To spowodowało uaktywnienie się w prawosławiu apofatycznej powściągliwości wobec tajemnicy cierpienia wcielonego Boga. Przekracza ona poznawcze możliwości człowieka. Paradoksalnie jednak apofatyczny punkt wyjścia spowodował, iż dominującą cechą tajemniczenia w Krzyż jest koncentracja uwagi na ontologicznym wymiarze śmierci wcielonego Boga. Dlatego w opisie śmierci Chrystusa pojawiają się przeważnie ontologiczne pojęcia. Przy ich pomocy próbuje się powiedzieć, że śmierć została pokonana, ponieważ doświadczył jej „Bóg hipostatycznie w człowieczeństwie”³⁷. Można tutaj dostrzec wysiłek wschodniego chrześcijaństwa, by nie wkroczyć zbyt daleko w tajemnicę wiary, która mówi o wejściu Boga w cierpienie i śmierć, co jest konsekwencją przyjęcia grzesznej natury człowieka. Wcielony Bóg zbawiający na krzyżu człowieka widziany jest na granicy cierpienia, co wiąże się z obawą głoszenia przez tajemnicę Krzyża wyłącznie śmierci. Dlatego też prawosławie strzeże przekonania, że cierpienie Zbawiciela w swym ludzkim doświadczeniu śmierci jest w swej istocie niedostępne, a pre-

³⁶ J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 316; W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 134–135.

³⁷ *Porównanie wyznań...*, s. 110; zob.: P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 114–115, 117; W. Hryniewicz, *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, H. D. Wojtyński, J. Kopec [red.], Lublin 1981, s. 170–185.

dysponowana do ukazania boskości cierpiącego człowieczeństwa Chrystusa jest sztuka ikony.

W efekcie prawda wiary o zbawieniu przez Krzyż jest rozpatrywana w świetle całości zbawczego dzieła. Śmierć na Krzyżu nie staje się tutaj wyizolowaną i istniejącą dla siebie prawdą. Oznacza to przede wszystkim interpretację Krzyża w powiązaniu ze Zmartwychwstaniem. Sprawia to, że śmierć Chrystusa ma cechy tryumfu, spokoju, majestatu. Fizjologiczne cierpienie ciała Chrystusa jest tutaj czymś niezrozumiałym. Ukrzyżowany Zbawca jest w swym cierpieniu i śmierci stwórcą i panem stworzenia. Jest to oczywiście przejawem głębokiej świadomości, że zbawcze wydarzenie Krzyża tworzy niepodzielną jedność wraz ze Zmartwychwstaniem. Są to dwa oblicza tej samej tajemnicy. Krzyż jawi się jako synteza całego dzieła zbawienia, łącznie z jego wymiarem trynitarnym i eschatologicznym. Ten uniwersalizm soteriologiczny tajemnicy Krzyża znajduje swoje najpełniejsze odzwierciedlenie w sztuce religijnej prawosławia. Jej kwintesencją jest ikona ukrzyżowania. Malarska wizja tej ikony w doskonały sposób łączy paradoks, apofatyzm zbawczej śmierci Chrystusa³⁸.

Zbawczą śmierć Chrystusa interpretuje się również przy pomocy kategorii uniżenia. Podstawą tego rozumowania jest myśl, iż Chrystus – nowy Adam w swym przebóstwionym człowieczeństwie, naznaczonym jednością natury ludzkiej i boskiej, wszedł w rzeczywistość zła i grzechu przez uniżenie się Boga wobec grzesznego i cierpiącego człowieka. Życie i śmierć Chrystusa widziane jest jako zniżanie się do uwarunkowań grzesznego stanu człowieka. Naturalną konsekwencją tego procesu jest śmierć, która jako następstwo grzechu jest najbardziej przeciwna przebóstwionemu człowieczeństwu³⁹. Męka i śmierć ukazują kres zniżenia się Boga poddanego przez wcielenie egzystencji naznaczonej śmiercią i grzechem. Jednocześnie śmierć Chrystusa ujmowana jako moment kulminacyjny i przełomowy w procesie kenozy jest tym samym w dziele zbawienia. Bóg uczestniczy w grzesznej egzystencji człowieka przez: narodziny, chrzest, mękę, śmierć, złożenie do grobu. W tym zniżeniu się do realiów ludzkich śmierć Chrystusa ma być objawieniem, że Bóg jest obecny w rzeczywistości człowieka oraz że ta obecność wyzwala od zła. W tym należałoby upatrywać przekonania, że zło, będące źródłem cierpienia, śmierci i grzechu, jest brakiem dobra. To znaczy brakiem obecności Boga. Nie jest ono w świetle prawosławne-

³⁸ „Tutaj [...] w jednej wizji malarskiej zespolone są spokój i dramat, tryumf i groza, upadek i zwycięstwo, poniżenie bezbronności i majestat wszechmocy, hańba nagości i chwała przebóstwionego ciała, śmierć i zmartwychwstanie [...] W prawosławnym wyobrażeniu krzyża zawarty jest nierozzerwalnie ze sobą spójny motyw [...] śmierci i zmartwychwstania”, J. Nowosielski, *Mistagogia malowanego wyobrażenia Ukrzyżowania Pańskiego*, „Znak” R. 16, 1964, nr 126, s. 1483; zob.: Z. Kijas, *Tajemnica Krzyża w Teologii H. Urs von Balthasara i P. Floreńskiego*, [w:] *Teologia Krzyża*, Z. Kijas [red.], Kraków 1994, s. 71–89.

³⁹ W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 136.

go rozumienia Krzyża czymś substancjalnym w sensie metafizycznym. Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia z zniekształceniem rdzenia ludzkiej istoty przez zło. Dlatego też było możliwe, nie zniszczenie grzesznego człowieka, lecz obdarowanie go zbawczym miłosierdziem Krzyża. Obok tego aspektu, prawosławni myśliciele dostrzegają w tajemnicy uniżenia na Krzyżu odsłonięcie istoty wolności. Ma to być odrzucenie przez Boga logiki upadku. Grzeszna wolność zostaje przemieniona obecnością uniżonego w swej absolutnej wolności Boga. „W swym niewysłowionym kenozis Bóg-człowiek łączy się z podległą zepsuciu rzeczywistością, poddając ją wyniszczeniu, usuwając z wnętrza przez swą wolną od zepsucia wolę”⁴⁰. Tak więc to, co było dla Chrystusa granicą uniżenia, dla człowieka ma być początkiem wywyższenia, przez przebóstwiający dar wolności od zła.

Jeżeli Krzyż zawiera w sobie Zmartwychwstanie, to tak samo Zmartwychwstanie Chrystusa jest ściśle łączone z jego cierpieniem i śmiercią⁴¹. Ów związek ma na celu ujawnienie, przez pryzmat tajemnicy Zmartwychwstania, zbawczego znaczenia śmierci krzyżowej Chrystusa. Znajduje to osobliwy wyraz w ikonie „Zstąpienie do otchłani (piekieł)”. Ta tajemnica wiary, włączona do Credo w drugiej połowie IV w., przetworzona w liturgii, duchowości i sztuce religijnej, stała się istotnym sposobem wyrażania treści dogmatycznych zmartwychwstania. Ikona ta jest wprost utożsamiana z całościową syntezą zbawczego dzieła Chrystusa, jej treści uzupełniają, a nawet zastępują analizy dogmatyczne. Zasadniczym sensem ikony „zstąpienia” jest prawda, że zmartwychwstanie Chrystusa to wyzwolenie od zła i śmierci. Dosięga ono piekieł – obszarów panowania zła – i w ten sposób Zbawiciel tryumfuje w ontycznym centrum przestrzeni porażonej złem. Jest to zarazem ostateczny stan kenozy, jej tryumf i spełnienie. Zmartwychwstanie jako dar nowego nieśmiertelnego życia interpretowane jest jako zwycięstwo nad śmiercią⁴². Dzięki niemu człowiek ma możliwość uczestnictwa w Bogu i Jego przebóstwiających energiach. Tutaj należałoby upatrywać źródła istnienia prawosławnego optymizmu ontologicznego. Według tej prawdy wiary, śmierć istnieje fizycznie jako część ludzkiej natury, lecz po zmartwychwstaniu jest ona pozbawiona grzeszności. Przeszła być źródłem grzeszności. Określa się ją mianem snu, dlatego św. Jan Chryzostom mówił, że „umieramy, ale nie pozostaniemy w śmierci: a to znaczy, że nie umieramy”⁴³.

⁴⁰ Tamże, s. 136.

⁴¹ W. Hryniewicz, *Chrystus Nasza Pascha*, t. I, Lublin 1987, s. 246, 251, 253; J. Klinger, *O istocie prawosławia...*, s. 320.

⁴² J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 190, 210.

⁴³ *Ibidem*, s. 210.

W zmartwychwstaniu teologia prawosławna dostrzega również zakończenie procesu przebóstwienia, które jawi się jako cel całego dzieła zbawienia⁴⁴. Wspomniany już wcześniej proces przemiany ludzkiej natury i jej upodobnienie do obrazu, w zmartwychwstaniu Chrystusa osiąga swoją pełnię⁴⁵. Tak więc zmartwychwstanie ma być ontologiczną przemianą utożsamianą z przebóstwieniem. Zaznacza się tutaj raz jeszcze ontologiczny charakter soteriologii prawosławnej, która jawi się jako wynik „osobowej obecności Boga w stworzeniu”⁴⁶. Zmartwychwstanie najpełniej objawia tę przemieniającą i przebóstwiającą obecność. Ontologia przebóstwienia zawarta w tajemnicy zmartwychwstania oznacza nowy stan bytu, w którym człowiek ma udział. Zjednoczenie ze zmartwychwstałym Chrystusem jest uczestnictwem w pełni Bożej natury. Jest to fundament wielkanocnej świadomości istnienia nowego stanu, w jakim po zmartwychwstaniu Chrystusa człowiek się znajduje. Prawosławie szczególnie podkreśla, iż już tutaj na ziemi człowiek jest uczestnikiem zbawczego misterium cierpienia i zmartwychwstania Chrystusa. Świadectwem liturgicznym takiej radykalnej zmiany życia doczesnego, które stało się środkiem łaski oraz nieodłączną częścią bóstwa, jest jeden z hymnów jutrzni wielkanocnej liturgii prawosławnej. Czytamy w nim „Wczoraj byłem pogrzebany z Tobą Chryste, wstając dzisiaj z Tobą zmartwychwstały. Wczoraj ukrzyżowany byłem z Tobą Chryste, sam wywyższasz mnie, Zbawicielu w Królestwie Twoim”⁴⁷.

Misterium zmartwychwstania jest również podstawą charakterystycznego dla prawosławia uniwersalizmu soteriologicznego. Powszechność wyzwolenia od zła jest widoczna w utożsamieniu zmartwychwstania ze wstąpieniem do piekieł. Nowe życie zmartwychwstałego Zbawiciela ogarnia wszystkich ludzi przebywających w otchłani. To oni pierwsi doświadczają tajemnicy Chrystusa depczącego bramy piekieł. Tutaj zostaje wyzwolony „stary Adam”, a więc cała ludzkość⁴⁸. Zgodnie z tą logiką, człowiek, jako część stworzenia, nie zbawia się sam. Ikona zstąpienia do piekieł zawiera przekonanie, że zbawienie ogarnia cały wszechświat. Ten kosmiczny wymiar zbawienia, który był zawarty we wszystkich innych wydarzeniach zbawczych, w zmartwychwstaniu nabiera pełnego uniwersalnego znaczenia. Świat stworzony, zagrożony przez ludzki grzech, potrzebuje wyzwolenia przez wyzwolenie człowieka, który zbawia się razem z całym stworzeniem, którego częścią jest sam.

⁴⁴ W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu w świetle tradycji wschodniej*, „Ateneum Kapłańskie”, R 96, 1981, nr 2, s. 254.

⁴⁵ W. Hryniewicz, *Chrystus...*, t. I, s. 227.

⁴⁶ W. Hryniewicz, *Prawda o zbawieniu...*, s. 254–255.

⁴⁷ *Вечірня і утренняя*, Жовква 1937, s. 308.

⁴⁸ W. Hryniewicz, *Chrystus...*, t. I, s. 250–251; J. Klinger, *O istocie prawosławia...*, s. 312–320.

5. Eschatologiczna pełnia rzeczywistości zbawczej

Antropologia zbawienia w teologii prawosławnej ma swój wyraźny wymiar eschatologiczny. Nauka o rzeczach ostatecznych, mimo iż jest integralną częścią doktryny soteriologicznej, nie uzyskała formy odrębnego zbioru twierdzeń doktrynalnych czy traktatu teologicznego, natomiast jest dominującą cechą liturgii i duchowości życia codziennego⁴⁹. Próbuje ona nakreślić teologiczną wizję przyszłej pełni urzeczywistnienia zbawienia, co jest właściwym przedmiotem eschatologii. Narodziła się ona w wyniku doświadczenia egzystencjalnego misterium zbawienia widzianego w wymiarze końca czasu, który jest zdeterminowany definitywną pełnią zbawienia⁵⁰. Dlatego może pojawić się określenie, iż prawosławie jest „religią nie tyle przeszłej, co już spełnionej nadziei”⁵¹.

Tym, co decyduje o specyfice eschatologii prawosławnej, jest jej paschalny fundament. Pascha jako centralne wydarzenie zbawcze jest antycypacją i praobrazem pełni zbawienia. Oczekiwana przyszłość zbawczej pełni jest zawarta w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. Paschalne rozumienie zbawienia nadaje eschatologii ten sam paschalny charakter⁵².

W prawosławnym myśleniu o pełni zbawienia ogromnie ważny jest problem czasu. Istotnym rysem chrześcijaństwa jest idea zbawczego objawienia się transcendentnego Boga w immanencji czasu i historii. Nadaje to historycznemu sposobowi istnienia człowieka porządek i określony cel. Jest on określony ustawicznym doświadczaniem spotkania z Bogiem-Zbawcą, a zarazem oczekiwaniem urzeczywistnienia pełni zbawienia. Chrześcijanin osiąga zbawienie w czasie swojego określonego bytu między narodzeniem i śmiercią a jednocześnie jego pełnia nastąpi u kresu czasu. Eschatologia jest z tego względu kluczem do rozumienia istoty historii i czasu. Takie jest właśnie rozumienie czasu przez soteriologię prawosławną, która określa patrzenie na historię z perspektywy jej eschatologicznego spełnienia. Sprawia to, że czas i wieczność zostają ze sobą powiązane w metahistoryczną strukturę. Jednocześnie ona historyczny po-

⁴⁹ W. Hryniewicz, *Eschatologia. Doktryna prawosławna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1113–1116; tenże, *Misterium śmierci w tradycji prawosławnej*, „Ateneum Kapłańskie”, R 95, 1980, s. 39–50; J. Nowosielski, *Czas historyczny i przecucie „metahistorii” w refleksji eklezjologicznej prawosławia*, „Novum”, R 11, 1980, z. 12, s. 110–121; tenże, *Ikona i eschatologia*, „Znak”, R 32, 1980, nr 4, s. 512–522; H. Paprocki, *Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego*, „Novum”, R 10, 1979, z. 11, s. 109–129.

⁵⁰ *Eschatologia*, [w:] K. Raner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 108–109; H. Zimoń, *Eschatologia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1105–1106.

⁵¹ J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, Warszawa 1969, s. 13.

⁵² W. Hryniewicz, *Nadzieja Zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1990, s. 16, 19, 35–36, 41, 114–115.

rządek czasu z nadrzędnym porządkiem eschatycznym wieczności. Dzięki temu wieczność traci swoją absolutną transcendentność oraz jest współnaturalna czasowości. Istnieje ona eschatycznie w czasie, materii przepojonej obecnością transcendentnego, świętego absolutu Boga. Jednocześnie mamy tutaj do czynienia z intuicyjnym przekonaniem, że czas i uświęcone człowieczeństwo jest integralną częścią Boga. Immanentna względność sakralizowanej materii świętego czasu, ukazuje się w permanentnym procesie dojrzewania, do pełni uczestnictwa w wieczności.

Jedność eschatologiczna obu wymiarów istnienia zawarta w tajemnicy paschalnej nadaje ostatniej fazie Zbawienia charakter realny i rzeczywisty. Jest to eschatologia „zrealizowana”⁵³. Wyakcentowanie doświadczenia stanu eschatologicznej pełni zrealizowanego zbawienia sprawia, że człowiek i kosmos tworzą wspólną rzeczywistość przenikniętą świętością paruzji. Owa rzeczywistość ma manifestować się w obecności w człowieku stanu przeobstwienia. Ta kategoria soteriologiczna w kontekście eschatologicznym próbuje opisać równowagę równoczesnego „już teraz” i „jeszcze nie” w pełni zrealizowanego dzieła zbawczego. Zawarte jest tutaj przekonanie, że terażniejszość człowieka wybiega ku przyszłości, przez antycypowanie eschatycznej pełni Zbawienia⁵⁴. „Eschatologia zrealizowana”, ostatnia faza Zbawienia, na którą składają się: przyjście Chrystusa, koniec świata, sąd, zmartwychwstanie, utożsamia z wcieleniem Syna Bożego oraz Misterium Paschalnym. Tutaj można upatrywać przyczyny, która spowodowała, że w prawosławiu nie dominują spekulacje penitencjarno- -jurydyczne na temat sytuacji człowieka po śmierci oraz brak jest nauki o odpustach. Zamiast tego mamy do czynienia ze skoncentrowaniem uwagi na przeżywaniu tajemnic eschatycznej pełni zbawienia w obrzędach sakramentalnych liturgii Kościoła. Takimi szczególnymi manifestacjami liturgicznymi „eschatologii spełnionej” są sakramenty chrztu i eucharystii, które szczególnie są przeżywane jako uczestnictwo w zmartwychwstaniu Chrystusa, rozumianego jako pełnia zbawienia dokonująca się w czasie. Tak więc to dzięki nim zmartwychwstały Chrystus jest obecny w historii i przez tę obecność dokonują się permanentnie „rzeczy ostateczne”. Ich definitywnym zakończeniem będzie kres historii. Ten wzór eschatologii akcentujący jej element wertykalny swą podstawę biblijną posiada w pismach św. Jana. Stały się one źródłem doktrynalnego opracowania „eschatologii zrealizowanej” przez Symeona Nowego Teologa⁵⁵. Mimo tego eschatologicznego optymizmu. prawosławie zachowuje

⁵³ J. Klinger, *Geneza sporu...*, s. 23; J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 279.

⁵⁴ W. Hryniewicz, *Nadzieja...*, s. 111–112.

⁵⁵ J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 279; J. Klinger, *Geneza sporu...*, s. 19–22, 21–25; W. Hryniewicz, *Nadzieja...*, s. 12.

postawę bierności wobec realiów historii oraz pesymizmu wobec możliwości zrealizowania „Królestwa Bożego” na ziemi. Tak silne wyakcentowanie obecności perspektywy eschatologicznej zdaje się sprawiać, że zaangażowanie Kościoła w aktywność polityczną naznaczone jest nieufnością i pesymizmem.

Eschatologia spełniona współlistnieje jednak paralelnie z modelem eschatologii opartym o tradycje synoptyczną. Kontynuuje ona linearny sposób widzenia zbawienia apokaliptyki judaistycznej. Nurt ten doszedł do głosu w teologii szkolnej, szczególnie w okresie XVI–XIX w. Było to wynikiem wpływów katolicyzmu i protestantyzmu. Czas i wieczność w tym modelu eschatologicznym są sobie przeciwstawione. Między zmartwychwstaniem Chrystusa, a ponownym powrotem przy końcu świata mieści się „czas przejściowy”. Ostatnia faza zbawienia odsunięta jest na koniec historii. Dotyczy to zarówno wymiaru indywidualnego jednostki ludzkiej, jak i wymiaru społecznego. Tutaj pojawiają się spekulacje na temat pośmiertnej rzeczywistości człowieka. Indywidualna śmierć chrześcijanina jest ujmowana jako radykalne przejście z czasu do wieczności. Kończy ona indywidualne możliwości zdobycia łaski zbawienia. Zgodnie z tym schematem, po śmierci następuje sąd szczegółowy. W tradycji greckiej widzi się tutaj raczej „czekanie dusz na łonie Abrahama” na sąd ostateczny. Jest to „miejsce pośrednie” między śmiercią a sądem ostatecznym⁵⁶. Indywidualny sąd Boży po śmierci dzieli dusze na: sprawiedliwe, potępione i potrzebujące oczyszczenia. Istnienie tej ostatniej kategorii umarłych sprawia, że przyjmuje się istnienie stanu pośredniego między śmiercią, a dniem ostatecznym – czyśćca. Oczywiście doktryna ta nie jest tak rozbudowana jak w katolicyzmie. Natomiast jest uzupełniona liturgiczną i duszpasterską praktyką (modlitwy za wszystkich zmarłych, w tym i za samobójców). Żadna z wymienionych kategorii zmarłych nie osiąga jednak definitywnego stanu pełni zbawienia lub potępienia. Jest to widoczne w kanonie eucharystycznym liturgii św. Jana Złotoustego, gdzie po epiklezie mamy modlitwę wstawienniczą za świętych. Bezkrwawa ofiara jest składana bowiem za „tych, którzy spoczęli w wierze, za praocjów, ojców, patriarchów, proroków, apostołów, męczenników, wyznawców, ascetów, oraz za wszystkich sprawiedliwych, którzy w wierze spoczęli. A nade wszystko za Najświętszą, Przczystą, Błogosławioną i pełną chwały Panią naszą Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję”⁵⁷.

Ostatnim etapem eschatologii tradycyjnej jest sama Paruzja: zmartwychwstanie ciała i przemiana całego stworzenia, sąd ostateczny, który wyselekcjonuje zbawionych i potępionych. Eschatologiczny podział na zbawionych i po-

⁵⁶ J. Klinger, *Geneza sporu...*, s. 43–44; W. Hryniewicz, *Czyścić w teologii prawosławnej*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1989, kol. 942–943.

⁵⁷ *Wieczernia Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, ks. H. Paprocki [red.], Warszawa 1988, s. 128.

tępionych w myśli religijnej prawosławia natrafia na trudności w jednoznacznym ujęciu tej kwestii. Istnieje głębokie wyczucie nierozwiązywalności antynomii między wiecznością potępienia i apokatastazą. Chodzi o paradoks spowodowany tym, iż „jeśli patrzymy na to zagadnienie tylko od strony Boga, to niemożliwe jest, by miało nie być apokatastazy, ale jeżeli patrzymy na to zagadnienie tylko od strony stworzenia, które jest wolne, to niemożliwe jest, by nie mogło istnieć potępienie”⁵⁸. Jednak znaleziono rozwiązanie pośrednie. Polega ono na rozróżnieniu apokatastazy jako nadziei powszechnego zbawienia oraz jako intuicji doktrynalnej. To pierwsze rozróżnienie jest możliwe do przyjęcia, nie jako doktrynalny pewnik, lecz jako intuicja duchowego życia. Jej podstawą jest nadzieja, wypływająca ze zbawczego uniwersalizmu dzieła zbawczego Chrystusa. Znajduje ona swoją egzemplifikację w sferze modlitwy i poczucia solidarności ze wszystkimi ludźmi, którzy potrzebują nadziei wyzwolenia i ocalenia. Istnieje założenie, że nie można zbawić się jedynie indywidualnie. Nie pozwala na to zmysł wspólnotowego (soborowego) wymiaru zbawienia. Zbawienie „duszy swojej” przez przebaczenie win przez Boga – sprawiedliwego prawodawcę i sędziego jest zastąpione wizją Boga – miłosiernego ojca. Apokatastaza jako intuicja doktrynalna wychodzi z założenia, że w świetle wiary nie może być przyjęta jako teologiczny i doktrynalny pewnik. Zawierałby determinizm kwestionujący udział wolności człowieka. Natomiast pozytywnymi argumentami pozwalającymi na dywagacje na temat nadziei powszechnego zbawienia są manicheistyczny dualizm wiecznego piekła współistniejącego z niebem, ograniczenie miłosierdzia Boga na rzecz sprawiedliwości. Zwolennikami takiego ujęcia doktryny apokatastazy byli: Orygenes, Dydim Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Grzegorz z Nazjanzu, a współcześnie S. Bułgakow, P. Evdokimov, O. Clement.

⁵⁸ J. Klinger, *O istocie prawosławia...*, s. 326–327.

PROBLEM PRAWOMOCNOŚCI TEORII RÓWNORZĘDNOŚCI ZBAWIENIA W GŁÓWNYCH RELIGIACH ŚWIATA

Wielość i różnorodność religii stawia filozofię (i teologię) religii wobec problemów natury zarówno ogólnej, jak i szczegółowej. Jednym z nich jest kwestia prawomocności zbawienia, potraktowana z punktu widzenia głównych religii świata, czyli w aspekcie porównawczym. Zagadnienie to od ponad dwudziestu lat jest przedmiotem ożywionej dyskusji w gronie współczesnych religioznawców, teologów i filozofów religii anglo-amerykańskiej tradycji analitycznej. W sporze uczestniczą zwolennicy tzw. pluralizmu religijnego, obrońcy ekskluzywizmu oraz inkluzywiści¹. Naszym zadaniem jest przedstawienie głównych tez formułowanych w ramach tych trzech stanowisk i argumentów na ich poparcie. Na końcu zamieścimy uwagi krytyczne.

1. Egalitaryzm soteriologiczny

Ogólny pogląd filozofów i teologów pluralistycznych w dziedzinie interpretacji religijnej koncepcji zbawienia można nazwać egalitaryzmem soteriologicznym. W fachowych publikacjach jest on identyfikowany pod nazwą „pluralizm religijny”². Pogląd ten zawiera dwa podstawowe twierdzenia:

- 1) w każdej religii ma miejsce zbawienie człowieka, i
- 2) pod tym względem wszystkie religie są równorzędne.

Pogląd ten głoszą i podtrzymują m.in. myśliciele tacy jak: Wilfred Cantwell Smith, John Hick, Paul Knitter, Stanley J. Samartha, Alan Race, Raimundo Panikkar, Keith Ward.

W. C. Smith w jednej ze swoich monografii *Towards a World Theology* wyraża przekonanie, że „kosmiczne zbawienie jest tym samym dla człowieka ze szczepu afrykańskiego, tym samym dla taoisty czy muzułmanina, co dla

¹ W anglosaskiej literaturze filozoficzno-religijnej ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm są nazwami trzech różnych odniesień chrześcijaństwa do innych religii, bądź typami logicznymi pozwalającymi klasyfikować niektóre zagadnienia doktrynalne różnych religii (zob. H. Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions*, New York 1985; P. Griffiths, *Christianity through Non-Christian Eyes*, New York 1990).

² Zob. A. Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, New York 1983, s. 7; G. D'Costa, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, „Religious Studies” 1996, nr 32, s. 223 i nn.

niego, albo jakiegoś innego chrześcijanina”³. John Hick w ostatnich rozprawach poświęconych pluralizmowi religijnemu przeprowadza następujący tok rozumowania:

„Skoro przyjmie się, że zbawienie faktycznie ma miejsce nie tylko w obrębie chrześcijaństwa, lecz także w obrębie innych wielkich tradycji, utrzymywanie, że wydarzenie Chrystusa jest jedynym i wyłącznym źródłem zbawienia człowieka, zdaje się być czymś arbitralnym i nierealistycznym. Gdy się uzna, że żydzi są zbawiani w obrębie religii żydowskiej, muzułmanie w obrębie islamu, hindusi w obrębie hinduizmu itd., czy nie jest przeżytkiem należącym do dawnego imperializmu religijnego ustawiczne przyczepianie chrześcijańskiej etykiety zbawieniu dokonującemu się w innych religiach”⁴.

Wychodząc z założenia, że wszystkie religie mają wspólną strukturę soteriologiczną Hick postuluje, „aby wielkie tradycje religijne traktowano jako alternatywne »przestrzenie« albo »drogi« soteriologiczne, w obrębie których człowiek może doświadczyć zbawienia, wyzwolenia albo spełnienia”⁵.

S. J. Samartha utrzymuje, że inne religie od dwóch albo trzech tysięcy lat dostarczają milionom ludzi zbawienia, i że w związku z tym

„przeświadczenie, że tradycja judeo-chrześcijańska ma jedyną odpowiedź na wszystkie problemy we wszystkich miejscach i dla wszystkich ludzi na świecie jest przejawem zarozumiałości, czegoś nieprawdopodobnego. Nie zaprzecza to trwałości chrześcijańskiego doświadczenia zbawienia w Jezusie Chrystusie, tylko kwestionuje ekskluzywny charakter twierdzeń głoszonych przez chrześcijan. [...] Jeżeli zbawienie pochodzi od Boga [...] w takim razie powinno się zostawić możliwość rozpoznania trwałości innych doświadczeń zbawienia”⁶.

Samartha przyjmuje tezę o istnieniu wielu dróg zbawienia, które „są doświadczone i artykułowane na różne sposoby. [...] Biblia – według niego – stale podkreśla pierwszeństwo Boga, a sam Jezus przejawiał postawę teocentryczną. Chrystocentryzm bez teocentryzmu prowadzi do idolatrii”⁷. Samartha proponu-

³ W. C. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981, s. 170.

⁴ J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, [w:] *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, J. Hick, P. Knitter [eds.], New York 1987, s. 22; tenże, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989, s. 32–54, 299–303. Pluralistyczną hipotezę Hicka podziela K. Ward, *Imperialism and co-existence in religious ideology*, [w:] *Religious Pluralism and Unbelief*, I. Hamnett [ed.], London – New York 1990, s. 13–28.

⁵ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, s. 47.

⁶ S. J. Samartha, *The Cross and the Rainbow. Christ in Multireligious Culture*, [w:] *The Myth of Christian...*, s. 77.

⁷ *Ibidem*, s. 77, 79, 81.

je wprowadzenie pojęcia „Tajemnica” zamiast „Brahman”, „Bóg”, „Allah” itd., które jego zdaniem są uwarunkowane kulturowo. Argumentuje za tym w sposób następujący:

„Natura Tajemnicy jest tego rodzaju, że jakiegokolwiek twierdzenie będące przejawem ekskluzywizmu albo przeświadczenie o posiadaniu jednej i ostatecznej wiedzy jest niedopuszczalne. Ekskluzywizm stawia mury wokół Tajemnicy. Tworzy dychotomie między tym, co boskie i ludzkie [...] i pomiędzy różnymi religiami. [...] Izoluje daną wspólnotę wiary od innych religii, powodując napięcia i zakłócając wzajemne relacje w obrębie szerszej wspólnoty ludzkiej”⁸.

Według P. Knittera, wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia, a Jezus Chrystus jest uniwersalnym zbawcą wraz z innymi uniwersalnymi zbawicielami⁹. Ekskluzywizm, którego wyrazem jest twierdzenie, że zbawienie jest tylko w Chrystusie, określa on jako stanowisko konserwatywne¹⁰. R. Panikkar wysuwa tezę „chrześcijaństwo jest religią wśród wielu innych, a Jezus jest ostatecznie zbawicielem tylko chrześcijan – albowiem – żadna religia nie ma monopolu na zbawienie”¹¹. „Nie istnieje zatem problem konkurencji między Chrystusem, Buddą, Krishną czy kimkolwiek innym. Zarówno ekskluzywizm jak i inkluzywizm są nie do przyjęcia, ponieważ nie ma żadnego absolutnego centrum. Rzeczywistość bogo-ludzko-kosmiczna (*theoanthropocosmic*) jest współśrodkowa”¹².

A. Race podziela pogląd, iż „istnieje nie jedna, lecz wiele sfer zbawczego kontaktu między Bogiem i człowiekiem. Objawiająca i zbawcza działalność Boga wywołała wiele kulturowo uwarunkowanych odpowiedzi na przestrzeni historii. Każda z nich jest częściowa, niekompletna, jedyna w swym rodzaju; tym, co je łączy jest fakt, iż reprezentują różne, kulturowo zogniskowane postrzeganie tej jednej ostatecznej boskiej rzeczywistości”¹³.

⁸ Ibidem, s. 77, 81.

⁹ P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, [w:] *The Myth of Christian...*, s. 194.

¹⁰ P. Knitter, *Preface*, [w:] *The Myth of Christian...*, s. 8.

¹¹ R. Panikkar, *The Jordan, The Tiber, and The Ganges. Three kariological moments of Christian self-consciousness*, [w:] *The Myth of Christian...*, s. 91, 92.

¹² Ibidem, s. 108–109. Podobny pogląd głosi L. Gilkey, tylko inaczej uzasadnia powołując się na historyczny, a więc jego zdaniem relatywny charakter objawienia i ekonomii zbawczej Rzeczywistości Ostatecznej, która manifestuje się w różnych religiach (*Plurality and Its Theological Implications*, [w:] *The Myth of Christian...*, s. 47–50).

¹³ A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, [w:] *The Myth of Christian...*, s. 77–78. Istnieje pewna zbieżność pod tym względem między stanowiskiem A. Race’a i K. Warda, który wypowiada twierdzenie, że objawienie chrześcijańskie nie jest ani pełne, ani skończone (*Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World’s Religions*, Oxford 1994, s. 337–339).

Argumentacja na rzecz egalitaryzmu soteriologicznego opiera się na:

- 1) przyjętych uprzednio przesłankach teologicznych,
- 2) bądź na odniesieniu do pewnych idei ogólnych,
- 3) albo też jest wspomagana dezyderatami praktycznymi.

Racje pierwszego typu są oparte na kilku faktach religijnych. Po pierwsze, istnieje wiele różnorodnych tradycji religijnych (chodzi tu głównie o wielkie religie świata: judaizm, chrześcijaństwo, islam, hinduizm, buddyzm, taoizm). Po drugie, religie te mają swoich założycieli, proroków, księgi święte, doktryny teologiczne, bądź filozoficzne, rozbudowany kult, długą tradycję. Po trzecie, wszystkie one zrzeszają ogromną liczbę wierzących, wśród których wielu w sposób autentyczny przeżywa swoją religijność; ponadto religie te mają swoich świętych oraz męczenników. Po czwarte, doktryny soteriologiczne tych religii, w większym lub mniejszym stopniu, mają charakter uniwersalistyczny.

Na podstawie powyższych faktów zwolennicy egalitaryzmu soteriologicznego wysuwają następujące wnioski, które są w gruncie rzeczy założeniami mającymi status hipotezy. Przyjmują oni, że istnieje jedna Rzeczywistość transcendentna, która działa zbawczo w historii różnych narodów i tradycji kulturowych. Według nich, tego typu założenie jest zasadne, ponieważ, jeśli Bóg jest miłością wszechobejmującą, to tej cechy nie można w żaden sposób wiązać tylko z jednym narodem, z jedną kulturą, czy z jedną religią. W przeciwnym wypadku tysiące i miliony ludzi, którzy nie byli i nie są chrześcijanami, należałoby uznać za tych, którym łaska i miłosierdzie Boga zostały odmówione. Skoro więc nie mają oni sposobności zostać chrześcijanami (zakłada się, że chrześcijaństwo jest religią opartą na misterium zbawczym Jezusa Chrystusa, odznaczającym się pełnią i ostatecznością), bo urodzili się i wychowali w innej kulturze, z innym układem odniesienia, to jaką w związku z tym mają szansę, by osiągnąć wyzwolenie od zła i nieprawości, które ich dotyka w tym świecie? Zdaniem pluralistów problem ten można rozwiązać, jeśli przyjmiemy, że ta sama jedna Rzeczywistość transcendentna objawiła się w obrębie różnych tradycji kulturowych, dając jednocześnie początek głównym religiom świata. Do tej samej jednej Rzeczywistości ludzie różnych kultur mieliby zatem dostęp poprzez pojęcia, doktryny i symbole właściwe dla ich „rodzimych” światopoglądów religijnych, wypracowanych na przestrzeni historii ich osobistych zmagania z wyzwaniem „tego” i „tamtego” świata.

Uzasadniony (tak przynajmniej uważają) przyjęcie podstawowego twierdzenia o jednej, objawiającej się Rzeczywistości Ostatecznej, pluraliści wypracowują z niego trzy następne tezy, które są z kolei założeniami dalszych rozumowań, bardziej szczegółowych. Są to:

1) twierdzenie, że objawienia tej jednej Rzeczywistości Ostatecznej (przynajmniej te, które występują w głównych religiach świata) mają charakter komplementarny;

2) nie tylko objawienia, ale również prawdy religijne są względem siebie komplementarne i w tym sensie względne (nie absolutne);

3) soteriologie (teorie zbawienia) poszczególnych religii są równorzędne, co oznacza, iż środki zbawienia, jakie w nich występują, będąc, co prawda, jedyne w swoim rodzaju, są także równorzędne.

Jeszcze inną racją teologiczną, ale ukierunkowaną po części na praktyczną stronę życia, jest argument z „owoców religijności”. Niektórzy pluraliści (m.in. Hick, Knitter, Samartha) sądzą, że biorąc pod uwagę poziom moralny oraz świętość życia pewnej części wyznawców, trudno przesądzać, iż jakaś religia stoi pod tym względem wyżej niż inne¹⁴.

Racje drugiego typu polegają na odniesieniu do idei i wartości ogólnoludzkich, takich jak: sprawiedliwość, wolność, dobro społeczne, pokój na ziemi, poszanowanie dla odmiennych kultur, religii i światopoglądów, tolerancja itp.

2. Ekskluzywizm i inkluzywizm soteriologiczny

Z teologicznego punktu widzenia ekskluzywizm soteriologiczny jest stanowiskiem w chrześcijańskiej koncepcji zbawienia nawiązującym do słynnej zasady *Extra Ecclesiam Nulla Salus* (Poza Kościołem nie ma zbawienia). Zasada ta została sformułowana przez Orygenesusa i Cypriana z Kartaginy i zachowana przez Tradycję. Podstawą nauki w niej zawartej są twierdzenie Chrystusa, że bez wiary i przyjęcia chrztu nie można się zbawić (Mk 16,16) oraz o konieczności trwania w nim, jak latorośli w krzewie winnym (J 15,6), wskazujące na niego jako głowę Kościoła¹⁵. Zasadę tę można pojmować w sensie mocnym (ekskluzywistycznym), bądź złagodzoną (inkluzywistycznym). Nie wnikając w biblijne podstawy tej formuły i jej historię, przykładem pierwszej interpretacji jest w czasach współczesnych K. Barth oraz niektórzy teologowie protestanccy, drugiej – Sobór Watykański II (szczególnie dokumenty: *Nostra Aetate*, *Lumen Gentium*, *Ad Gentes*), wielu teologów katolickich (m.in. K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng) i orzeczenia Światowej Rady Kościołów (zwłaszcza dokumenty: *Living Faiths and Ultimate Goals: A Discussion on the Meaning of Salvation According to a Hindu, a Buddhist, a Jew, a Christian, a Muslim*,

¹⁴ Zob. J. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, 1993, s. 154–157; tenże, *The Non-Absoluteness...*, s. 23–24.

¹⁵ Zob. hasło: „Extra Ecclesiam Salus Nulla”, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1474–1475; zwięźle omówienie historii tej zasady zob. G. D’Costa, „*Extra ecclesiam nulla salus*” revisited, [w:] *Religious Pluralism...*, s. 130–147.

and a Marxist (1974), *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (1979)).

Stanowisko ekskluzywistyczne Kościoła protestanckiego jest dość popularne i wpływowe zwłaszcza w Niemczech, Holandii oraz, jak zauważa P. Knitter, w ewangelickiej teologii w Ameryce Północnej¹⁶. Opiera się ono na trzech głównych przeświadczeniach:

- 1) jedynym i wyłącznym zbawicielem jest Jezus Chrystus,
- 2) wszystkie religie są produktem ludzkim i w konsekwencji są fałszywe,
- 3) człowiek o własnych siłach (bez ingerencji łaski) nie jest w stanie ani Boga poznać, ani też rozpoznać właściwych dróg zbawienia¹⁷.

Inkluzywistyczna interpretacja zasady *Extra Ecclesiam Nulla Salus* przyjmuje dwa podstawowe założenia:

- 1) „całe zbawienie pochodzi jedynie od Chrystusa-Głowy przez Kościół, który jest Jego Ciałem”¹⁸,
- 2) w innych religiach mają miejsce rzeczy prawdziwe i święte, i że Kościół ich nie odrzuca¹⁹.

Z tych dwóch ogólnych przesłanek wyprowadzony jest wniosek, iż wszyscy ludzie realizujący prawdę i miłość poza instytucją Kościołów chrześcijańskich, należą do Kościoła przynajmniej w pragnieniu, tzn. są doń w pewien sposób przyporządkowani i w związku z tym mogą się zbawić. Przyjmuje się ideę Kościoła jako „Mistycznego Ciała Chrystusa”. W dokumentach Soboru Watykańskiego II wyjaśnia się, iż

„ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu, potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby więc zostać zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez

¹⁶ P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York 1985, s. 80 i nn.

¹⁷ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. 1/2, Zurich 1938, s. 299–306. Charakterystyczne jest pod tym względem protestanckie określenie misjologii jako subdyscypliny teologicznej, „która w przeciwieństwie do religii niechrześcijańskich pokazuje, że chrześcijaństwo jest Drogą, Prawdą i Życiem; która usiłuje wypłenić religie niechrześcijańskie i w ich miejsce zaszczerpić na ziemi pogańskiej narodowe życie ewangelicznej wiary i życie chrześcijańskie” (J. Richter, *Missionary Apologetics: Its Problems and Its Methods*, „International Review of Mission” 1913, nr 2, s. 540; cyt. za: J. Hick, *The Non--Absoluteness...*, s. 17).

¹⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 212.

¹⁹ *Nostra Aetate* (Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich), [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, 2.

Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać”²⁰.

Sobór jednocześnie podkreśla, że człowiek chcąc się zbawić, nie zawsze musi stać się faktycznym członkiem Kościoła: „Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie”²¹.

Popularną i wpływową koncepcją teologiczną interpretującą strukturę procesu zbawienia człowieka nie należącego do chrześcijańskiej wspólnoty religijnej jest teoria „anonimowego chrześcijaństwa” sformułowana i rozwinięta przez K. Rahnera. Teoria ta opiera się na trzech założeniach:

1) przyjmuje objawioną prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga (1 Tym 2,4: „Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni”);

2) uznaje pełnię zbawienia urzeczywistnioną we wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Syna Bożego w Jezusie Chrystusie (Mk 16,16: „kto nie uwierzy będzie potępiony”; Dz 4,12: „nie ma innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”);

3) przyjmuje, że człowiek realizując własną osobowość naturalną zbawia się przez Chrystusa (Mt 25,35–36: uzależnienie zbawienia od realizacji dobra).

Zgodnie z tą teorią uważa się, że religie pozachrześcijańskie stanowią zwyczajną drogę zbawienia, w przeciwieństwie do religii chrześcijańskiej, którą uznaje się za drogę nadzwyczajną, ponieważ jedynie ona uświadamia człowiekowi strukturę procesu zbawczego²². Według Rahnera, zasada *Extra Ecclesiam Nulla Salus*,

„nie mówi, że *poza* Kościołem nie jest udzielana żadna łaska, lecz że łaska udzielana każdemu dla jego usprawiedliwienia przez samoudzielenie się Boga w Jego wcielonym Synu w sposób ostateczny i stale osiągalny w historii, pozostaje historycznie obecna i jest osiągalna w Kościele; [...] łaska udzielona przez Boga *poza* Kościołem pozostaje wciąż łaską, która mocą swojego wewnętrznego dynamizmu dąży do historycznego ucieleśnienia się w Kościele”²³.

²⁰ Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 14.

²¹ Ibidem, 16.

²² K. Rahner, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, [w:] tenże „Schriften zur Theologie”, t. IX, Zürich 1970, s. 498–515; W. Przemysławski, *Anonimowi chrześcijanie*, [w:] *Kościół w świetle soboru*, H. Bogacki, S. Moysa [red.], Poznań 1968, s. 467–488; R. Łukaszyk, *Religie niechrześcijańskie w ocenie współczesnej teologii katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1969, nr 73, s. 247–259; J. Hick, *Problems of Religious...*, rozdz. 4; H. M. Vroom, *Religions and the Truth*, Amsterdam 1989, s. 254 i nn.

²³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 116.

Skoro zbawienie dokonuje się przez Kościół, wszyscy ludzie muszą w jakiś sposób być jego członkami. Nie potwierdziwszy jednak swej przynależności przez świadome pragnienie chrztu, mogą być chrześcijanami i członkami Kościoła posiadającymi wiarę zbawczą jedynie w sposób anonimowy.

Wśród filozofów analitycznych obronę stanowiska ekskluzywistycznego²⁴ podejmują m.in.: A. Plantinga, P. van Inwagen, W. Alston, D. Basinger, K. J. Clark (filozofowie z tradycji kalwińskiej). Ekskluzywizm w ich rozumieniu oznacza przyjęcie twierdzenia o prawdziwości jednej tylko religii, co pociąga za sobą twierdzenie, że inne religie są w większym lub mniejszym stopniu w błędzie. Ekskluzywiści usiłują wykazać, że akceptacja takiego stanowiska ma charakter racjonalny.

W artykule *Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism* Plantinga wyjaśnia, że bycie religijnym ekskluzywistą nie jest postawą ani irracjonalną, ani nieuzasadnioną, ani egoistyczną, ani intelektualnie arogancką, ani elitarną, ani też przejawem urażonej dumy, podejściem nieuczciwym albo imperialistycznym. Plantinga dowodzi, że „nie jest się arogantem i egoistą z powodu wiary w to, o czym wiem, że inni nie wierzą, i gdzie nie potrafię pokazać im, że mam rację”²⁵. Ten, kto wierzy, że chrześcijanie mają rację, a niechrześcijanie są w błędzie „nie pogwałcił żadnych intelektualnych wymogów ani obowiązków w tworzeniu i utrzymaniu przekonania, o którym mowa”²⁶. W innym miejscu Plantinga raz jeszcze podkreśla, iż stanowisko jakie przyjmuje ekskluzywista

„nie jest w istocie rzeczy arbitralne, ponieważ nie sądzi on, że poglądy niezgodne z jego poglądami są równie dobrze epistemologicznie ugruntowane jak jego chrześcijańskie przekonania. Może on zgadzać się, że poglądy innych zdają się być dla nich tak samo prawdziwe, jak jego [poglądy – K.K.] dla niego [samego – K.K.]; wszystkie one posiadają takie same wewnętrzne cechy rozpoznawcze (*internal markers*), jak jego własne. Może on dalej zgadzać się, że ci inni są usprawiedliwieni w swoich przeświadczeniach i nie naruszają żadnego epistemicznego wymogu. Może też jeszcze dalej zgadzać się, że nic nie wie o żadnych argumentach, które przekonałyby ich, że są w błędzie, i że on ma rację. Mimo to sądzi, iż jego stanowisko jest nie tylko prawdziwe i w ten sposób

²⁴ Niektórzy myśliciele przyjmujący pogląd o prawdziwości jednej tylko religii (chrześcijaństwa) wolą określać się jako „partykularyści” (zob. *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, D. Ockholm, T. Phillips [eds.], Michigan 1995).

²⁵ A. Plantinga, *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*, [w:] *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, Thomas D. Senior [ed.], Ithaca 1995, s. 200.

²⁶ *Ibidem*, s. 202.

aletycznie wyższe w stosunku do poglądów niezgodnych z jego [poglądami – K.K.], ale również wyższe z epistemicznego punktu widzenia”²⁷.

Argumentacja van Inwagena jest utrzymana w nurcie ortodoksji protestanckiej. W artykule *Non Est Hick*²⁸ przyjmuje on dwa główne założenia, że religie świata „są dziełem ludzkim, i że ich istnienie i właściwości nie są częścią planu Boga względem świata – chociaż Bóg może posłużyć się nimi tak, jak posługuje się innymi działaniami ludzkimi, których nie chce – oraz że Kościół jest jedynym narzędziem zbawienia”²⁹. Na pytanie, czy poza Kościołem ma miejsce zbawienie, Inwagen odpowiada, że „dla chrześcijan nie jest rzeczą konieczną wierzyć, że poza *widzialnym* Kościołem nie ma zbawienia”³⁰. Faktycznie tylko ten, „kto przyjął wiarę chrześcijańską i odrzuca ją w chwili śmierci [...], mając przy tym jasny umysł, niezmacony bólem, smutkiem albo strachem, jest potępiony”³¹. Według Inwagena ludzie tego typu stanowią znikomą grupę, tym niemniej, nie wie on „jaką decyzję podejmie Bóg w stosunku do tych, którzy nigdy nie słyszeli chrześcijańskiego orędzia, albo którzy słyszeli je jedynie w spaczonej i fałszywej postaci – Inwagen sądzi, że – nie jest to nasz interes tylko Boga”³². Z religijnego punktu widzenia trudno jest, zdaniem Inwagena, uniknąć stanowiska ekсклюzywistycznego, ponieważ „żadna wiara religijna nie jest wspólna dla całej albo większej części ludzkości. Jedynym sposobem wyjścia poza ekсклюzywizm jest nieposiadanie żadnych przekonań religijnych, ale nie jest to rzecz łatwa, bo nawet ateści i agnostycy mają w tym względzie jakieś przekonania, co prawda negatywne”³³.

Nie widząc możliwości ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii ekсклюzywizmu, tzn., że poza Kościołem nie ma ustanowionych przez Boga narzędzi zbawienia, Inwagen, podobnie jak Plantinga, ogranicza się do stwierdzenia, dlaczego dla niego jest rzeczą racjonalną przyjmować powyższe zdanie. Jest on przekonany o jego prawdziwości, ponieważ jest ono częścią jego religii, jednym z artykułów wiary chrześcijańskiej, częścią religii św. Pawła i apostołów, pierwszych chrześcijan, Ojców Kościoła i scholastyków, Lutra, Kalwina, Wesley’a, Newmana i innych. Inwagen uważa, że odrzucić ten artykuł wiary, znaczy przestać być chrześcijaninem³⁴. Jednocześnie wierzy on, iż „Bóg jest Pa-

²⁷ A. Plantinga, *Ad Hick*, „Faith and Philosophy” 1997, nr 14, s. 296.

²⁸ *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith...*, s. 216–241.

²⁹ *Ibidem*, s. 225, 237.

³⁰ *Ibidem*, s. 239.

³¹ *Ibidem*, s. 239.

³² *Ibidem*, s. 239.

³³ P. van Inwagen, *A Reply to Profesor Hick*, „Faith and Philosophy” 1997, nr 14, s. 301 (przypis 6).

³⁴ *Ibidem*, s. 300.

nem sprawiedliwym i miłującym Ojcem, i dlatego jakiegokolwiek plany poczyni On w stosunku do bezwiednych niechrześcijan, nie będą one pociągały za sobą niesprawiedliwości [...] będą one dziełem miłości, która przewyższa ludzkie pojmowanie”³⁵.

Uznając fakt wielości i różnorodności religii W. Alston i D. Basinger, aczkolwiek w sposób mniej wyrazisty niż Plantinga i Inwagen, zakładają prawdziwość (i tym samym wyższość) religii chrześcijańskiej, czyli religii, którą wyznają³⁶. Umiarkowane stanowisko ekskluzywistyczne przyjmuje Kelly James Clark. W artykule *Perils of Pluralism* Clark polemizuje z tezą Hicka o egalitaryzmie soteriologicznym opartą na Kantowskim modelu rzeczywistości. Biorąc pod uwagę fakt, iż w głównych religiach świata ma miejsce transformacja człowieka od skoncentrowania się na sobie samym w kierunku Rzeczywistości Ostatecznej, oraz że istnieją ludzie, którzy są zdolni do autentycznego poszukiwania prawdy i dochodzący do rozbieżnych twierdzeń o naturze tej rzeczywistości, Clark uważa, że hipoteza pluralistyczna Hicka nie jest ani jedyna, ani też najlepsza³⁷. Autor rozpatruje trzy inne teorie, które jego zdaniem tłumaczą zjawisko pluralizmu religijnego, mianowicie teorię filtru kulturowego, teorię moralnego zepsucia i teorię uprzywilejowania epistemologicznego. Pierwsza głosi, że chociaż wszystkie przekonania są obciążone kontekstem społecznym-kulturowym, niektóre z nich w porównaniu z innymi są bliższe prawdy. Druga utrzymuje, iż niegodziwość ludzka wypacza przekonania o Bogu. W tej teorii zakłada się, że skaza nie obejmuje ani płaszczyzny noetycznej, ani też metafizycznej; dotyczy ona sfery wolicjonalnej człowieka. W związku z tym przyjmuje się, że ci którzy szukając prawdy religijnej wyznają fałszywe poglądy, są uwikłani w rozmyślną, złudną, samooszukiwawczą nieszczerłość. Trzecia teoria zakłada, że Bóg w określony sposób (przez doświadczenie, przyrodę, moralność) objawia samego siebie wszystkim ludziom, ale niektórzy z nich dzięki łasce otrzymali o Nim więcej informacji. Pozostali nie są wprawdzie pozbawieni religijnego poznania, muszą jednak polegać na własnym rozumie, jeśli chodzi o rozwój ich tradycji religijnych³⁸. Clark dochodzi do wniosku, że o ile hipoteza Hicka da się obronić na płaszczyźnie teoretycznej, o tyle stoi ona w sprzeczności z tym, co wiemy o praktycznej stronie życia religijne-

³⁵ Ibidem, s. 300–301. Głębsze uzasadnienie przyjęcia religii chrześcijańskiej zamieszcza Inwagen w eseju *Quam Dilecta*, [w:] *God and the Philosophers*, Th. V. Morris [ed.], New York 1994, s. 31–60.

³⁶ Zob. W. Alston, *Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God*, „Faith and Philosophy” 1988, nr 5, s. 444–446; D. Basinger, *Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief*, „Faith and Philosophy” 1991, nr 8, s. 71, 79.

³⁷ K. J. Clark, *Perils of Pluralism*, „Faith and Philosophy” 1997, nr 14, s. 303.

³⁸ Ibidem, s. 306.

go. W gruncie rzeczy podważa ona zbawczą moc poszczególnych tradycji religijnych³⁹.

Obie koncepcje soteriologiczne – ekskluzywistyczna i inkluzywistyczna – są krytykowane, głównie przez pluralistów religijnych. W przypadku ekskluzywizmu podważa się główną tezę, iż inne religie są naznaczone piętnem grzechu, a przez to są błędne, i że w związku z tym chrześcijaństwo oferuje jedynie słuszną drogę. Inkluzywizmowi zarzuca się, że uznając rangę i wartość wszystkich religii, chrześcijaństwu przypisuje charakter ostateczny i normatywny. Ze stanowiska pluralizmu „inne religie są w równym stopniu drogami zbawienia prowadzącymi do jednego Boga, a twierdzenie, że chrześcijaństwo jest jedyną drogą, powinno być odrzucone zarówno ze względów teologicznych jak i fenomenologicznych”⁴⁰. O ile ekskluzywizm „traktuje uniwersalność jako przedłużenie własnej partykularności i usiłuje podbić inne religie”, a „inkluzywizm, zdając się być hojny, faktycznie wchłania inne wiary bez ich zezwolenia”⁴¹, pluralizm, w rozumieniu jego zwolenników, jest: „uznaniem trwałej niezależności innych dróg”⁴². W konsekwencji oznacza to, że żadnej religii nie przysługuje przywilej zajmowania centralnego miejsca i bycia punktem odniesienia dla innych. Przyjmuje się, co prawda, istnienie jednej Transcendentnej Rzeczywistości zwanej Bogiem, ale twierdzi się zarazem, iż wszelkie doświadczenia religijne, sposoby mówienia o niej, doktryny soteriologiczne itd., są partykularnymi drogami prowadzącymi do tej jednej Rzeczywistości⁴³.

3. Problematyczność egalitaryzmu soteriologicznego

Pluralistyczna (egalitarystyczna) interpretacja soteriologii religijnej spotkała się w ostatniej dekadzie z wieloma poważnymi zastrzeżeniami. Zarzuca się jej m.in.:

- 1) przejawianie tendencji rewizjonistycznych w dziedzinie teologii poszczególnych religii,
- 2) założenie liberalizmu doktrynalnego,

³⁹ Ibidem, s. 317–319.

⁴⁰ G. D’Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford, s. 22.

⁴¹ S. J. Samartha, *The Cross...*, s. 79.

⁴² P. Knitter, *Preface*, [w:] *The Myth of Christian...*, s. viii; J. Hick, *The Non-Absoluteness...*, s. 33; por. J. Runzo, *God, Commitment and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism*, „Faith and Philosophy” 1988, nr 5, s. 343–364; P. Knitter, *No Other Names: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York 1990; S. J. Samartha, *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology*, New York 1991; J. Hick, *The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D’Costa*, „Religious Studies” 1997, nr 33, s. 161–166.

⁴³ J. Hick, *Religious Pluralism and Salvation*, „Faith and Philosophy” 1988, nr 5, s. 365–375.

3) narzucanie pewnych modeli interpretacyjnych, relatywizujących i zniekształcających wierzenia religijne (relatywizm historyczno-kulturowy),

4) posiadanie, w gruncie rzeczy, charakteru ekskluzywistycznego⁴⁴.

Uznając zasadność powyższych uwag należy podkreślić, że stają się one oczywiste, gdy dokonamy porównania idei soteriologicznych głównych religii świata.

Analiza judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu, buddyzmu i taoizmu⁴⁵, stawia nas w obliczu problemu metodologicznego, dotyczącego kryterium wyboru kategorii pojęciowych. Jest to szczególnie ważne, gdy przedmiotem analizy są zjawiska niejednorodne, występujące w różnych kulturach i właściwe tylko dla nich. Zdaje się, że dylemat ten można rozwiązać przyjmując pewne kategorie na tyle ogólne, iż będą one oznaczały zakresy zbiorów cech wspólnych, przynależących określonym zjawiskom i grupujących je w zespoły w oparciu o identyfikację tych cech. Przyjmujemy pięć takich kategorii: 1) źródło zbawienia; 2) medium zbawienia; 3) moc sprawcza zbawienia; 4) cel zbawienia; 5) zakres zbawienia. Zestawiając syntetycznie, według powyższych

⁴⁴ Zob. Sumner B. Twiss, *The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and His Critics*, „The Journal of Religion” 1990, nr 4, s. 533–568; G. D’Costa (wyd.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990; K. Surin, *Towards a „Materialist” Critique of “Religious Pluralism”: An Examination of the Discourse of John Hick and Wilfred Cantwell Smith*, [w:] *Religious Pluralism...*, s. 114–129; J. Di Noia, *Varieties of Religious Aims: Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism*, [w:] *Theology and Dialogue: Essays in Conversations with George Lindbeck*, B. D. Marshal [ed.], Notre Dame 1990, s. 249–274; tenże, *The Diversity of Religions*, Washington 1992; *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, H. Hewitt [ed.], London 1991; P. Donovan, *The Intolerance of Religious Pluralism*, „Religious Studies” 1993, nr 29, s. 217–229; G. D’Costa, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, „Religious Studies” 1996, nr 32, s. 223–232;

⁴⁵ Dokonując porównania idei soteriologicznych sześciu religii świata korzystamy m.in z następujących rozpraw: (judaizm): K. Kaufmann, *Jewish Theology*, New York 1968, s. 298–309; L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, Northvale – New York – London 1988, s. 350–367; A. Cohen, *Talmud*, Warszawa 1995, rozdz. III–IV; (chrześcijaństwo): Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 63–77; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 114–122; *Katechizm Kościoła...*, s. 145–164, 450–465; (islam): S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, rozdz. II, IV i V; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995, s. 83–89; (hinduizm): S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I–II, Warszawa 1958/1960; *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, Wrocław 1988; H. von Stietencorn, hasło: *Zbawienie w hinduizmie*, [w:] *Leksykon religii*, H. Waldenfels [red.], Warszawa 1997, s. 543–544; (buddyzm): Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, (reprint), The Hague 1965; M. Mejer, *Buddyzm*, Warszawa 1980; S. Schayer, *Mit, kult i etyka buddyzmu*, [w:] *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, M. Mejer [red.], Warszawa 1988, s. 189–219; H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Kraków 1995, s. 125 i nn.; (taoizm): A. Seidel, *Taoist Messianism*, „Numen” 1984, nr 31, s. 161–174; M. Eliade, *Historia idei i wierzeń religijnych*, t. II, Warszawa 1994, s. 21–32; W. Pawluczuk, *Wiara i życie codzienne*, Kraków 1990.

kategorii, elementy doktryn soteriologicznych wymienionych religii dochodzimy do następujących stwierdzeń.

W zakresie pierwszego wymiaru cztery religie: judaizm, chrześcijaństwo, islam i hinduizm mają transcendentne źródło zbawienia. W buddyzmie hinajanicznym i taoizmie takie źródło nie istnieje. Człowiek zbawia się sam, bez żadnej zewnętrznej, pozanaturalnej pomocy. Wynika to stąd, iż w buddyzmie świat materialny istnieje odwiecznie i razem ze zjawiskami psychometrycznymi tworzy nierozdzielny całość (monizm). Pośrednie stanowisko zajmuje doktryna soteriologiczna mahajany, w której Budda uzyskał status kosmicznego władcy. Ta sprawa wiąże się jednak przede wszystkim z pobożnością mas czczących Buddę jak boga; nie znajduje ona natomiast uzasadnienia w klasycznej doktrynie. Trudno także uznać bogów taoistycznych za zbawicieli *sensu stricto* z tego powodu, iż relacja między wyznawcą, a całym panteonem taoistycznym ma głównie charakter magiczny. Podstawowym celem zabiegów magicznych jest pozyskanie ich przychylności i unieszkodliwienie ich ewentualnych działań negatywnych.

Medium zbawienia może być personalne lub apersonalne. Może nim być idea, bądź jakaś technika (np. joga w hinduizmie i alchemia w taoizmie) lub awatar (bóg wcielony). Są religie, w których występują oba rodzaje medium; są też takie, w których przejawia się tylko jeden typ, ten drugi. Judaizm, chrześcijaństwo, islam i hinduizm oraz buddyzm mahajana uznają personalne medium zbawienia, chociaż tylko dwie z nich (hinduizm i chrześcijaństwo) przyjmują teorię inkarnacji. Pozostałe religie uznają apersonalne medium zbawienia w postaci nauki lub techniki. W hinduizmie jest nim droga poznania, droga czynu i droga oddania i miłości; w obu odmianach buddyzmu – Cztery Szlachetne Prawdy i Ośmioraka Ścieżka; w taoizmie – techniki kontemplacyjne i alchemiczne (magia) oraz wiara w pomoc bóstw; w judaizmie – Tora i Talmud; w chrześcijaństwie – nauka Chrystusa (Logos); w islamie – objawienie zawarte w Koranie i tzw. pięć filarów tej religii.

Moc sprawcza zbawienia może być pojmowana jako czynnik wewnętrzny (np. w postaci dyspozycji, zdobytej wiedzy) lub zewnętrzny (łaska). Wszystkie religie w zasadzie przyjmują czynnik pierwszy, a niektóre – także drugi. Indywidualny wysiłek w dążeniu do zbawienia jest szczególnie eksponowany w hinajanie i taoizmie. Hinduizm i buddyzm mahajaniczny uznają wysiłek za konieczny warunek zbawienia, ale przyjmują także teorię łaski, bądź naukę o przenoszeniu zasług, jako przejawy zewnętrznej pomocy w osiągnięciu pełnego wyzwolenia od zła. W hinduizmie teoria łaski opiera się na wierze w Istotę Najwyższą, która przebywa w sercu człowieka jako kontroler (atman – dusza jednostkowa), dając mu różne wskazówki, jaką drogą ma podążać, by osiągnąć zbawienie. Teoria łaski w hinduizmie jest, z jednej strony, pokrewna

doktrynie iluminacji intelektualnej, a z drugiej, w sensie ontologicznym, wynika z indyjskiej nauki o fizycznych i duchowych energiach Istoty Najwyższej (emanacjonizm). Judaizm podkreśla szczególnie aspekt miłości Jahwe do swego narodu i wzgląd na złożone obietnice wyzwolenia Izraela, nie pomijając zarazem konieczności porzucenia drogi grzechu. Islam podobnie, łączy miłosierdzie Allacha z osobistym wysiłkiem człowieka, zwracając uwagę na konieczność posłuszeństwa absolutnym nakazom Boga. W chrześcijaństwie łaska jest samoudzielaniem się Boga człowiekowi poprzez działanie Ducha Świętego i ma charakter nadprzyrodzony.

Celem zbawienia w religii może być osiągnięcie lepszego życia doczesnego bądź pozaziemskiego, albo też obu. Idee soteriologiczne wszystkich sześciu religii w zasadzie łączą w sobie te dwa cele. W hinduizmie celem zbawienia jest wyzwolenie się z cyklicznych narodzin i przywiązania do świata materialnego, jak również utrzymanie porządku kosmicznego i osiągnięcie jedności z Najwyższym (*brahman*). W obu nurtach buddyzmu jest nim uwolnienie się od cierpienia (oswobodzenie się z więzów karmy) i przejście do nirwany. W taoizmie celem zbawienia jest osiągnięcie harmonii (zjednoczenia) z *tao* (immanentne prawo Natury i całego kosmosu) i nieśmiertelność. Judaizm za cel doczesny zbawienia uważa pomyślność materialną i duchową Izraela. Celem wiecznym jest zjednoczenie z Bogiem. W chrześcijaństwie zbawienie polega na *metanoi* – wewnętrznej przemianie duchowej, a jego celem jest wyzwolenie od zła i grzechu oraz zjednoczenie z Bogiem w pełni szczęśliwości w życiu przyszłym. Jest nim także odnowienie całego kosmosu w czasach eschatologicznych. Islam za cel zbawienia stawia duchowe oczyszczenie, zbliżenie się do Boga i osiągnięcie raju.

Poruszając kwestię zbawienia w poszczególnych religiach należy odróżnić dwie rzeczy: grupę ludzi, do których jest skierowana nauka o wyzwoleniu, niejako wezwanych do zbawienia, oraz realne możliwości jego osiągnięcia zagwarantowane przez religię. Biorąc pod uwagę oba aspekty, hinduizm, buddyzm mahajaniczny, islam i chrześcijaństwo mają charakter wyraźnie uniwersalny. W hinajanie zbawienie może osiągnąć tylko nieliczna grupa ludzi, albowiem nie każdy jest w stanie sprostać surowym praktykom ascetycznym prowadzącym do niego. Ściśle rzecz biorąc, według tego nurtu buddyzmu zbawienie może osiągnąć tylko mnich (*bhikszu*), co powoduje, że w krajach, w których przeważa therawada, wiele osób świeckich stara się choć część życia spędzić w klasztorze. Jednak w przeciwieństwie do poglądów na ten temat charakterystycznych dla wczesnego braminizmu, nauka o możliwości zbawienia już w tym życiu jest skierowana do wszystkich ludzi, bez względu na przynależność kastową. Taoizm głosi ideę powrotu wszystkich rzeczy do *tao*, toteż w tym sensie wszystko ma rzekomo wrócić do pierwotnej jedności i harmonii.

Faktycznie jednak zbawiają się ci, którzy opanowali rozmaite techniki wyzwiania się z uwikłań w materialną egzystencję i idąc za wskazaniem etyki taoistycznej własnym wysiłkiem i w tym życiu doprowadzają się do jedności z *tao*. W judaizmie zbawienie jest, z jednej strony, zarezerwowane dla narodu wybranego, a z drugiej, obejmuje odnowienie całego kosmosu (idea mesjanizmu eschatologicznego występująca w księgach prorockich).

Teza o egalitaryzmie soteriologicznym następcza kilka problemów o charakterze metodologicznym. Wynikają one głównie z pomieszania filozoficznej płaszczyzny rozważań z teologiczną. Twierdzenie, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”, można równie zasadnie sformułować z punktu widzenia doktryny buddyjskiej, że „poza Buddą nie ma zbawienia”, bądź na gruncie teologii muzułmańskiej, że „poza islamem nie ma zbawienia”. Należy przy tym zdawać sobie sprawę, iż soteriologie religii uniwersalistycznych kierują się wewnętrznymi regułami. Jeśli jakaś religia jest określoną drogą zbawienia, to w świetle doktryny soteriologicznej tejże religii jest rzeczą z gruntu absurdalną wytyczanie jakichkolwiek granic zbawieniu człowieka, np. ze względu na przynależność rasową, kulturową, społeczną, a także religijną.

Istotnie, przegląd doktryn soteriologicznych głównych religii świata daje wyraźnie do zrozumienia, że zbawienie, wyzwolenie, bądź spełnienie uobecniającego się w danej religii jest skierowane potencjalnie do każdego człowieka, który zostanie zbawiony, jeśli autentycznie przyjmie określoną religię i spełni warunki jakie ona stawia. Podstawowy sens formuły *Extra Ecclesiam Nulla Salus* jest spójny z całością chrześcijańskiej soteriologii i zrozumiałe w jej kontekście, podobnie jak w ramach soteriologii buddyjskiej zasadne jest twierdzenie, że wyzwolenie z kołowrotu powtórnych narodzin i osiągnięcie nirwany jest możliwe tylko dzięki nauce Buddy, a w islamie zbawienie można osiągnąć tylko z mocy słowa Allacha objawionego w Koranie. W tym sensie każda z wielkich religii światowych jest ekskluzywistyczna i inkluzywistyczna, tzn. przyjmująca metadogmat, że tylko ona jest religią prawdziwą, że tylko ona gwarantuje pewną i skuteczną drogę zbawienia, a zarazem, że jest skierowana do każdego człowieka, bez wyjątku. Formułowanie twierdzeń typu, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia – tzn. stojącymi obok siebie, na tym samym poziomie, jeśli chodzi o ich moc soteriologiczną albo, że w poszczególnych religiach zbawienie realizuje się w wymiarze jedynie częściowym, ponieważ wszystkie one są historycznie i kulturowo uwarunkowane i opierają się tylko na częściowym objawieniu tej samej Transcendentnej Rzeczywistości, jest bezpodstawne zarówno w dziedzinie teologii, a tym bardziej filozofii. Tego typu postępowanie jest próbą tworzenia nowego światopoglądu, nowej doktryny ponadreligijnej i ma niewiele wspólnego z analizą naukową. Teologia (chrześcijańska, muzułmańska, żydowska), buddologia i taologia to

dyscypliny zajmujące się wyjaśnianiem i obroną własnych systemów soteriologicznych, gdzie się wychodzi od zdań należących do określonego wyznania wiary, uznanych za prawdziwe z mocy autorytetu objawiającego. Z drugiej strony, wiadomo przecież, o czym wymownie świadczą przypadki konwersji np. na chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm czy islam, że faktu zbawienia bądź wyzwolenia, nie da się potraktować w terminach wyłącznie jednej kultury i jednej religii.

Twierdzenie, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia, jest konkluzją rozumowania, które w punkcie wyjścia przyjmuje przynajmniej dwa założenia metafizyczne:

1) istnieje Transcendentna Rzeczywistość, której objawienia w historii ludzkości dały początek religiom światowym;

2) objawienia te są częściowymi objawieniami tej samej Transcendencji, uwarunkowanymi odmiennością kultur, struktur społecznych oraz typów psychologicznych.

Założenia te są przyjęte religijnie, tzn. z mocy wiary. Teza o egalitaryzmie soteriologicznym w wersji, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia (płaszczyzna doktrynalna), jest twierdzeniem światopoglądowym, nie dającym się ani potwierdzić, ani też sfalsyfikować. Nie podejmujemy tutaj kwestii o charakterze empirycznym: czy wierzący różnych religii zbawiają się w jednakowy jakościowo sposób (płaszczyzna psychologiczna, doświadczeniowa).

Andrzej Bronk

RELIGIA W LISTACH FRYDERYKA WIELKIEGO (1712–1786)

Nihil novi sub sole

1. Listy o religii

Moje zainteresowanie poglądami na religię króla Prus Fryderyka II Hohenzollerna (1712–1786) – zwanego Wielkim – wywołała lektura jego listów w książce *Briefe über die Religion (Listy o religii)*, opublikowanej w 1941 roku przez narodowosocjalistyczne wydawnictwo Nordland Verlag, własność himmlerowskiej formacji SS. Była to bez wątpienia publikacja koniunkturalna i tendencyjna¹. Miała służyć hitlerowskiej propagandzie i wspierać narodowosocjalistyczną politykę religijną III Rzeszy, można więc słusznie podejrzewać, że została odpowiednio spreparowana. Wprowadzenie wydawcy, doktora Rudolfa Neuwingera, przyznającego się wprost do ruchu narodowosocjalistycznego², nie pozostawia w tej mierze wątpliwości: „odrzucaamy dzisiaj – pisze Neuwinger – chrześcijaństwo z punktu widzenia naszej nordycko-germańskiej świadomości rasowej oraz z samej istoty naszej krwi i narodu” (s. 11)³. Wydawca gloryfikuje Fryderyka jako króla bez reszty oddanego sprawie narodu i państwa, dwu wielkościami, które w czasach hitlerowskich uzyskały status nadrzędny i niemal religijny⁴.

Listy o religii i zawarte w nich poglądy Fryderyka można traktować jako ciekawostkę historyczną, można jednak, jak czynię, badać je z punktu widzenia historyka idei i filozofa religii, dostrzegającego w nich wyraz określonego spo-

¹ W swej wyważonej w osądach monografii (nie odnotowuje ona książki Neuwingera), okazjnie poruszającej również religijne poglądy Fryderyka, Stanisław Salmonowicz pisze o legendzie fryderycjańskiej „epoki hitleryzmu, której kulminacyjnym wydarzeniem propagandowym był słynny »dzień poczdamski« (21 III 1933), reżyserowany przez Goebelsa” (S. Salmonowicz, s. 239).

² Opublikowana w roku 1941 w dużym nakładzie w tymże wydawnictwie książka Rudolfa Neuwingera, *Die Herkunft des Christentums. Christliche Lehren, Sitten und Gebräuche in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Pochodzenie chrześcijaństwa. Chrześcijańska doktryna, obyczaje i zwyczaje w aspekcie religioznawczym)*, oparta była na tzw. darwinizmie społecznym (socjodarwinizm), teorii tłumaczącej powstanie społeczeństwa (religii) darwinowskimi zasadami naturalnego doboru i walki o byt. Po II wojnie światowej książki R. Neuwingera, ze względu na ich faszyzującą i prowokującą wymowę, znalazły się w NRD na liście pism ocenzurowanych: <http://www.polunbi.de/bibliothek/1946-nslit-n.html> stan z 20 września 2004.

³ Strony w nawiasach dotyczą *Listów o religii*.

⁴ „Bogiem Fryderyka było państwo pruskie” (S. Salmonowicz, s. 234).

sobu myślenia o religii tych, którzy uważali się za oświeconych: wówczas w wieku XVIII, w czasach Oświecenia, a potem w wieku XX, w latach narodowego socjalizmu. Można również na nie spojrzeć jako na przykład instrumentalnego traktowania religii oraz przyczynek do dziejów walki z religią i jej krytyki z pozycji ideologicznych m.in. przez powołanie się na naukę⁵.

Swymi rozlicznymi pismami – drukowanymi, czytаныmi i komentowanymi na ówczesnych dworach – Fryderyk odegrał dość ważną rolę w kształtowaniu sposobu myślenia o religii osób, które wówczas decydowały o sprawach politycznych i społecznych. Listy miały charakter publiczny. Pisząc je, autor miał na myśli nie tylko bezpośredniego adresata, ale także potomność⁶. Obok rozważań na tematy religijne zawierają one wiele ogólniejszych spostrzeżeń filozoficznych i politycznych oraz cierpkie niekiedy uwagi na temat natury ludzkiej i współczesnych Fryderykowi postaci i wydarzeń. On sam jawi się w nich głównie jako intelektualista, krytykujący radykalnie m.in. tę postać religii, z jaką miał osobiście do czynienia, tj. chrześcijaństwo.

Nie przeprowadzałem porównawczych badań filologicznych, by ustalić – wobec oczywistego niebezpieczeństwa tendencyjności niemieckich przekładów – zgodność treści listów (Fryderyk pisał je niemal wyłącznie po francusku⁷) z ich oryginałami. Przyjąłem, że jeśli nawet są to przekłady interpretujące, poczynione z intencją propagandową (*traduttore–traditore*), to ewentualne różnice dotyczą akcentów (np. użytej terminologii) i nie wpływają istotnie na sposób rozumienia poglądów Fryderyka Wielkiego. Nie interesowało mnie także, czy w pozostałych zbiorach jego listów⁸, prowadzącego – jak wielu mu współczesnych – ożywioną działalność epistolograficzną⁹, znajdują się inne jeszcze

⁵ „Pisarska spuścizna Fryderyka to [...] jedno z głównych źródeł do dziejów [...] intelektualnych XVIII w. W twórczości Fryderyka [...] odbija się cała niemal problematyka filozoficzna i kulturalna, literacka i naukowa europejskiego Oświecenia” (S. Salmonowicz, s. 171).

⁶ S. Salmonowicz, s. 180. „Trzeba pamiętać, że korespondencja w tej epoce była formą życia publicznego. List do Woltera bądź d’Alemberta, jeżeli nie był po jakimś czasie nawet wydrukowany, znały setki ludzi zarówno z inicjatywy jednej, jak i drugiej strony. Odpisywanie treści listów, formalnie prywatnych, było w tej epoce nadal zjawiskiem powszechnym” (ibidem, s. 36).

⁷ Fryderyk przez całe życie gardził językiem niemieckimi i wszystkie swe ważne teksty pisał po francusku (S. Salmonowicz, s. 202, 169). W języku niemieckim wysławiał się rzadko i źle, uważając, że „jest w najlepszym razie językiem nudnych pedantów, jeśli nie wyłącznie językiem odpowiednim dla woźniców i służby” (ibidem, s. 195). Nieliczne listy niemieckie pisane były „nieprawdopodobną wręcz ortografią i gramatyką Fryderykową” (ibidem, s. 33).

⁸ *Verzeichniss sämmtlicher Ausgaben und Übersetzungen der Werke Friedrichs des Grossen, Königs von Preussen mit einem Vorwort neu herausgegeben von Gerhard Knol. Friedrich II, d. Gr., König von Preußen*, Hg. v. Max Hein. *Werke Friedrichs des Großen in deutscher Übersetzung*, 10 Bde. *Briefe Friedrichs des Großen*, 2 Bde. Deutsch von Friedrich von Oppeln-Bronikowski und Erberhard König. Illustrationen von Adolf von Menzel, Berlin Reimar Hobbins 1914, <http://www.buchweb.de/anti/musterse/leithaeu.pdf> stan z 20 września 2004.

⁹ S. Salmonowicz wysoko ocenia kunszt epistolograficzny Fryderyka: „jako epistolograf był [...] zjawiskiem nieprzeciętnym, i to w epoce, w której sztuka pisywania listów stała niezwykle wysoko,

fragmenty o religii. Z punktu widzenia moich zamierzeń nie uważałem również za ważne przeprowadzenie badań historycznych, zakładając, że inne pisma o religii nie wniosłyby niczego istotnego w rozumienie odnośnych poglądów Fryderyka. Krótko mówiąc, przyjąłem, że zebrane w książce listy pozwalają na uzyskanie w miarę obiektywnego i pełnego obrazu jego poglądów na religię¹⁰.

Uporządkowany chronologicznie, według daty powstania, wybór obejmuje lata 1732–1783, a więc całe niemal życie króla Prus. Wydawca stwierdza, że umieścił w zbiorze tylko te listy (a raczej ich fragmenty), w których Fryderyk „wypowiada się na temat religii i chrześcijaństwa oraz o sytuacji religijnej w czasach mu współczesnych” (s. 16). Na końcu książki znajdują się pożyteczne wyjaśnienia historyczne na temat osób występujących w listach oraz opisywanych zdarzeń. Adresatami listów były różne osoby: głównie filozofowie, członkowie rodziny (siostry), wojskowi, przyjaciele, także osoby duchowne. Spośród filozofów najwięcej listów z uwagami na temat religii skierowanych było do Christiana Wolffa (1679–1754)¹¹, Françoisisa M. Voltaire’a [Woltera] (1694–1778) i Jeana d’Alemberta (1717–1783). W zbiorze nie ma listów do Immanuela Kanta (1724–1804)¹², ani do Jeana J. Rousseaua (1712–1778)¹³ – innych prominentnych postaci tego okresu.

2. Osoba i poglądy Fryderyka II

Postać i działalność polityczno-kulturowa Fryderyka stały się przedmiotem wielu studiów¹⁴. Szerszej opinii polskiej znany jest głównie jako inicjator pierwszego rozbioru Polski. Historycy dostrzegają w nim utalentowanego reprezentanta monarchii oświeconego absolutyzmu, który – mieniąc się „pierwszym sługą państwa” – uczynił Prusy jednym z głównych mocarstw europej-

a wymiana myśli tą drogą nadal pozostawała zasadniczym elementem życia intelektualnego elity europejskiej” (S. Salmonowicz, s. 170 i nn.).

¹⁰ Nie interesowała mnie również ewentualna ewolucja poglądów Fryderyka na religię.

¹¹ Fryderyk przywrócił Ch. Wolffa, najslawniejszego wówczas filozofa niemieckiego, na katedrę uniwersytetu w Halle, najświetniejszego wtedy ośrodka akademickiego, skąd usunął go jego ojciec Fryderyk Wilhelm I.

¹² „Działający w Królewcu Kant pozostał na uboczu oficjalnego życia Prus tych czasów. To Fryderyk II osobiście odrzucił w 1765 r. kandydaturę Kanta na katedrę na głównym pruskim uniwersytecie w Halle z uzasadnieniem, że jego zasługi i wiedza nie są wystarczające” (S. Salmonowicz, s. 201). Przypomnijmy, że Kant krytykował nadużywanie religii do celów politycznych („królestwo księży” niekoniecznie jest tym królestwem, którego nadejście głosił Chrystus) i rozpad chrześcijaństwa na wiele wyznań oraz odrzucał w *Projekcie wiecznego pokoju* z roku 1795 (a więc już po śmierci Fryderyka) każdą postać wojny jako sprzeczną z ludzkim rozumem.

¹³ „Z radykalnymi filozofami typu Rousseau Fryderyk unikał kontaktów” (S. Salmonowicz, s. 219).

¹⁴ „Tylko bibliografia prac związanych bezpośrednio z postacią Fryderyka Wielkiego wypełniłaby gruby tom” (S. Salmonowicz, s. 237).

skich¹⁵. Mecenasz nauki, filozofii i sztuki¹⁶, zwolennik (aczkolwiek ograniczonej) wolności prasy¹⁷, uchodzi za drugiego założyciela Berlińskiej Akademii Nauk. Zajmował się (amatorsko) wieloma dziedzinami wiedzy, między innymi problematyką filozoficzną (*roi-philosophe*)¹⁸, która – pokazują to listy – interesowała go przez całe życie. Z listów wylania się postać władcy i męża stanu, zatroskanego w sposób patriarchalny o swych poddanych i sprawy państwa¹⁹. Fryderyk wyrastał w atmosferze podziwu dla oświeceniowych kategorii postępu, humanizmu (braterstwa), tolerancji i wiary w rozum²⁰. Ulegając wpływom francuskiego Oświecenia, traktował wszakże jego prądy społeczne i kulturowe selektywnie. Przywiązany do tradycyjnych wartości kultury europejskiej, odrzucał zarówno ateizm, jak i postawę dewocyjną²¹. Pozostając w kręgu idei Starego Porządku (*ancien régime*), daleki był od myślenia rewolucyjnego, czemu dał wyraz m.in. w młodzieńczym utworze *Antimacchiavel* (1740).

Listy Fryderyka, znajdującego się w centrum ówczesnych dyskusji intelektualnych, ilustrują postawy ówczesnych *illuminati* wobec religii. W swych poglądach, zwłaszcza krytyce każdej postaci instytucjonalnej religii objawionej (chrześcijaństwa i judaizmu), Fryderyk nie był oryginalny²². Jego uproszczone postrzeganie społecznej funkcji religii i jej przyszłości nie odegrało, o ile mi

¹⁵ „Nacjonalizm niemiecki od połowy XIX w. uczynił sobie z Fryderyka II bożyszczę. W rzeczywistości nie był on ani patriotą niemieckim, ani twórcą idei zjednoczenia Niemiec” (S. Salmonowicz, s. 233). Niechętny na ogół Fryderykowi W. Konopczyński, który nie poświęca uwagi jego religijnym poglądom, pisze: „Fryderyk-Kulturtraeger, osobisty nieprzyjaciel Matki Boskiej, cynik, szuler, oszczerca i fałszerz” (W. Konopczyński, s. 158) przyznaje „nie żywił [on – A.B.] do Polski rasowej nienawiści” (ibidem, s. 196).

¹⁶ Wiadomo również, że Fryderyk grał na instrumentach (flecie) i komponował oraz napisał libretto do opery *Montezuma*.

¹⁷ „Prawda nie potrzebuje przemocy, by wymuszać na ludziach jej przyjęcie” (s. 23).

¹⁸ „Fryderyk II zgoła nie na żarty uważał się za Filozofa z Sanssouci” (S. Salmonowicz, s. 183). O filozoficznym rozeznaniu Fryderyka niech świadczy fragment listu do siostry Wilhelminy: „filozofia Kartezjusza była lat temu czterdzieści doskonała. Od kiedy jednak Newton, a przede wszystkim słynny Wolff przyłożyli tu swej ręki, nie wchodzi ona więcej w grę” (cyt. za: S. Salmonowicz, s. 36).

¹⁹ „Niczego bardziej nie pragnę, niż uczynić moich poddanych tak szczęśliwymi, jak tylko jest to możliwe” (s. 39). „Taki jest mój sposób myślenia, który ma jedynie na celu ludzkie szczęście i dobro społeczeństwa” (s. 65).

²⁰ I. Kant, jak wiadomo, upatrywał istotę Oświecenia w wyjściu ludzkości „ze stanu samozawinionej niesamodzielności”.

²¹ „Fryderyk [...] nigdy nie przyjął materializmu. Podobnie obcy był mu konsekwentny ateizm. Odrzucając wszelkie religie pozytywne, religijnie całkowicie indyferentny, pozostał Fryderyk na pozycjach sceptycyzmu łączonego w licznych wypowiedziach z mglistym deizmem. Przypisywano mu zresztą taką ironiczną apostrofę: »Panie Boże, jeżeli istniejesz, miej litość nad moją duszą, o ile ją posiadam«” (S. Salmonowicz, s. 184; por. s. 185).

²² „Czytając dzieła filozoficzne, wyrobił sobie giętką dialektykę i przyswoił zapas filozoficznych terminów. Starczyło mu mądrości na to, aby podważyć wszelkie dogmaty religijno-moralne, za mało jej było do zbudowania własnego, systematycznego poglądu na byt” (W. Konopczyński, s. 17).

wiadomo, bezpośrednio większej roli w dziejach badań nad religią. Hołdując ideologii progresywizmu, wierzył, że historia świata to dzieje nieustannego postępu, zwłaszcza intelektualnego i że świat zmierza ku lepszej przyszłości. Takiej, w której ludziom będzie się żyło szczęśliwiej, bo bez wojen (religijnych), nienawiści, różnych postaci fanatyzmu (zwłaszcza religijnego), prześladowania z powodu żywionych przekonań. Jak wielu pisarzy Oświecenia opowiadał się za racjonalizmem – poszukiwaniem prawdy za pomocą rozumu, wyzwolonego spod władzy autorytetów i przesądów, głównie religijnych. Stąd dbałość o rozwój szkolnictwa jako ważnego środka, uwalniającego od przesądów. Oceniając sobie współczesnych, pisał: „nieprzenikliwa mgła, otaczająca ludzi w X i XIII wieku, została wprawdzie rozerwana, ale większość oczu nadal niedowidzi, a niektóre oczy pozostają nadal całkowicie zaklejone” (s. 58).

3. Koncepcja filozofii

Jak wielu ówczesnych panujących Fryderyk pozostawał pod przemożnym wpływem kultury francuskiej, zwłaszcza francuskich encyklopedystów. Postawę sceptyczną, jak było to wówczas wśród filozofów w modzie, zawdzięczał m.in. lekturze popularnego *Dictionnaire historique et critique* (1696/1697) hugenota Piotra Bayle’a (1647–1706)²³, wpływowego prekursora Oświecenia, prześladowanego za religijny indyferentyzm i głoszenie poglądu o prawie każdego człowieka do swobodnego wyboru między wiarą i niewiarą. Podobnie jak w sprawie religii, tak też w dziedzinie filozofii Fryderyk nie miał nic oryginalnego do powiedzenia, czerpiąc swobodnie z poglądów współczesnych mu filozofów²⁴. Do tych, którzy najbardziej wpłynęli na niego, należeli początkowo Christian Wolff, potem John Locke (1632–1704) i Wolter, ale cenił również Gottfrieda Leibniza (1646–1716) i Christiana Thomasiusa²⁵. Nie będąc profesjonalnym filozofem, Fryderyk był dość dobrze zaznajomiony z aktualnymi kierunkami i zagadnieniami filozoficznymi, roztrząsanymi m.in. podczas organizowanych przez niego tzw. „biesiad poczdamskich”. Ze swymi filozoficznymi adresatami korespondował jak równy z równym. Szczególną admirację żywił dla metafizyki Wolffa (s. 22). Uważa, że pozwoliła mu dostrzec Boga jako mądrego i potężnego stwórcę świata oraz to, że „działania Boże nie mają granicy i że Jego mądrość przejawia się równie doskonale w najmniejszym robacz-

²³ Fryderyk wydał w 1765 r. wybór *Dictionnaire* Bayle’a (S. Salmonowicz, s. 184).

²⁴ „W rzeczywistości nie był Fryderyk twórcą nowych wątków, czy teorii filozoficznych, lecz jedynie inteligentnym adeptem filozofii swego wieku” (S. Salmonowicz, s. 183).

²⁵ Christian Thomasius (1655–1728), był zwolennikiem Oświecenia francuskiego, którego idee szerzył w Niemczech. Czyniąc rozum jedyną miarą sądów, był zdecydowanym przeciwnikiem scholastyki, wszelkiej ortodoksji i przesądów. Jako prawnik (*De crimine magiae*, 1701) przyczynił się do zaniechania procesów czarownic.

ku, jak i w planetach” (s. 21). Przyznawał, że jest pod urokiem Wolffa praw sprzeczności i racji dostatecznej, które „są czymś nadzwyczaj pięknym” (s. 27). Przedkładał poglądy Wolffa nad Arystotelesa, Platona i wszystkich scholastycznych filozofów, gdyż tamci usiłują ukryć swą niewiedzę pod mnóstwem słów (s. 25), gdy tymczasem Wolff definiuje każde słowo (s. 26). Z biegiem czasu, dostrzegając szkodliwy dla stabilności społeczeństwa wpływ przedstawicieli francuskiego Oświecenia, zrywa z Wolterem i występuje z loży masonskiej, do której zapisał się w czasach młodości (s. 96)²⁶.

Główne zadanie filozofii upatruje Fryderyk w zwalczaniu zabobonów (s. 61) oraz każdej postaci fanatyzmu (s. 61, 88), również filozoficznego. „Filozof-fanatyk jest na pewno największym monstrem i najbardziej niekonsekwentnym zwierzęciem, jakie mogła zrodzić ziemia” (s. 77). Zgodnie ze swym stoickim podejściem dodaje: „pozwólmy światu biec tak, jak biegnie i zadowolmy się tym, że możemy swobodnie myśleć” (s. 92). Skądinąd jednak nie ma zbyt wielkiego wyobrażenia o poznawczej i praktycznej wartości filozofii, m.in. dlatego, że w jego ocenie problemy metafizyczne przekraczają możliwości ludzkiego rozumu (s. 24). W duchu agnostycyzmu, stwierdza: „nasze władze poznawcze na pewno nie wystarczają, by odkrywać prawdy, które zakryła przed nami przyroda” (s. 52). Uważa, że metafizyka robi pewne postępy jedynie w Anglii (s. 27), natomiast we Francji, która ma wprawdzie filozofów, „szerokie masy są bardziej zabobonne niż jakikolwiek inny naród w Europie” (s. 86, 96). Nie jest również zbyt mocno przekonany o praktycznym znaczeniu filozofii. W liście do d’Alemberta pisze: „w naszym wieku filozofia podniosła wprawdzie swój głos mocniej i bardziej odważnie niż kiedykolwiek wcześniej. Ale co osiągnęła? Powie pan, że wypędzono jezuitów. Zgoda! Ale mogę na życzenie udowodnić, że właściwymi sprężynami tych poczynań były próżność, ukryta chęć zemsty, intryga i egoizm” (s. 73). „Nigdy wszyscy ludzie nie pozbędą się błędu i nie staną się filozofami, a liczba filozofów nigdy nie przewyższy liczby półgłówków i zawsze trudno będzie znaleźć między stu tysiącami mieszkańców tej ziemi jednego filozofa” (s. 92). Nazywając ludzi (za Diogenesem z Synopy) „nieopierzonymi dwunogami”, nie wierzy, by wszyscy filozofowie świata potrafili uleczyć ludzi z zabobonów (s. 59) i uważa, że niezależnie od tego, jak wielkie byłyby postępy filozofii, w Kościele nadal będzie panować ciemnota (s. 82)²⁷.

²⁶ „Fryderyk wstąpił do masonerii głównie po to, by kontrolować jej działalność na terytorium Prus, a nie by realizować jej program” (S. Salmonowicz, s. 186).

²⁷ Wielu filozofom Oświecenia chodziło o skompromitowanie każdej postaci religii, która uważała siebie za objawioną (judaizmu, chrześcijaństwa, islamu), m.in. w drodze wykazania jej wewnętrznej sprzeczności, a przede wszystkim społecznej szkodliwości.

4. Pojęcie zabobonu (*der Aberglaube*)

Zgodnie z duchem epoki Fryderyk pojmuje zabobon, zwłaszcza religijny, głównie jako błąd poznawczy (*der Vorurteil*). Jego genezy dopatruje się w niewiedzy i słabości poznawczej człowieka oraz w strachu i błędnym wychowaniu. Zabobon „jest dzieckiem lęku, słabości i niewiedzy. Ta trójca panuje wśród ludzi równie nieograniczenie, jak Trójca św. w szkołach teologów” (s. 80). Uważa przesąd za znaną od dawna chorobę słabych dusz (s. 50). Należy on do „najgorszych roślin, jakie przyroda zasiała w świecie, zwłaszcza że jest ściśle zrośnięty z ludzkim charakterem” (s. 72)²⁸. Dostrzega w dziejach dwa typy oszustów „posługujących się zabobonem jako trampoliną do sukcesu i oszukujących za pomocą przesądów innych ludzi dla osobistych korzyści” (s. 71). Do pierwszych zalicza kapłanów, wśród drugich umieszcza mężów stanu²⁹.

Fryderyk nie bardzo więc wierzy, by dało się kiedyś wyplenić wszystkie zabobony, są one bowiem powszechną słabością ducha ludzkiego, który zawsze był i zawsze pozostanie zabobonny (s. 59). „Nie ma nic bardziej absurdalnego myśl, i by całkowicie wykorzenić zabobon. Wszak przesady (*die Vorurteile*) są rozumem ludu – ale czyż ten tępy naród zasługuje na oświecenie? Przecież zabobon należy do tych elementów, z których przyroda złożyła człowieka! Jak można walczyć z przyrodą i chcieć ukryć tak powszechny instynkt?” (s. 50). Dodatkowym źródłem przesądów jest wychowanie, niewiele jest „duchów filozoficznych i mocnych, które byłyby w stanie wyrwać korzenie przesądów, zasiane w nich głęboko przez dotychczasowe wychowanie” (s. 59). Nawet ci, zauważa Fryderyk, którym dzięki zdrowemu rozsądkowi udało się uwolnić od potocznych błędów, kiedy tylko zbliża się śmierć, ze strachu na nowo wpadają w zabobon i starają się umrzeć pobożnie jako mnisi (s. 60). „Každy głupiec – zauważa Fryderyk sentencjonalnie – znajdzie zawsze jeszcze większego głupca, który będzie go podziwiał” (s. 43). Pesymistycznie stwierdza: „kiedy się urodziłem, znalazłem świat w niewoli zabobonu, umierając, pozostawię go w tym samym stanie. Powód leży w tym, że ludzie łykają tuziny prawd (artykułów) wiary jak pigułki i bardziej wrażliwi są jedynie na swą wolność i saskiewkę” (s. 88). Wyprowadza stąd wniosek praktyczny: „daremnny to trud chcieć oświecić ludzkość, co więcej, często niebezpieczny”³⁰. Trzeba się zado-

²⁸ Jako przykład zabobonu wymienia Fryderyk jednego z ówczesnych panujących, który polecił odprawić mszę św. na brzuchu swej żony w przekonaniu, że dzięki temu zajdzie ona w ciążę (s. 96).

²⁹ Zwalczenie każdej postaci zabobonu nie przeszkadza jednak Fryderykowi powoływać się na przepowiednie Nostradamusa (s. 72).

³⁰ W liście do Woltera: „nie uda się panu zapobiec temu, by gromada półgłówków nie odniosła zwycięstwa nad licznymi, mocnymi duchami” (s. 79).

wolić własną mądrością, jeżeli się ją ma, a pospólstwo pozostawić na pastwę błędu, poprzestając na powstrzymywaniu go przed zbrodniami, zagrażającymi porządkowi społecznemu” (s. 71). W rezultacie „łatwowierność, zabobon i tchórzliwy strach słabych dusz zawsze będzie górował nad większością ludzi, liczba filozofów we wszystkich czasach będzie znikoma i jakaś postać zabobonu zawsze będzie panowała nad światem” (s. 70).

Pogląd o niezbywalności i nieprzewycięzalności zabobonu (zwłaszcza religijnego) wiąże się u Fryderyka ze wspomnianym wcześniej, nacechowanym pesymizmem poglądem o naturze ludzkiej a dokładniej o możliwościach poznawczych człowieka. Jest przekonany, że „człowiek jest nie dającym się naprawić zwierzęciem, bardziej zmysłowym niż rozumnym” (s. 73), a jego dziedzictwem jest błąd (s. 51). Człowiek, który jest raczej przemądrzały (*vernünftelnd*) niż rozumny (s. 70), jest stworzony do błędzenia (s. 81) oraz bardziej do działania, niż do myślenia (s. 97). Chociaż studium logiki jest dobrym narzędziem, by nie dać się oszukać pierwszemu lepszemu oszustowi” (s. 52), musimy się pogodzić z tym, „że nauczyć się poznawać znaczy często tyle, co nauczyć się wątpić” (s. 97). Fryderyk przyznaje, że im dłużej żyje, tym lepiej dostrzega, „że prawda mało nadaje się do tego, by stać się dziedzictwem wszystkich ludzi. [...] Żyjemy w krainie złudzeń i abstrahując od kilku udowodnionych prawd matematycznych, nie jest nam dane dojść do prawdy. Wszystko razem wzięwszy wydaje się, że znajdujemy się w świecie raczej po to, by nim się cieszyć niż poznawać” (s. 53). Ludzie bynajmniej nie są stworzeni do prawdy: „przypominają stado jeleni w ogrodzie zoologicznym, których jedynym zadaniem jest rozmnażanie się i wypełnianie zagrody” (s. 39). Każde odkrycie prawdy i oddzielenie jej od błędu dokonuje się wyłącznie dzięki ogromnemu wysiłkowi rozumu (s. 78). Z tego powodu „głupota, bajki i cuda zawsze będą triumfować nad rozumem i prawdą” (s. 96) i gdyby dało się wśród tysiąca ludzi znaleźć jednego myślącego człowieka, byłoby to bardzo wiele (s. 56). Trudności związane z dotarciem do prawdy powinny nas jednak skłaniać do pobłażliwości wobec innych ludzi (s. 53).

5. Fanatyzm i tolerancja

Zdaniem Fryderyka, wieku XVIII nie można nazywać wiekiem filozofii: „tak długo nie, jak długo panujący noszą kapłańskie łańcuchy a narodowi rozkazują ci, którzy są opłacani za modlenie się” (s. 85). Nie jest on wiekiem filozoficznym przede wszystkim dlatego, że nadal panuje najbardziej niedorzeczny fanatyzm, górujący nad rozumem, przyrodą i humanitaryzmem (s. 83).

„Duch ludzki jest słaby i więcej niż dwie trzecie ludzi urodzonych jest do niewoli najbardziej zwariowanego fanatyzmu. Strach przed piekłem i diabłem

czyni ich ślepych i przeklinają oni mądrych, którzy przynoszą im światło. Masz ludzkie są głupie i złe. Daremnie szukam w nich obrazu Boga, który mają według teologów nosić. Każdy człowiek ma w sobie dziką bestię, którą nieliczni tylko potrafią okiełznać. Większość pozwala jej hulać dowoli, jeżeli nie hamuje ich strach przed prawem” (s. 44 i nn.).

Każdy więc, „kto zwalcza fanatyzm, pozbawia broni najokrutniejszego i najbardziej krwiożerczego potwora” (s. 72). Fryderyk ostrzega przed najgorszym z fanatyzmów – religijnym, gdyż rodzi on najbardziej gwałtowne prześladowania (s. 41). Ludzie uważają bowiem, że wolno im wszystko, jeżeli sądzą, że walczą ku większej chwale Boga (s. 83). „Znamy wszyscy zbrodnie, wywołane fanatyzmem religijnym. Strzeżmy się tego, by fanatyzmu nie wprowadzać do filozofii, która z samej swej natury powinna się odznaczać łagodnym usposobieniem i umiarem” (s. 58). Wierzy, że jeżeli głos rozumu zwróci się bardziej energicznie przeciwko fanatyzmowi, przyszłe pokolenia będą bardziej tolerancyjne, co jak uważa, byłoby samo w sobie wielkim osiągnięciem (s. 60). W rozległym „królestwie fanatyzmu”, „w którym niewiedza i ospałość ducha przyczyniają się do panowania przesądów” (s. 55), umieszcza, obok Portugalii, Hiszpanii i Bawarii, Polskę³¹. Fryderyk proponuje konkretne sposoby zmniejszenia fanatyzmu religijnego: „nie trzeba w tym celu bynajmniej zaczynać od biskupów. Trzeba tylko zmniejszyć liczbę mnichów, zwłaszcza żebrzących, a wówczas lud stanie się mniej gorliwy i mniej zabobonny i pozwoli panującym tak postępować z biskupami, jak tego wymaga dobro państwa. To jest jedynie słuszna droga. Jeżeli domostwo nonsensu podkopywać po cichutku i bez hałasu, wówczas samo upadnie” (s. 83).

Przeciwieństwem fanatyzmu było dla filozofów Oświecenia hasło tolerancji, chociaż sam wiek XVIII bynajmniej tolerancyjny nie był³². Po wojnach religijnych w XVI i XVII w. we Francji, Niderlandach, Anglii i Szkocji (m.in. wojna trzydziestoletnia, rzezie hugenotów, rewolucja angielska) problem tolerancji nabrał charakteru nader praktycznego: jak żyć, żeby się wzajemnie nie pozabijać. Komentując wojny religijne, wywołane reformacją, Fryderyk stwierdza: „ile krwi i rzezi, ile wojen i spustoszenia było potrzebnych, żeby człowiek zdobył się na odwagę zdystansowania się od kilku prawd wiary” (s. 72). Gdzie indziej pisze: „tylko ludzie ślepi i okrutni mogą jeszcze prześladować, oświeceni i humanitarni muszą być tolerancyjnymi. Oby ustały potwor-

³¹ Relacjonując Wolterowi historię cudownej obrony Częstochowy przed Rosjanami w czasie powstania kościuszkowskiego, Fryderyk kończy kpiarsko: „do Matki Bożej popłynęły wielkie skarby i w nie mniejszym stopniu wzrosła gorliwość pobożnych dusz” (s. 79).

³² „Fryderyk II przeszedł do historii jako inicjator polityki tolerancji religijnej i rzecznik wolności prasy, haseł w gruncie rzeczy nigdzie podówczas (poza Holandią i częściowo Anglią) nie zrealizowanych” (S. Salmonowicz, s. 198). „Fryderyk II, jako człowiek niereligijny, pozwalał u siebie każdemu »nach seiner façon selig werden«” (W. Konopczyński, s. 106).

ne prześladowania i nasze stulecie stało się o jedną niegodziwość uboższe: tego należy oczekiwać od codziennego postępu filozofii” (s. 65). Wolność przekonania przyznaje Fryderyk wszystkim: filozofom, władcom, prostym ludziom, także klerowi oraz tym, którzy zechcą ich słuchać³³. Każdy powinien móc wierzyć bez przeszkód w to, co uważa za słuszne (s. 78) i godne wiary (s. 93). Od swych poddanych nie domaga się (deklaratywnie) niczego więcej niż obywatelskiego posłuszeństwa i wierności (s. 41).

Zauważmy wszakże, że ten, który mienił się pierwszym sługą narodu, zabiegającym o jego wszechstronne dobro, nie miał o nim skądinąd dobrego zdania i wręcz pogardzał jako głupim motłochem³⁴. Jak wielu ówczesnych ideologów Oświecenia Fryderyk wypowiadał się negatywnie o sprawnościach intelektualnych tych wszystkich, którzy nie byli – jak on – oświeceni i którzy traktowani jako niepełnoletni (*die Unmündigen*), powinni słuchać oświeconych. Pytając retorycznie, czy ludzie będą się mogli obejść bez religijnych bajek i bez wiary w cuda (s. 72), stwierdza: „te zwierzęta, które uniwersytecka mądrość nazywa racjonalnymi, są bardzo mało rozumne. Cóż bowiem znaczy kilku oświeconych profesorów, kilku rozumnych akademików w porównaniu z masami ludzkimi, składającymi się na państwo?” (s. 69). Pyta, czy jeśli nawet jest możliwe uwolnienie ludzi od wielu ich błędów, to czy próba ich ogólniejszego oświecenia ma jakiś sens? Przecież „prosty lud, który wszędzie stanowi większość, zawsze będzie się dawał kierować przez cwaniaków, łajdaków, wymyślających i interpretujących bajeczki, natomiast liczba mądrych będzie się stale zmniejszać” (s. 97)³⁵. Podobnie pesymistycznie ocenia Fryderyk moralne zachowania ludzi. Obserwując na całym świecie takie same przejawy zepsucia moralnego, stwierdza: „nie ma innego hamulca dla złych działań jak groźba kary i pohańbienia” (s. 93). Wszystkie poglądy religijne i filozoficzne mają niewielką siłę, jeśli nie wspiera ich strach przed szubienicą i publiczną pogardą (s. 93). Fryderykowi bliska była moralność chrześcijańska, chociaż zabarwiona kantowsko³⁶, praktykowana w postaci bezwarunkowego i całkowitego wypeł-

³³ „Ponieważ swoboda praktykowania religii stanowi dla ludzi część ich szczęścia, dlatego nigdy nie odejdę od mojego mocnego postanowienia, by każda religia miała zapewnione przysługujące jej prawa i wolność” (s. 39).

³⁴ „Po raz pierwszy bodaj w 1766 r. wyraził Fryderyk otwarcie (do Woltera) przekonanie, że masy nie zasługują na oświecanie, na co Wolter zgodził się, że nie zasługuje na nie »la Canaille« – motłoch, ale ludzkość ogólnie można i należy wyzwalać z przesądów i nauczyć ją myśleć” (S. Salmonowicz, s. 185).

³⁵ „Było to zerwanie z optymizmem wieku, z podstawową ideologią myśli Oświecenia” (S. Salmonowicz, s. 186).

³⁶ Przypomnijmy, że Kant z jednej strony mówił o nakazie obowiązku, z drugiej podkreślał, że równocześnie moralne i szczęśliwe życie bez Boga jest prawie niemożliwe.

nienia obowiązku wobec obywateli i państwa³⁷. Skłaniając się, jak było to wówczas wśród filozofów w modzie, do postawy sceptycznej, jest pełen „podziwu dla Marka Aureliusza, cesarza-stoika” i podobnie jak on kładzie wielki nacisk na poczucie obowiązku i na cnotę (F. Copleston, s. 136).

6. Rozumienie religii

Poglądy Fryderyka na religię nie znajdują się na ogół w podręcznikach historii filozofii³⁸ i filozofii religii. Ale chociaż w swej ogólnej wymowie nie odbiegają one zasadniczo od poglądów innych myślicieli Oświecenia, zawierają również treści swoiste. Negatywny stosunek Fryderyka do każdej postaci religii objawionej, zwłaszcza dyskryminację Kościoła rzymskokatolickiego³⁹, tłumaczy się m.in. sposobem wychowania. Ojciec, Fryderyk Wilhelm I zwolennik kalwinizmu i pietyzmu, wychowywał syna w karności i bogobojności, co szybko zaowocowało buntem. Na antykatolickie i antyrzymskie nastawienie Fryderyka wpływ wywarli również jego hugenoccy wychowawcy, przekazując mu swe widzenie religii niechętnie chrześcijaństwu rzymskokatolickiemu⁴⁰. Później dołączyły się wieloletnie konflikty Fryderyka z katolicką Austrią oraz katolicką Polską.

³⁷ „Oddanie się idei wiecznego życia swego narodu i państwa, idei Prus i przede wszystkim idei wiecznych Niemiec – pisze Neuwinger – było celem życia Fryderyka” (s. 16). Historycy przypisują mu słowa, wypowiedziane podczas wojny siedmioletniej: „nie jest konieczne, bym żył, lecz bym spełnił swój obowiązek”.

³⁸ Krótką notę osobie Fryderyka poświęca przykładowo historyk filozofii Frederic Copleston: „Zważywszy na militarne wyczyny Fryderyka i na jego owocne postanowienie, by podnieść polityczny i militarny status Prus, mógłby ktoś być skłonny spoglądać na »filozofa z Sans-Souci« – jak sam siebie nazywał – z niejakim cynizmem. Kiedy jednak głosił pochwały Marka Aureliusza, nie była to tylko gadanina. Nikt nie pragnie przedstawiać pruskiego monarchy jako swego rodzaju niekanonizowanego świętego, ale niewątpliwie miał silne poczucie obowiązku oraz odpowiedzialności i poważnie traktował zdanie z *Antimachiavell* (1740), że książę powinien myśleć o sobie jako o pierwszym słudze narodu. Mógł być despotą, ale był despotą oświeconym, który zajmował się – na przykład – wprowadzaniem bezstronnego stosowania prawa i popieraniem rozwoju edukacji, poczynając od szkół elementarnych, a kończąc na reorganizacji i rozbudowie Akademii Pruskiej. Z racji swej troski o edukację Fryderyk był jedną z czołowych postaci niemieckiego Oświecenia” (F. Copleston, s. 136–137).

³⁹ Fryderyk „w praktyce polityki kościelnej z reguły ze względów politycznych, a nie wyznaniowych, popierał protestantyzm przeciwko katolicyzmowi; katolicyzm to była dlań Austria, nadal atrakcyjna dla ludności Śląska, to była dlań Polska, nadal dla Prus niebezpieczna” (S. Salmonowicz, s. 198).

⁴⁰ Negatywne nastawienie do religii nie przeszkadzało Fryderykowi umieścić swej siostry w jednym z klasztorów, gdzie została opatką.

W swym traktacie *De la superstition et de la religion*⁴¹, Fryderyk omawia trzy typy religii: pogańską, rzymskokatolicką i protestancką. Z filozoficznego punktu widzenia uważa wszystkie religie za równe i w równej mierze zasługujące na uznanie⁴². Istotne jest tylko to, czy wyznawcy danej religii sumiennie spełniają swoje obowiązki wobec państwa jako lojalni obywatele. Z drugiej strony uważa, że pierwszeństwo powinno się dawać religiom, które mają najmniej wspólnego z zabobonem. Zalicza do nich religie chińskie⁴³ oraz przede wszystkim protestantyzm, który wyróżnia nadto, jego zdaniem, mniejsza skłonność do prześladowania innych religii. Właśnie mniejsza zabobonność i większa tolerancja były tymi czynnikami, dla których Fryderyk opowiadał się zawsze za wiarą swych ojców (s. 51). Zauważmy, że pogląd o konieczności tolerowania każdej formy religijności – praktycznie chodzi o pojęcie „religii” ograniczone do chrześcijaństwa – pojawia się w świecie, w którym wolność religijna bynajmniej nie była na co dzień praktykowana.

Do współczesnych sobie religii odnosi się Fryderyk nader krytycznie: „tak wiele można zarzucić religii, że dziwię się, iż nie wszyscy to dostrzegają” (s. 39), skoro każda z nich jest „mieszkanką najbardziej niedorzecznych bajek” (s. 70) i „bożyszczem tych ludów, które oddają cześć temu wszystkiemu, czego nie pojmują” (s. 28). Genezy religii doszukuje się w żądzy panowania (*die Herrschsucht*, s. 87) i oszustwie kapłanów⁴⁴. „Siła duchownych ma swe podstawy w przesądach (*die Voreingenommenheit*) i bazuje na naiwności ludu. Jeżeli go oświecić, urok ten pryśnie” (s. 64)⁴⁵. Stosunek Fryderyka do istniejących religii jest złożony⁴⁶. Nie odrzuca ich tak po prostu, lecz traktuje przede wszystkim funkcjonalnie jako instrument politycznego i społecznego porządk-

⁴¹ *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin 1748*, Berlin 1750, <http://www.bbaw.de/bibliothek/digital/struktur/02-hist/1748/jpg-0600/00000436.htm> stan z 20 września 2004.

⁴² „Pozwalam, by każdy czcił Boga na własny sposób; uważam, że każdy ma prawo sam wybrać swoją drogę do nieba lub do piekła i udzielam również sobie samemu wolności pójścia za skłonnościami mojego umysłu i sposobami myślenia” (s. 97).

⁴³ „Najmniej zabarwiona zabobonem wydaje się być religia Chińczyków” (s. 70).

⁴⁴ W tym samym czasie pogląd, że Bóg jest wynalazkiem „klechów”, głosi encyklopedysta Paul Henry Thiry d’Holbach (1723–1789), podobnie łączący powstanie religii ze strachem i niewiedzą ludzi oraz opowiadający się za instrumentalnym wykorzystywaniem religijnych skłonności człowieka.

⁴⁵ Swęj siostrze skarży się Fryderyk, że nudzą go długie kazania: „duchowieństwu płaci się za to, by co niedziela głosili jedno- lub dwugodzinne kazania [...], tymczasem wszystko to, co mają mi do powiedzenia, znam już wcześniej” (s. 25).

⁴⁶ Żyjący w tym samym czasie G. E. Lessing (1729–1781) wysoko ceni wszystkie trzy religie objawione, czemu daje wyraz w znanej przypowieści o trzech splecionych pierścieniach, jakimi są religia judaistyczna, chrześcijańska i islamska. Uwyrażnia ona fakt, że o żadnej religii nie można powiedzieć, że jest prawdziwa lub fałszywa i że każdy człowiek na własną rękę powinien sobie wybrać religię, którą uzna dla siebie za stosowną.

ku⁴⁷. „Religia powinna być najmocniejszym hamulcem występku” (s. 45), gdyż żadne państwo nie może się na dłuższą metę utrzymać bez jakiegoś rodzaju zabobonu (s. 61). W liście do Woltera wyjaśnia, że jakieś państwo mogłoby się ewentualnie obyć bez religii pod warunkiem, iż istniałaby władza, która potrafiłaby za pomocą kar zmusić szerokie masy do przestrzegania porządku (s. 60).

Uważając religię za niezbędny element społeczno-politycznej struktury państwa, Fryderyk, podobnie jak J. J. Rousseau, jest przekonany, że masowy ateizm doprowadziłby do rozpadu wszelkich więzi społecznych. Bez więzi religijnych nie da się ani zapewnić stabilności społeczeństwa, ani utrzymać ludzi w karności i posłuszeństwie wobec władzy. Odróżniając religię mieszczańską (*bürgerliche*) i duchową (*geistliche*), którą „pozostawia Najwyższej Istocie” (s. 40), opowiada się za praktykowaniem religii zbudowanej na rozumie (*eine einfache Religion, eine Vernunftreligion*), dostrzegającej porządek w świecie przyrody i dokonującej refleksji nad miejscem w nim człowieka (s. 77). W tak rozumianej religii na plan pierwszy wysuwa się miłość bliźniego: „pierwszą cnotą każdego szanowanego człowieka i, jak sądzę, również chrześcijanina, musi być miłość bliźniego (*die Humanität*). Głos natury, który jest podstawą miłości bliźniego, domaga się od nas, byśmy wszystkich kochali i przyczyniali się do wzajemnego dobra. To jest moja religia” (s. 40).

7. Przekonania religijne

Chociaż trudno Fryderyka uważać za chrześcijanina⁴⁸, nie był ateistą, choć w wielu kwestiach religijnych przyjmował postawę agnostyka⁴⁹. Bronił się przed określeniem go mianem ateisty (s. 19). Skarży się, że to wychowawcy usiłowali wmówić jego ojcu, że jest człowiekiem bez religii (s. 26), jako że „oskarżenie o bezbożnictwo jest ostateczną bronią wszystkich oszczerców” (s. 27). Czy można, pyta, nazywać ateistą kogoś, kto przyjmuje, że Bóg stworzył świat na podstawie rozumu, a nie kaprysu, i że tylko od człowieka zależy to, czy odkryje rozumność, kryjącą się we wszystkich rzeczach i bez której nic nie może istnieć? (s. 21). Nie chce też uchodzić za wolnomyśliciela: „jedna ze

⁴⁷ „W płaszczyźnie życia społecznego Fryderyk uważał religię za zasadniczy element ładu i głosząc oficjalnie pełną tolerancję religijną w państwie (a drwiąc z religii pozytywnych przy każdej okazji w Sanssouci) zapewniał wyznaniom swobodę działania w granicach pruskiego interesu państwowego” (S. Salmonowicz, s. 184).

⁴⁸ „Jest dzisiaj oczywiste [stwierdza Neuwinger – A.B.], że w sensie teologiczno-dogmatycznym król nie był chrześcijaninem” (s. 7, 11), ponieważ uważał chrześcijaństwo za skrajny przypadek zabobonu (*der Aberglaube*).

⁴⁹ „Fryderyk przeszedł drogę do pełnego indyferentyzmu religijnego, związanego z filozoficznie mglistym deizmem, a jego stosunek do obrzędów i dogmatów religijnych [...] był już w młodym wieku krytyczny. [...] Religijność jako stan ducha była mu gruntownie obca” (S. Salmonowicz, s. 21).

sztuczek, którą posługują się skutecznie teologowie, polega na tym, że wrzucają do jednego garnka wolnomyślicieli i filozofów” (s. 44).

W kwestii istnienia Boga i jego przymiotów stanowisko Fryderyka nie jest konsekwentne. Choć z listów wynika, że nie uznawał tradycyjnych, filozoficznych dowodów istnienia Boga za przekonujące, wierzył jednak w bliżej nieokreślonego Boga, którego poznaje się rozumowo i czci „w duchu i prawdzie”. Trudno jednak uważać Fryderyka za typowego deistę⁵⁰. Odrzucał objawienie i wiarę w cuda (s. 109), ale wierzył w jednego Boga, poznawalnego w drodze rozumowej (nie był więc tu agnostykiem), który nie tylko stworzył świat, ale nadal ingeruje w jego dzieje⁵¹. W duchu deizmu przyjmował natomiast, że etyka i normy moralne opierają się wyłącznie na rozumie. Agnostycyzm Fryderyka dotyczył przymiotów Boga: podobnie jak Wolter, był zdania, że wprawdzie rozum potrafi stwierdzić, że Bóg istnieje, natomiast niewiele może powiedzieć o jego istocie, gdyż wszystkie porównania, odnoszone do Boga, są fałszywe i mają charakter antropomorficzny (s. 35). „Strzegę się tego, by nie mierzyć tajemnic Bożych słabym rozumem ludzkim” (s. 32). Uważa jednak, że „sama nazwa Bóg bez Jego własności, przede wszystkim bez pojęcia Jego wszechmocy, mądrości i wiedzy uprzedniej, byłaby pustym dźwiękiem i całkowicie bez odniesienia” (s. 31). Zarazem przyjmuje za oczywiste, że Bóg nie może być bytem materialnym. Odcinając się od poglądów Spinozy i stoików, przedstawia sobie Boga jako świadomość wszechświata (*als ein Sensorium des Alls*) oraz inteligencję odwiecznie organizującą światy (s. 76). Dowodem istnienia takiej inteligencji i świadomości wszechświata „jest godny podziwu porządek świata fizycznego, roślin i zwierząt, oraz rozum ludzki. Gdyby przyroda była bezrozumna, udzielałaby sobie tego, czego jej samej brakuje, a to byłoby wielką niedorzecznością” (s. 76).

Fryderyk jest również przekonany o nieskończonej wielkości Boga: „mój obraz Boga to obraz istoty wszechmocnej, wszechdobrej, nieskończonej i w najwyższym stopniu rozumnej” (s. 37). Bóg jest istotą nieskończenie wielką i mądrą, która nie daje się zamknąć w tym, co największe i nie poniża się także w tym, co najmniejsze (s. 32). Ta Najwyższa Istota (Fryderyk nazywa ją także Stwórcą) jest źródłem wszelkiego dobra i miłosierdzia i tylko ona zasługuje na uwielbienie, ponieważ łagodzi smutny los człowieka: „nie muszę się Jej w niczym obawiać” (s. 24). Do koniecznych własności Boga zalicza Fryderyk mądrość, opatrność i wiedzę uprzednią (*das Vorherwissen*) (s. 32). Stwórca świata „musi być mądry i wszechmocny, gdyż jako mądry wymyślił w swej

⁵⁰ Na s. 109 w przypisie 54 czytamy, że Fryderyk posługiwał się terminem „deizm” w sensie „teizmu” jako wiary w Boga.

⁵¹ Ulubionym argumentem filozofów oświecenia na istnienie Boga był „dowód” *ex ordine*, z porządku w świecie, któremu sprzyjała mechaniczna fizyka Newtona.

wiecznej mądrości plan świata, a jako wszechmocny go zrealizował” (s. 30). Rozumując za pomocą alternatywy, Fryderyk stwierdza: „Bóg jest albo nie jest mądry. Jeżeli jest mądry, wówczas nic nie może pozostawiać przypadkowi, musi sobie stawiać pewien cel i we wszystkim, co czyni, realizować jakiś cel. [...] Jeżeli Bóg jest pozbawiony mądrości, wówczas nie jest już Bogiem, lecz bezrozumną istotą, ślepym przypadkiem, sprzeczną mieszaniną własności, którym nie przysługuje rzeczywiste istnienie” (s. 32).

Jak wielu ówczesnych deistów Fryderyk przedstawia sobie Boga jako zegarmistrza, chociaż sprężyny, z których zbudował On człowieka i świat, są nieskończenie bardziej subtelne, delikatne i złożone, niż w przypadku mechanizmu zegarowego (s. 30). Opowiadając się za rodzajem determinizmu, stwierdza: „stwarzając świat, Bóg kierował się jakimś celem⁵², a jeżeli tak, to wszystko, co się dzieje, musi być nakierowane na Boga i ludzie muszą działać stosownie do planu Stwórcy, idąc we wszystkim, co czynią, za niezmiennymi prawami swego losu, któremu nieświadomie podlegają” (s. 30). Stwarzając świat, Bóg poddał wszystkie stworzenia bezwarunkowej konieczności (s. 21) i od wieczności ustanowił, co ma się dzieć w świecie, tak że nic nie dzieje się bez Jego woli. W kwestii stworzenia świata poglądy Fryderyka nie są jasne. Tezę Woltera, że Bóg stworzył świat *ex nihilo*, uważa za absurdalną: „nauka o stworzeniu świata z nicości jest pełna sprzeczności i dlatego absurdalna. Nie pozostaje nic innego jak przyjąć, że świat jest wieczny” (s. 73). Równocześnie jednak Fryderyk przyjmuje, że świat jest dziełem Boga (s. 35).

W teodycei Fryderyka Bóg pojawia się więc jako gwarant porządku przyrody i ładu społecznego. Odmienne niż (ówcześni) deiści pojmuje dzieje świata po stworzeniu. Podlegają one nadal bezpośredniej ingerencji Boga: „jest bowiem bardziej naturalnie przedstawić sobie, że Bóg sprawia wszystko, a człowiek jest tylko narzędziem Jego woli niż to, że Bóg stworzył świat, załudnił go, a potem z założonymi rękoma przygląda się światu lub co więcej podporządkowuje swą wolę i wszechmoc kaprysom człowieka” (s. 30). Niejasne natomiast są poglądy Fryderyka na sprawę (nie-)śmiertelności duszy ludzkiej. Nawiązując do Wolffa, przyznaje jej wprawdzie nieśmiertelność (s. 23), ale równocześnie uważa, że zasadniczą wartością jest samo (biologiczne) życie: „ostatecznie to życie stanowi rzeczywiste dobro doczesne i dlatego każdy rozumny człowiek powinien zabiegać o jego zachowanie” (s. 28). Wyłącznym szczęściem człowieka jest spokój duszy i pogodne nastawienie (s. 91). Z powodu krótkości życia ludzkiego „powinniśmy się uczyć tylko tego, co najlepsze” (s. 28). W duchu stoików dodaje: „pokój duszy jest bez wątpienia najlepszym lekarstwem dla młodych i starych” (s. 68).

⁵² Celem tym jest „zachowanie społeczeństwa i dobro całego rodzaju ludzkiego” (s. 31).

Jeżeli Opatrzność rządzi światem, to jak się ma sprawa z ludzką wolną wolą? Stanowisko Fryderyka jest tutaj sprzeczne. Z jednej strony pisze: „skłaniam się mimo wszystko ku temu, by uważać ludzi za istoty wolne, co więcej bardzo wolne, gdyż jest to zgodne z tą odrobiną rozumu, jaką posiadam” (s. 54). Chociaż bowiem prawa przyrody „ograniczają bardzo wolność woli, jednak jej całkowicie nie uchylają”, bo gdyby człowiek był całkowicie poddany losowi, wówczas nie miałyby sensu ani nagroda, ani kara (s. 74). Dlatego „trzeba uznać, że człowiek ma wprawdzie ograniczoną, ale jednak wolną wolę” (s. 75). Z drugiej strony, w innym liście, odrzucając istnienie wolnej woli, stwierdza: „wolność woli człowieka [...] nie może mieć żadnej dostatecznej podstawy. Mogłaby ona jedynie i całkowicie pochodzić od Boga [...] ale tutaj leży pewna sprzeczność i dlatego jest ona niemożliwa” (s. 33)⁵³. Podobną chwiejność wykazuje Fryderyk w kwestii wiary w ślepy los i we wszechobecną w świecie boską opatrzność. Jeżeli Bóg kieruje „zdarzeniami według swej woli, kieruje i rządzi z tą samą koniecznością także ludźmi. Zasada ta stanowi podstawę i równocześnie fundament boskiej opatrzności” (s. 32). Z drugiej strony nie wierzy „by Opatrzność zajmowała się naszym mizernym życiem” (s. 45).

8. Krytyka chrześcijaństwa

Szczególnie wiele słów krytyki ze strony Fryderyka pada pod adresem chrześcijaństwa, zwłaszcza w wydaniu rzymskokatolickim. Będąc w jego opinii początkowo rodzajem teizmu, szybko wprowadziło i uprawomocniło pogańskie obrazy i zwyczaje (s. 70). Dzisiaj jest ono również:

„mało podobne do religii Chrystusa, jak do religii Irokezów. Jezus był Żydem, a my palimy Żydów; Jezus głosił tolerancję, my prześladowujemy; Jezus głosił moralność, my jej nie praktykujemy. Jezus nie ustanowił żadnych dogmatów, natomiast różne sobory zatroszczyły się o nie w nadmiarze; krótko mówiąc, chrześcijanin z trzeciego wieku nie jest już podobny do chrześcijanina

⁵³ Fryderyk wymienia pięć powodów, przemawiających przeciwko tezie, że człowiek dysponuje wolną wolą: Bóg nie może zmieniać ani istoty jakiejś rzeczy, ani własnej istoty, a do niej należy określenie wszystkich przyszłych zdarzeń. (s. 33); myśląc, poruszając się i działając, człowiek podlega odwiecznym prawom losu; to Bóg (*Gottheit*) wszystko przewidział i określił (s. 33); Bóg uważał, że będzie lepiej, jeżeli ukryje przed widzeniem człowieka ukryte sprężyny jego działań (s. 34); różnice w działaniach i sposobach zachowania ludzi mają swą przyczynę w ich temperamentach i czynnikach zewnętrznych: „wszyscy ludzie kierują się jedynie i tylko wyobrażeniami własnej korzyści i pomyślności” (s. 34). Argumentem na rzecz podlegania przez wszystkie rzeczy koniecznym prawom są również regularności, rządzące ruchami ciał niebieskich; byłoby niezrozumiałe, gdyby człowiek, ten nieszczęsny gad (*das unglückliche Reptil*), miał tutaj stanowić wyjątek i mógł decydować o swym losie wbrew swemu Stwórcy „Ten bowiem, który uznaje pełną wolną wolę człowieka, przeczy pozytywnie temu, by ludzie byli rozumni i kierowali się [...] prawami przyrody” (s. 35).

z pierwszego wieku. Jezus był właściwie esseńczykiem, był przeniknięty esseńską moralnością, dość podobną do poglądów Zenona⁵⁴. Jego religia była czystym deizmem – a co się z nią stało? [...] Religia chrześcijańska podzieliła los wszystkich ludzkich rzeczy, które ulegają zniekształceniu przez ich nadużywanie” (s. 75).

Bardziej jeszcze ponurymi barwami maluje Fryderyk obraz Kościoła rzymskokatolickiego, wieszcząc jego przyspieszony koniec. Z pozycji wyraźnie antyklerykalnej zarzuca mu, że jest dziełem klechów⁵⁵, którzy doprowadzili do gruntownego zepsucia obyczajów, że jest przeładowany dogmatami, że treść wierzeń zmienia się od soboru do soboru, że sprowadza się do zewnętrznego kultu, że odpusty i dyspensy istnieją w nim tylko po to, by odebrać człowiekowi „ciężar praktykowania cnoty”. Czy można, pyta, tolerować religię, która jest obrazą dla moralności? (s. 62). Błuznierstwem nazywa fakt oddawania czci hostii (*der Teig*) jako ciała Chrystusa (s. 82) i „spożywania swego Boga”. Jego zdaniem: „jest to najbardziej oburzający dogmat kościoła chrześcijańskiego, najbardziej haniebny dla Najwyższej Istoty, szczyty głupoty i wariactwa” (s. 85). Papiestwo nazywa „babilońską nierządnicą” (s. 95). Jest przekonany, że „skończyła się nieomylność papieża” (s. 96). O ile wcześniej papież był panem królów, dzisiaj jest już tylko ich kapłanem⁵⁶. „Piękne czasy zaślepienia minęły; ślepi zaczynają widzieć i rozwiewają się mgły błędu” (s. 81)⁵⁷. Skądinąd nie chce być wrogiem papieża: „jeżeli papież zamieni swe dogmaty na zasady moralne i będzie głosił miłosierdzie, to wówczas nie będę jego wrogiem, jak nie jestem wrogiem Dalai Lamy, który panuje w Tybecie” (s. 95).

Biskupów katolickich nazywa Fryderyk szumowinami (*der Abschaum*) ludzkości (s. 88). Nie widzi jednak z ich strony specjalnego niebezpieczeństwa dla ładu społecznego, ponieważ „lud za bardzo nimi pogardza [...], by mogli zagrozić porządkowi społecznemu” (s. 68). Na dzień dzisiejszy należy ich jeszcze oszczędzać. Główne niebezpieczeństwo dla porządku w świecie dostrzega Fryderyk w szeregowych księżach i mnichach. Najpierw należy się zająć tymi,

⁵⁴ Chodzi o filozofa Zenona z Kition (ok. 336–264), uchodzącego za założyciela szkoły stoików.

⁵⁵ Księży nazywa Fryderyk konsekwentnie obelżywym terminem klecha (*der Pfaffe*). Nie próbowałem ustalić, czy w swym zdecydowanie emocjonalnie negatywnym znaczeniu termin klecha występuje również w francuskich oryginałach, czy też jest nadinterpretacją tłumacza. Bez uszczegółowienia R. Neuwinger stwierdza tylko ogólnikowo, że wykorzystał istniejące przekłady (s. 17).

⁵⁶ „Wolałbym w naszych czasach być raczej szewcem niż papieżem” (s. 68). Komentując ekskomunikę papieża Klemensa XIII na ówczesnego księcia Parmy, pisze: „gratuluje filozofom najnowszych idiotyzmów Dalai-Lamy [tzn. papieża – A.B.]. Głupsze zachowanie trudno sobie wyobrazić; przypomina on starego linoskoczka, który mimo swej słabowitości próbuje utrzymać się na linie i łamie kark. Od dawna już klątwy w Watykanie zardzewiały” (s. 65).

⁵⁷ Złośliwie zauważa: „można przecież być dobrym katolikiem, a mimo to zabrać namiestnikowi Chrystusa jego doczesne dobra, które skądinąd odciągają go przecież od jego duchowych obowiązków i tylko zagrażają dobru dusz” (s. 80).

którzy podkładają ogień fanatyzmu pod serca ludu [tj. mnichami – A.B.]. Gdy tylko dojdzie do ostudzenia gorliwości ludu, biskupi staną się małymi chłopcami, którymi z biegiem czasu rządzący (*die Fürsten*) dowolnie będą mogli dysponować” (s. 63). Do przywar kleru zalicza: oszukiwanie, pragnienie władzy⁵⁸, mściwość⁵⁹, nienawiść, obłudę i faryzeizm⁶⁰, przerost ambicji⁶¹, brak pokory⁶². „Równie trudno będzie klechów uczynić bardziej ludzkimi, jak nauczyć słonie mówić” (s. 88). I konkluduje: „zadziwiające, na jak kruchych podstawach opiera się władza duchowieństwa”.

Najwięcej słów bezwzględnej krytyki, wręcz pogardy, pada ze strony Fryderyka pod adresem zakonników. Nazywa ich m.in. „narzędziami zabobonu” (s. 91) i „trąbami fanatyzmu” (s. 92). Mnich, to już „sama w sobie godna pogardy kreatura [...] Żywi go zabobon, czci dewocja, a fanatyzm ogłasza świętym” (s. 63). Składany przez zakonników ślub czystości, uważa Fryderyk za sprzeczny z celami przyrody i prokreacji. Dlatego „ten, kto piętnuje nadużycia stanu mniszego i ślub czystości, wyświadcza swej ojczyźnie autentyczną przysługę” (s. 72). Zauważa, że okolice i miasta, które mają najwięcej klasztorów, kryją też najwięcej nietolerancji oraz są miejscami, gdzie „lud jest najbardziej ślepo przywiązany do zabobonu” (s. 63). Nie ma wątpliwości, „że gdyby dało się usunąć te miejsca fanatyzmu”, lud stałby się bardziej obojętny i zimny wobec rzeczy, które obecnie czci (s. 63). „Niszcząc rezerwuary iluzji, zasypie się równocześnie zatrute źródła przesądów, rozpowszechniane w postaci bajeczek dla grzecznych dzieci” (s. 68). W tej sytuacji uważa, że najlepiej będzie, „kiedy zachowamy głębokie milczenie wobec chrześcijańskich bajek” (s. 38).

Jak wielu innych ówczesnych filozofów Fryderyk jest przekonany o wcześniejszym lub późniejszym końcu każdej religii, uważanej za objawioną, zwłaszcza rzymskiego katolicyzmu, ponieważ są one oparte na oszustwie (tj. objawieniu). „Powoli – stwierdza – rozum w Europie zwycięża, z wyjątkiem jednak [nie wiadomo, dlaczego? – A.B.] Polski (s. 86). Rozum czyni „szybsze postępy w Niemczech niż we Francji, ponieważ [...] w Niemczech wielu katolickich duchownych i biskupów zaczęło się już wstydzić swych zabobonnych zwyczajów” (s. 82). Obserwując procesy zachodzące w Europie i Kurii Rzymskiej, przewiduje w liście do Woltera: „jeszcze tylko

⁵⁸ „W tym, co istotne, teolodzy wszystkich religii i narodów zdają się wykazywać zasadnicze podobieństwo: ich celem jest zawsze uzyskanie despotycznej władzy nad sumieniami” (s. 22).

⁵⁹ „Ta pobożna rasa jest nadzwyczaj mściwa” (s. 19). „Nazywają się sługami Boga pokoju, a służą Mu sercem przepelnionym nienawiścią i ambicjami” (s. 23).

⁶⁰ „Jest czymś powszechnym u pobożnych obłudników, że swój egoizm, swą nienawiść i żądzę zemsty ukrywają pod podniosłą frazeologią religijną i troską o dobro religii” (s. 21).

⁶¹ „Księża są w połowie oszustami, w połowie tkwią w przesądach” (s. 28). „Nie wolno im wprawdzie otwarcie kochać kobiety i wina, wolno im natomiast żywić różne ambicje” (s. 29).

⁶² „Księża głoszą wprawdzie pokorę, ale sami bynajmniej jej nie praktykują” (s. 23).

jakiś cud mógłby pomóc Kościołowi; [...] trafiony jest apopleksją i doczeka się pan jeszcze tej radości, że zobaczy pan go w grobie i będzie mógł napisać jego epitafium” (s. 61).

Fryderyk dostrzega dwa głównie czynniki, przyczyniające się do rozkładu chrześcijaństwa: wywody filozofów i chciwość władców (s. 64). Jednym ze sposobów osłabienia władzy Kościoła rzymskokatolickiego jest oświecenie osób dzierżących władzę i tych, którzy wywierają wpływ na rządy. Należy ośmieszać zabobony, wykpiwać dogmaty, dławić fałszywą gorliwość oraz wychowywać ludzi do wzajemnej tolerancji (s. 76). Chociaż sam Fryderyk życzyłby sobie tego, by to właśnie „filozofia i rozum doprowadziły do zniszczenia zabobonu i fanatyzmu”, dostrzega, że rzeczywistym czynnikiem, który położy kres „panowaniu papieża, kleru i mnichów”, nie będzie jednak rozum, lecz odebranie Kościołowi jego bogactw (s. 90). Przewiduje, że kiedy załamią się finanse panujących i wyschną wszystkie inne źródła pieniędzy, państwa będą musiały dokonać sekularyzacji klasztorów i opactw (s. 87)⁶³. Czasy, zauważa, sprzyjają temu procesowi:

„rządy Francji i Austrii są zadłużone, środki, by pokryć długi, wyczerpane. Bogate klasztory i opactwa stanowią więc łakomy kąsek. Gdyby rządowi pokazać, jaką szkodę wyrządzają mnisi (*die Kuttenträger*) mieszkańcom poszczególnych krajów, jakim nadużyciem jest wielka liczba mnisich kapturów w państwie, i jak łatwo można by za pomocą bogactwa wspólnot, które nie mają dziedziców, wyrównać część długów, wówczas można by również, jak mi się wydaje, wywołać apetyt na takie reformy. Kiedy już raz rządy zasmakują w sekularyzowaniu beneficjów kościelnych, należy przyjąć, że ich pazerność zagarnie także resztę. Każdy rząd, który się zdecyduje na takie postępowanie, będzie przyjacielem filozofów” (s. 63)⁶⁴.

Przewiduje, że dzieci Kościoła „wypowiedzą mu kiedyś posłuszeństwo, przepędzą mnisze habity, odrzucą jarzmo piekła” (s. 95). Kraje, jak Francja, Hiszpania i Polska, nie będą już chciały w przyszłości uznawać papieża i wybiorą sobie własnego patriarchę. W ten sposób dojdzie do rozpadu jedności Kościoła i każde państwo będzie miało wreszcie własną religię tak, jak ma własny język (s. 87). Walka z chrześcijaństwem, powtarza Fryderyk, nie sprowadza się jednak tylko do marginalizacji roli papieża i pozbawienia biskupów ich dochodów, lecz musi się przede wszystkim rozciągnąć na „klechów i mni-

⁶³ „Gmach Kościoła rzymskiego zaczyna się chwiać; rozpada się ze starości. Zadłużeni władcy mają chęć na skarby, które w klasztorach nagromadziło pobożne oszustwo. Ponieważ pragną tych dóbr, próbują je zagarnąć” (s. 67).

⁶⁴ „Najwyższa Istota, która brzydzi się złem i zabobonem w Kościele, aby dopomóc prawdzie w zwycięstwie i doprowadzić do zniszczenia mnichów, obrzydliwych i nieczystych narzędzi fanatyzmu, nie posługuje się ani mądrymi, ani cudami, lecz królami, tj. największymi ignorantami na tej Bożej ziemi. Z czysto egoistycznych bowiem powodów obrabowują oni klechów” (s. 90).

chów”, którzy bezpośrednio oddziałują na lud⁶⁵. Sam Fryderyk, poddając od czasu do czasu duchowieństwo katolickie różnym szykanom, zdawał się skądinąd popierać katolików, czego wyrazem było usytuowanie katolickiego kościoła św. Jadwigi w obrębie berlińskiego *forum fredericianum*, budowanym według jego własnych planów. Kiedy w 1773 roku Klemens XIV bullą *Dominus et Redemptor* kasuje zakon jezuitów⁶⁶, nie pozwala na jej ogłoszenie, częściowo na złość papieżowi, częściowo z obawy, że kasacja zakonu doprowadzi do załamania się pruskiego systemu szkolnictwa, będącego wówczas głównie w rękach jezuitów⁶⁷.

W swych prorocत्वach o końcu religii Fryderyk nie był konsekwentny. Uważając zabobon religijny za najstarszą chorobę ludzkości, ostatecznie nie wierzy, by dało się go kiedyś do końca usunąć. Stwierdza w liście do Woltera: „proszę mi wierzyć, że nawet gdyby filozofowie założyli jakieś państwo, po pół roku naród wymyśliłby jakiś zabobon i oparł swą dewocję na czymś zmysłowo uchwytnym” (s. 59). Nie wierzy też w szybki koniec Kościoła rzymskokatolickiego chociaż bardzo by sobie tego życzył: „rzeczy nie będą się posuwać tak szybko i klehostwo przez kilka jeszcze stuleci będzie prawdopodobnie serwować swe idiotyzmy, zwłaszcza że wspiera go entuzjazm plebsu” (s. 69).

Dzieje religii w Europie, zwłaszcza najnowsze, pokazują, że prorocтва na temat końca religii lub końca chrześcijaństwa, wypowiedane już to przez amatorów (jak Fryderyk), już to przez filozofów i naukowców, nie spełniły się. W artykule o charakterystycznym tytule, *Secularization, R.I.P.* [rest in peace – A.B.] Rodney Stark (1999) tak ocenia przewidywania końca religii:

„przez niemal trzysta lat uczeni i niektórzy intelektualisci zachodni obiecywali koniec religii. Kolejne pokolenia były pewne, że w ciągu kilku następujących dziesięcioleci lub być może trochę później, ludzkość »wyrośnie« z wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Pogląd ten stał się wkrótce znany jako teza o sekularyzacji, a jej najwcześniejszymi zwolennikami byli, jak się wydaje, Bry-

⁶⁵ „Jeżeli dzięki odpowiednim regulacjom ograniczy się liczbę mnichów do tego stopnia, by nie zagrażali bezpieczeństwu społecznemu, będzie ich można tolerować, zwłaszcza że lud sobie tego życzy” (s. 97).

⁶⁶ Fryderyk wyznaje: „za bardzo pogardzam jezuitami, by czytać ich książki” (s. 29). Odstręcza go „podejrzana moralność i jezuicka kazuistyka” (s. 42), nadto fakt, że są oni „otwartymi wrogami wszystkich królów i każdej prawowitej władzy, która nie podporządkowuje się ich samowoli” (s. 42). I dodaje: „byłoby dobrze, gdyby się udało zerzeć zakon jezuicki z powierzchni ziemi tak, jak stało się to kiedyś z templariuszami” (s. 46).

⁶⁷ „Ze swej strony będę ich znosił tak długo, jak długo będą się zachowywać spokojnie i nie będą mieli ochoty kogokolwiek pozbawić życia” (s. 64).

tyjczy, ponieważ restauracja [Stuartów – A.B.] doprowadziła do tego, że agresywne ataki na wiarę były dość popularne wśród nadających ton londyńczyków. [...] Jak mogłem ustalić, to właśnie Thomas Woolston po raz pierwszy ustalił datę, kiedy nowożytność zapanuje nad religią. Pisał w 1710 r. z przekonaniem, że około 1900 r. chrześcijaństwo zaniknie. [...] Pół wieku później Fryderyk sądził, że opinia ta była zbyt pesymistyczna. Pisał do swego przyjaciela Woltera, że »Anglik Woolston [...] nie mógł przewidzieć tego, co zdarzyło się dość niedawno. Religia rozpada się sama z siebie i jej upadek będzie o wiele szybszy« [...] W odpowiedzi Wolter wysunął własne przypuszczenie, że jej koniec nastąpi w ciągu najbliższych 50 lat»⁶⁸.

Komentując pogląd innego religioznawcy, Anthony'ego F. C. Wallace'a z roku 1966, że „religia skazana jest na wymarcie” oraz że ten „proces jest nieuchronny”, R. Stark i William S. Bainbridge (2000, s. 24 i nn.) zmuszeni są uznać, że „religia oczywiście nie obumarła, nie zdradza nawet oznak wędnięcia. W niedługi czas po opublikowaniu książki Wallace'a mieliśmy do czynienia z kolejną falą mistycyzmu i entuzjazmu religijnego. I właśnie owo tuż powojenne odrodzenie religijne oraz obserwowane nieustannie teorie (godne tego miana), wiążą się z ryzykiem. Im więcej ich twórcy starają się wyjaśnić, tym więcej ryzykują. Im większy zakres predykcji, tym większa możliwość falsyfikacji”.

Dzieje Europy przyznały, jak dotychczas, rację Fryderykowi, kiedy przewidywał trwałą obecność religii w świecie. Czy niezbywalna, jak dotychczas, a nawet poszerzająca się obecność zjawisk religijnych w świecie współczesnym, pozwala prawomocnie uznać religię, a raczej religijność, za niezbywalny atrybut człowieka oraz trwały sposób jego zachowania i istnienia, to już inna sprawa.

Literatura:

- Copleston Frederick, *Historia filozofii. Od Wolffa do Kanta*, tom VI, Warszawa 1996.
- Friedrich der Grosse, *Briefe über die Religion*, Berlin 1941.
- Fritsch Matthias J., *Begründungen religiöser Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen (Studien zum 18. Jahrhundert 28)*, Hamburg 2004.
- Holbach Paul, *Chrześcijaństwo zdemaskowane*, [w:] *Filozofia francuskiego Oświecenia*, B. Baczko [red.], Warszawa 1961, s. 248–251.

⁶⁸ R. Stark, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion” vol. 60, 1999, No. 3, s. 249.

- Konopczyński Władysław, *Fryderyk Wielki a Polska*, Poznań 1981.
- Salmonowicz Stanisław, *Fryderyk Wielki*, wyd. 3, Wrocław 1996.
- Siemianowski Andrzej, *Oświecenie przed sądem chrześcijan i liberalistów*, [w:]
tenże, *Poznanie a język. Czy poznawanie jest czynnością moralnie podej-*
rzaną? Czy myślenie jest grzechem, Poznań 2003, s. 91–122.
- Stark Rodney, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion” vol. 60, 1999,
No. 3, s. 249–273.
- Stark Rodney, William Sims Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000.

III

Historia

KONCEPCJE UNII KOŚCIELNEJ PIOTRA SKARGI

Piotr Skarga (1536–1612) był teologiem jezuickim, kaznodzieją, hagiografem, polemistą katolickim, jednym z najwybitniejszych prozaików polskiego renesansu, autorem m.in. słynnych *Kazań sejmowych*¹. Dzięki legendzie historyczno-literackiej powstałej w okresie rozbiorów Rzeczypospolitej i przetrwałej do czasów współczesnych, stał się on symbolem wielkiego kapłana-patrioty, który kierowany miłością do ojczyzny, niczym prorok, przestrzegał naród przed upadkiem. W popularyzacji kultu Skargi ogromną rolę odegrał Jan Matejko, który w roku 1864 ukazał Krakowowi obraz *Kazanie Skargi*². Idealizacja postaci oraz jego dzieł uwidacznia się także w niektórych pracach naukowych i to nie tylko w starszej historiografii. Jest i czarna legenda Piotra Skargi, w której występuje on jako ogromny „nietolerant”, niemalże żądny krwi różnowierców.

¹ Bibliografia prac poświęconych Piotrowi Skardze: *Piotr Skarga*, [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. II, O. Romuald Gustaw OFM [red.], Poznań 1971, s. 700–711; L. Grzebień SJ, *Piotr Skarga*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, H. E. Wyczawski OFM [red.], Warszawa 1983, s. 84–92; *Dzieła X. Piotra Skargi T.J., Spis bibliograficzny*, K. Otwinowski T.J. [oprac.], Kraków 1916; A. Berga, *Un prédicateur de la Cour de Pologne sous Sigismund III, Pierre Skarga*, Paris 1916; J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978; J. Tazbir, M. Korolko, *Wstęp*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1995, s. III–XCVIII; J. Tazbir, *Skarga Piotr (1536–1612)*, biogram [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXVIII, Warszawa – Kraków 1997–1998, s. 35–43 (tamże literatura przedmiotu); S. Obirek SJ, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994; T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI, 1536–1612*, Kraków 1912; J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912; B. Waczyński, *Myśl unijna Skargi*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1963, nr 2, s. 25–40; S. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, Kraków 1925; M. Dmitriew, *Koncepcji uniji w cerkownych i derżawnych kołach Rezi Pospolitoji kince XVI st.*, [w:] *400-litija Berestejskoji uniji. Istorycznyj kontekst, ukladennia Berestejskoji uniji i per-se pounijne pokolinnia, Materiały Perszych „Berestejskich czytań”*, Lwów, Iwano-Frankiwsk, Kyjiw, 1–6 zowtnia 1994 r, B. Gudziak, O. Turij [red.], Lwów 1995, s. 39–73, dyskusja, s. 74–100.

² I. Chrzanowski, *Kult Skargi w Polsce. Szkice do rozprawy*, [w:] tegoż, *Optymizm i pesymizm Polski. Studia z dziejów kultury*, Warszawa 1971; J. Starnawski, *Piotr Skarga w legendzie wieków*, „Pamiętnik Literacki” R. 60, 1969, z. 3, s. 3–46; J. Krawczyk, *Matejko i Historia*, Warszawa 1990, J. Tazbir, *Kazanie Skargi Jana Matejki*, [w:] *Sztuka i historia: materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Kraków, listopad 1988, Warszawa 1992; tegoż, *Piotr Skarga*, [w:] *Życiorysy historyczne, literackie i legendarne*, Z. Stefanowska i J. Tazbir [red.], Warszawa 1984.

Nie brak z drugiej strony opracowań obiektywnych wraz z krytyczną analizą utworów Piotra Skargi³.

Unia Kościoła Wschodniego z Rzymem w twórczości piśmiennej Piotra Skargi zajmuje znaczące miejsce. Pisał o niej najobszerniej w dwóch traktatach *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem. I o greckim od tej jedności odstąpieniu. Z przestrogą i upominaniem do Narodów Ruskich, przy Grekach stojących* opublikowanym w Wilnie w 1577 roku oraz w drugim zmienionym wydaniu z roku 1590 (Kraków) pod tytułem *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o Greckim i Ruskim od tej jedności odstąpieniu*.

Przed Skargą, prawie dziesięć lat wcześniej, kwestie unii kościelnej podnieśli w Polsce Stanisław Orzechowski, Stanisław Hozjusz i Benedykt Herbest. Nie od władz Rzeczypospolitej wychodziły inicjatywy unii. Najważniejszą rolę, jak należy sądzić, odegrali rusczy biskupi prawosławni, którzy w unii z Rzymem widzieli drogę wzmacniającą pozycję ruskiej Cerkwi. Koncepcje zjednoczenia Cerkwi prawosławnej z Kościołem rzymskokatolickim wiązały się z szerokimi planami i przedsięwzięciami Stolicy Apostolskiej. Nie bez znaczenia pozostawała tu również kwestia ligi antytureckiej, która w okresie późniejszym przez prawie cały wiek XVII oddziałuje na wzajemne stosunki oraz powiązania Polski i Rzymu. Pierwszymi spektakularnymi przedsięwzięciami papieża Grzegorza XIII, które miały na celu zbliżenie obu Kościołów, było powołanie w roku 1573 Kongregacji do Spraw Kościołów Wschodnich oraz otwarcie w 1577 roku Greckiego Kolegium w Rzymie (*Collegium Graecum*)⁴. Inicjatywy te sprzęgły się w czasie z pierwszymi wystąpieniami Piotra Skargi. W roku 1574 zawiadamiał on mianowicie swego zwierzchnika, prowincjała zakonu jezuickiego Franciszka Sunyera, że napisał w języku polskim książkę *De Schizmate*, którą zadedykował pewnemu Rusinowi. Książka nie ukazała się drukiem, autor wycofał ją z typografii. Nie wiadomo dlaczego – Janusz Tazbir przypuszcza, iż Skarga bądź nie otrzymał zezwolenia Rzymu na jej druk, bądź też zawiodła go po prostu odwaga autorska⁵. Kilka lat później

³ Świadczy o tym np. dyskusja wokół powiązań myśli Skargi ze współczesnymi mu zachodnimi koncepcjami absolutystycznymi. Odrzucona została też w historiografii teza głosząca, iż kazania sejmowe wygłaszane miały być przez P. Skargę z ambony. Zob. w tych kwestiach: J. Tazbir, M. Korolko, *Nota bibliograficzna*, [w:] Piotr Skarga, *Kazania...*, s. XCVI–XCVIII; P. Kościelny, *Różnowiercy w kazaniach Piotra Skargi*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego”, 1989, nr 41, [w:] „Szczecińskie Studia Historyczne” 1989, z. 2, s. 21–40; R. Łużny, *Ksiądz Piotr Skarga SJ widzenie Kościoła Wschodniego*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, L. Grzebień i S. Obirek [red.], Kraków 1993.

⁴ T. Chynczewska-Hennel, *Polityka Stolicy Apostolskiej wobec prawosławia i unii w Rzeczypospolitej XVII*, [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*, J. Bardach, T. Chynczewska-Hennel, J. N. Szczapow, N. J. Szczawielewa [red.], Warszawa 1997, s. 124–133.

⁵ J. Tazbir, *Piotr Skarga...*, s. 70.

natomiast na polecenie swego zwierzchnika zakonnego napisał główne dzieło na temat unii kościelnej *O jedności Kościoła Bożego*. Posyłając książkę do Rzymu, autor napisał do swych zwierzchników, iż „wydał ją na rozkaz prowincjała jezuitów”⁶. Z prawosławnymi obywatelami Rzeczypospolitej zetknął się Skarga w czasie pobytu we Lwowie i w Rohatynie, poznał wówczas język ruskim, potrzebny mu do prowadzenia polemiki z prawosławnymi. W kazaniu wygłoszonym na pogrzebie Jana Krzysztofa Tarnowskiego w roku 1567 w obecności najwybitniejszego i najbardziej znaczącego na Rusi Konstantego Ostrogskiego, poruszył też problem unii z Kościołem Wschodnim. Wspomni później to wydarzenie w przedmowie do pierwszego wydania książki *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem*⁷, dedykując ją właśnie Ostrogskiemu.

Dedykacja książki Ostrogskiemu wiązała się z ogromnymi nadziejami, jakie pokładali w księciu zwolennicy unii. Jak wynika z relacji Bolognietiego, nuncjusza Stolicy Apostolskiej, sfery katolickie bardzo liczyły na pomoc Ostrogskiego w realizacji planów unii. Oto jakimi słowami zwracał się do niego Skarga:

„A iż wasza książęca mość pierwszym w tym Greckim zakonie, i rodzajem wielkich przodków swoich, i uprzejmością ku rzeczom Boskim, i sławą cnót a możliwością wielką od Pana Boga obdarzony jesteś [...]. Wiele by się za przykładem i staraniem i powagą i mądrości, waszej Książęcej Mości do tego zjednoczenia narodów Ruskich w tym państwie, o którym się w trzeciej części [książki – T.Ch.H.] mówi, pomoc mogło!”⁸.

Ostrogski, nie przyjął dedykowanej mu rozprawy, odpowiedź zlecił arianinowi Motowille, ku zgorszeniu zresztą opinii prawosławnej⁹. Strona prawosławna odpowiedziała krytycznie na propozycje Skargi dopiero później.

We wstępie do traktatu *O jedności Kościoła Bożego* autor obwiniał reformację, że z jej to przyczyny nastąpił rozłam w chrześcijańskim świecie, „rozerwanie ludu chrześcijańskiego”, który trzeba na powrót połączyć, ponieważ jedność jest niezbędnym warunkiem osiągnięcia zbawienia. Motto jego książki

⁶ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 209. Autor korzysta z edycji: *Listy ks. Piotra Skargi T.J. z lat 1566–1610*, J. Sygański [wyd.], Kraków 1912.

⁷ *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem*. I o Greckim od tej jedności odstąpieniu. Z przestroga i upominaniem do narodów Ruskich, przy Grekach stojących: Rzecz krótka na trzy części rozdzielona, teraz przez X. Piotra Skargę, zebrania Pana Jezusowego wydana. „Proszę Ojczy, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy” (Joan.17), w Wilnie, z drukarni Jego Książęcej miłości Pana Mikołaja Chrzysztopha Radziwiłła, Marszałka W. Ks. Lit. etc. 1577; przedruk: Russkaja Istoriceskaja Biblioteka, t. 7, Petersburg 1882, s. 228 (dalsze cytowania opieram na powyższym wydaniu, podkreślenia: T.Ch.H.).

⁸ Ibidem, s. 229–230.

⁹ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 223–224.

stanowią słowa św. Jana „Proszę, Ojcze, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy”.

Dzieło Piotra Skargi składa się z trzech części: dogmatycznej – O jedności Kościoła Bożego, historycznej – O greckim od tej jedności odstąpieniu i części paranetycznej – O przestrodze i upominaniu narodów Ruskich przy Grekach stojących, aby się z Kościołem świętym i ze Stolicą Apostolską zjednoczyli.

W części pierwszej, zawierającej czternaście rozdziałów, autor przedstawił katolicki pogląd na temat pojęcia jedności. Prowadząc swój wywód Skarga oparł się na autorytecie Ojców Kościoła oraz historyków greckich, których cytaty przytacza. Pozostaje również pod wpływem nowych przemyśleń w związku z krytyką idei reformacyjnych, jak podkreśla to Stanisław Obirek SJ w opublikowanym kilka lat temu artykule pod tytułem *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele księdza Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”*¹⁰.

Stwierdzenie, od którego rozpoczyna swój wywód Skarga brzmi „**Okrom kościelnej jedności, nikt zbawienia mieć nie może**”¹¹.

Prawdziwy Kościół, zdaniem Skargi, opiera się na trzech podstawach: pasterzu, wierze i chrzcie. Poddał przy tym ostrej krytyce zwolenników „herezji”, a więc „sasów, luteranów, zwinglianów, nowokrzczeńców”¹², którzy pozbawieni są tradycji, dziedzictwa i mocy wziętej od Chrystusa, natomiast prawosławnym nie zarzuca braku wiary i oczywiście chrztu, ale to, że nie chcą uznać namiestnika Chrystusa na ziemi w osobie papieża, bez którego pokój i jedność w kościele nie są możliwe. „Heretykowie chrzest mają, ale wiary nie mają – pisze Skarga – a odszczepieńcy [to znaczy prawosławni – T.Ch.H.] i chrzest mają, i wiarę mają, ale głowy jednej i pasterza nie mają. Przeto wszyscy ci kościelnymi członkami nie są”¹³.

W podsumowaniu rozważań nad jednością Kościoła, Skarga napisał w sposób autorytatywny – „Bez tej stolicy [Rzymu – T.Ch.H.], jako członek bez głowy, każdy wiarę świętą tracić i umrzeć w niedowiarstwie musi. Od tego Piotra Rzymskiego i pasterza wszystkich owiec Chrystusowych kto odstąpi, do prawdy Bożej nie trafi”¹⁴.

¹⁰ S. Obirek SJ, *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”*, [w:] *Unia brzeska geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich, praca zbiorowa*, R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński [red.], Kraków 1994, s. 185 i przypis 3 (autor podkreśla również fakt, iż problem jedności Kościoła istniał też w epokach wcześniejszych wówczas, gdy jedności tej zagrażały różnego rodzaju nurty hereetyckie).

¹¹ P. Skarga, *O jedności Kościoła Bożego...*, s. 239.

¹² Ibidem, s. 261.

¹³ Ibidem, s. 266.

¹⁴ Ibidem, s. 332.

Jeszcze wyraźniej, jak sądzę, rozwinął swą myśl na ten temat w drugiej części rozprawy, w której przedstawił dzieje rozłamu pomiędzy Kościołami Wschodnim i Zachodnim. W tej części *nota bene* Skarga ukazał bardziej talent polemisty niż dyplomaty, upodabniając się temperamentem do wielu innych pisarzy polemicznych ówczesnej epoki. Całą winą za rozłam w Kościele obarczył prawosławnych, pisał bowiem – „Iż nie Łacinnicy od Greków, ale Grekowie od Łacinników odstąpili: a iż najwyższego pasterza Kościoła wszytkiego papieża nie słuchając odszczepieńczy są, tak jako członki od głowy oddzielni”¹⁵.

Na uwagę zasługuje też fragment, w którym Skarga tłumaczy, dlaczego wyznawców Kościoła Wschodniego nazywa się odszczepieńcami:

„Grekowie wielką a srogą ranę w tym jednym ciełe Chrystusowym odcinaniem wielu członków od niego, uczynili. Których odszczepieństwo długo trwało, często się goiło, zawżdy się odnawiało, wiele narodów zawiodło, i nie tylko wierze św[iętej], ale rzeczy pospolitej świeckiej, chrześcijańskiej niezmierną utratę uczyniło. Który w uporze na koniec zostając, w ręku i niewoli pogańskiej zostali, i wrota Turkom do chrześcijaństwa otworzyli, jako niżej usłyszysz. A iż schizmę, to jest odszczepienie w Kościele uczynili, słusznie się ichże językiem schizmatyki, to jest odszczepieńczy zowią. Acz po tym, na pokrycie uporu nieposłuszeństwa swego przyczyny szukając, inną sobie wiarę ukowali, chcąc Łaciński Kościół potwarzać, sami w kacerstwo i heretyctwo wpadli”¹⁶.

Cztery główne przyczyny spowodowały, zdaniem autora rozprawy, że Grecy odstąpili od jedności kościelnej i wypowiedzieli posłuszeństwo Rzymowi: „hardość” patriarchów carogrodzkich, „greckie kacerstwo”, „tyraństwo carogrodzkich cesarzy” i wreszcie zemsta cesarzy spowodowana tym, że król Karol Wielki koronowany był w Rzymie na cesarza rzymskiego.

W drugiej części traktatu przedstawił też Skarga między innymi dzieje soboru florenckiego, którego wysiłki szły w kierunku zjednoczenia Kościołów „pod jednym papieżem”.

W trzeciej części autor zwrócił się bezpośrednio do narodu ruskiego z nawiązaniem, by powrócili na łono jednego Kościoła: „**Także ja też mówię do ciebie, narodzie Ruski** [...]. Wróćcie do wiary jednej, do owczarni jednej i pasterza jednego, przy którym byli starzy i święci Grekowie, ojcowie waszy, przez tysiąc lat i dalej”¹⁷.

¹⁵ Ibidem, s. 341.

¹⁶ Ibidem, s. 338.

¹⁷ Ibidem, s. 464–465.

Uważał ponadto, że dalsze trwanie w rozdzieleniu zagraża zwolennikom prawosławia **nie otrzymaniem zbawienia**. Nie tylko, jego zdaniem, nie uznawanie autorytetu papieskiego, ale również poważne błędy, w jakich tkwiła Cerkiew, stanowiły niebezpieczeństwo w uzyskaniu zbawienia. Skarga wyliczył ich dziewiętnaście¹⁸. Należą do nich wedle opinii pisarza m.in.: zaprzeczenie przez Greków pochodzeniu Ducha Świętego od Syna (*Filioque*), nieuznawanie prymatu papieża, różnice w poglądach na świętych i czyściec, łatwość uzyskiwania rozwodów w Kościele Wschodnim, uznawanie przez Greków jedynie pierwszych siedmiu soborów i odrzucenie późniejszych, kwestia chleba kwaśnego w eucharystii i przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, lekceważenie spowiedzi u prawosławnych, sprawa małżeństwa księży, czy też przywiązywania nadmiernej wagi do „ceremonii i obrzędów”¹⁹. Ponadto wspominał Rusinom, iż trzy przeszkody stoją na drodze do zaprowadzenia „dobrego rządu” w ich Cerkwi i przestrzegania czystości wiary, powtórzył tu kwestię małżeństwa duchownych, ponadto używanie języka słowiańskiego w nabożeństwach oraz wpływ świeckich na sprawy kościelne. Uważał, iż te czynniki powodowały ciemnotę prawosławnego kleru i upadek obyczajów.

„Lecz w Rusi to znać – cytujemy słowa Skargi – iż tym wszytka nauka upadła, a popi schłopieli, i nigdy z niej takiej jakiej trzeba, pociechy owce mieć nie mogą, ktemu wielce cię oszukali Grekowie, narodzie Ruski, iż ci wiarę świętą podając, języka swego greckiego nie podali. Aleć na tym słowieńskim przestać kazali, abyś nigdy do prawego rozumienia i nauki nie przyszedł. Bo tylko dwa są języki, Grecki i Łaciński, któremu wiara święta po wszem świecie rozszerzona i szczepiona jest, okrom których nikt w żadnej nauce, a zwłaszcza w duchownej, wiary świętej doskonałym być nie może. [...] Z Słowiańskiego języka nigdy żaden uczonym być nie może. [...] Szczęśliwy Kościół Rzymski, który wszędzie, gdzie jedno wiarę szczepił, zaraz nią szkoły Łacińskie fundował”²⁰.

Zjednoczenie Kościołów przyniosłoby, zdaniem Skargi, korzyści religijne zapewniające zbawienie, korzyści kulturalne przynoszące podniesienie pozio-

¹⁸ Poświęcił temu drugi rozdział pt.: *Artykuły błędów tych, które się w ruskim nabożeństwie znajdują*, ibidem, s. 471.

¹⁹ Zwrócić tu wypadnie uwagę na kwestie języka Skargi, np. na pojęcie „kacerstwa”. W rozumieniu Skargi, kacerstwo jest groźniejsze od „błędu” i „odszczepieństwa”; „że twierdzą [prawosławni – T.Ch.H.] iż, Duch Św. nie pochodzi od Syna, tak jako i od Ojca, nie tylko błąd jest, ale i kacerstwo sprośne”, *O jedności Kościoła Bożego...*, s. 471; por. hasło: „kacerstwo”, [w:] *Słownik Polszczyzny XVI wieku*, t. X, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1976, s. 5–6.

²⁰ P. Skarga, *O jedności...*, s. 485–486; w tej kwestii zob. S. Obirek, *Teologiczne...*, s. 192–194; B. Otwinowska, *Język – Naród – Kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*, Wrocław 1974, s. 263–264 (m.in. o stosunku Skargi i Hozjusza do języka staro-cerkiewno-słowiańskiego i widzenia jego roli jako języka liturgicznego); B. Waczyński, *Myśl...*, s. 34–35.

mu umysłowego, ale również potęgę jeszcze innego rodzaju: „Na koniec – piśsze Skarga – państwo to w rzeczach świeckich byłoby potężniejsze, i więcej by się wam i panowie przesławni, królowie Polscy i ta Litewska ziemia dufała, i większe wam urzędy zlecała”²¹. W tym momencie kaznodzieja wystąpił z dość konkretnymi propozycjami (urzędy państwowe), które miały zachęcić szlachtę ruską.

Poruszył też Skarga kwestie obrządku i zwyczajów kościelnych, które mogłyby, jego zdaniem, pozostać „bo Kościół Boży rozlicznością (bez sprzeczności) przybrany jest, jako królowa w farby szat i kamieni i pereł rozmaitych”²². Cytowany już S. Obirek, uważa, że Skarga reprezentuje pogląd, iż jedność katolicka jest jednością w wielości, jednością respektującą inność, że pełną wartość liturgii Kościoła odłączonego może nadać włączenie jej do Kościoła katolickiego.

Inaczej nieco ujęli te kwestie Kazimierz Chodynicki i Janusz Tazbir. Ukazali oni, iż Skarga ustępował na rzecz Rusi jedynie taktycznie, widząc najchętniej przyjęcie przez nią liturgii katolickiej. Może o tym świadczyć fakt, iż w praktyce duszpasterskiej przy przechodzeniu na łono kościoła Skarga wymagał od prawosławnych przyjmowania wyłącznie obrządku łacińskiego, sprzeciwiając się na przykład komunii pod dwiema postaciami, o co zabiegali między innymi książęta Słuccy. Tak było z księżną Katarzyną Słucką, która przejęła niektóre religijne zwyczaje prawosławne. W pracy nad pozyskiwaniem rodziny ks. Słuckiej, dążył Skarga, by przyjęto całkowicie obrządek łaciński. Skarga nie godził się tu na żaden kompromis w utrzymywaniu zwyczajów kościelnych²³.

Warto także w tym miejscu przypomnieć niektóre koncepcje Antonio Possevina, którego Skarga poznał osobiście w Rzymie. Uważał on, iż prawosławni podporządkowani papieżowi, w pierwszej fazie powinni zachować własny obrządek. Różni Skargę od Possevina stosunek do Moskwy. Autor sprawozdań z pobytu w Moskwie *Moskovia* widzi, co prawda, wiele przeszkód w dziele przeprowadzenia unii kościelnej w państwie carów, ale nie przestaje być optymistą „Chociaż, wracając jeszcze do nich, Moskwinów – jeśli porówna się niektóre cechy tego narodu z naszymi, które od najdawniejszych czasów są w naszym Kościele katolickim pielęgnowane (dotyczy to prostoty obyczajów, wstrzemięźliwości, posłuszeństwa, nieznanomości bluźnierstw i braku skłonności do nich), to rokuje to niemałą nadzieję, że będą gorliwymi wyznawcami religii katolickiej”²⁴.

²¹ P. Skarga, *O jedności...*, s. 490.

²² Ibidem, s. 491–492.

²³ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, s. 226–229; J. Tazbir, *Piotr Skarga...*, s. 73.

²⁴ A. Possevino, *Moscovia*, Warszawa 1988, s. 26.

Oto co z kolei pisał o Moskwie Skarga:

„Wiem, co cię od tego [to znaczy jedności – T.Ch.H.] najwięcej odwodzi, i jako pień tobie od tej jedności zastępuje, iż się na Moskiewskie Kościoły i książećcia moskiewskiego niejakię tych czasów w panowaniu powodzenie, i na ludzi tegoż języka i nabożeństwa oglądasz. A gdy u siebie uważysz, jako nędzne są i prawie na poły w bałwochwalstwo i to, co za tym idzie, w złe obyczaje i sprośne zaszyły one Kościoły Moskiewskie i jako są osierociałe w nauce i wielką grubością i nieumiejętnością zrażone [...]”²⁵.

Wyżej stawał Skarga poziom umysłowy i moralny duchownych na Rusi niżeli duchownych moskiewskich. Do dyskusji na temat papieskich planów połączenia prawosławnej Moskwy z Rzymem na drodze unii cerkiewnej włączył się Skarga w latach osiemdziesiątych, na skutek panującej wówczas anty-moskiewskiej atmosfery i krytyki Possevina, której gorącym wyrazicielem był Jan Zamoyski. W obawie, aby nie rozciągano niechęci na cały zakon jezuicki, w liście do generała zakonu Aquavivy w roku 1581 krytykował Skarga bardzo Iwana Groźnego i twierdził, że nie widzi żadnych możliwości nawrócenia cara i jego państwa²⁶.

W końcowym fragmencie traktatu *O jedności Kościoła Bożego*, Skarga wskazał na głównych realizatorów projektowanej unii kościelnej to znaczy na duchowieństwo, szlachtę i magnaterię obu wyznań. Jeśliby jednak władcy prawosławni odmówili połączenia się w jednym Kościele, wówczas Skarga namawia społeczeństwo ruskie, by odstąpiło od nich i uznało zwierzchnictwo papieża.

„Jeśli starszy twoi duchowni jedności i miłości kościelnej nie chcą, odstap od nich słusznie! Bo oni od swego starszego papieża odstąpili niesłusznie”²⁷.

Książka Skargi *O jedności Kościoła Bożego* znalazła wyraźne zainteresowanie tak w świecie katolickim, jak i prawosławnym; nakład został szybko wyczerpany. W przedmowie do drugiego wydania Skarga napisał „Te książki jakośmy doznali, wielom pożytek przyniosły, i oczy im otworzyły, i do tego czasu pytać się u nich wielu ich nie przestaje, i na mnie wołają, abym je znowu światu ukazał. Bo jako mam sprawę, i skutek sam ukazuje (gdyż książek już tych nie widać, (...)) **wykupila je bogatsza Ruś i popalila**”²⁸.

²⁵ P. Skarga, *O jedności...*, s. 496–497.

²⁶ J. Tazbir, *Piotr Skarga...*, s. 75–76.

²⁷ P. Skarga, *O jedności...*, s. 501.

²⁸ P. Skarga, *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o Greckim i Ruskim od tej jedności odstąpieniu. Pisanie X.Piotra Skargi Societatis Jesu (Jan.17: Proszę, Ojczy, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy)*, w Krakowie, w drukarni Andrzeja Piotrowczyka 1590. Korzystam z wydania 6.: S. Załęski, Kraków 1885, s. 1.

Stanisław Hozjusz, czołowy przywódca kontrreformacji, przyjął z dużym entuzjazmem książkę Skargi, ale z drugiej strony wyraził również obawę, iż zbyt ostre zwroty na temat „religii greckiej” mogą urazić Rusinów. Krytyka z różnych stron spowodowała, że drugie wydanie zatytułowane *O rządzie i jedności Kościoła Bożego* zostało zmienione²⁹. Skarga zadedykował nową wersję swego traktatu królowi Zygmuntowi III Wazie, którego wezwał do jak najszybszej realizacji dzieła unii. Zmienił część pierwszą swej książki rozbudowując ją o koncepcje na temat monarchii zaczerpnięte z Roberta Bellarmina i jego dzieła *Disputationes de controversis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1576–1588)³⁰. Monarchia, jak uważa Skarga, jest jedyną formą rządów, która zapewnić może spokój nie tylko w państwie, ale też w Kościele. Tylko jednowładztwo, monarchia, a więc jeden pan – rządzący przynosi największe korzyści społeczeństwu. W ten sposób, zdaniem Skargi, „pierwsi i najmądrzejsi filozofowie twierdzili: Platon, Arystoteles, Seneka, Plutarchus, Homerus, Isokrates, Herodotus [...]”³¹. Nieco dalej jeszcze wzmacnia argumentację pisząc: „Doznały Państwa i Rzeczpospolita, iż szkodliwy rząd jest, i jedności zatrzymać nie może, gdy Panowie dwa, albo trzy, albo kilkanaście rządzą”³².

Głównym i jednym z najważniejszych zadań monarchii, według Skargi, była obrona wiary, Kościoła i duchowieństwa.

W części, w której zwracał się do społeczeństwa ruskiego by zjednoczyło się z Kościołem rzymskokatolickim, zrezygnował Skarga z trzech rozdziałów. Opuścił te wszystkie fragmenty, w których najbardziej ostro wypowiadał się przeciwko „błędom” w Cerkwi prawosławnej. Usunięte zostały: rozdział drugi – *Artykuły błędów tych, które się w ruskim nabożeństwie znajdują*, trzeci – *Iż o wielkie rzeczy idzie, a iż inna wiara jest w Rusi za Greki odszczepionymi idące* i piąty – *Jako dla trzech przyczyn, które w Kościele ruskim fundowane są, trudno się dobrego rządu i obmyślenia prawego o zbawieniu ludzkim spodziewać, kto ma, jeśli się z Kościołem rzymskim nie zjednoczy*. Przypomnijmy, iż w tym ostatnim rozdziale wymienił Skarga trzy przyczyny – małżeństwo duchownych, język słowiański oraz oddziaływanie świeckich na Cerkiew. Nie miejsce tutaj na głosy odbiorcy ruskiego. Poprzestaśmy na przywołaniu słów Jana Wiszeń-

²⁹ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny ...*, s. 221.

³⁰ J. Tazbir, *Piotr Skarga...*, s. 128–129, passim; S. Bednarski, *Stosunki kardynała R. Bellarmina z Polską i Polakami*, „Przegląd Powszechny”, t.177, 1928, s. 73–96.

³¹ P. Skarga, *O rządzie i jedności...*, s. 31.

³² *Ibidem*, s. 33.

skiego, który odpowiedział Skardze, iż jedynie szatan mógł podyktować mu te bluźniercze słowa przeciw językowi słowiańskiemu³³.

Dotykamy w tym miejscu istotnego problemu siły wyrazu, środków ekspresji, którymi posługiwał się Piotr Skarga, a także inni pisarze-polemiści tamtej epoki. Historycy literatury podnoszą tu między innymi kwestie wykształcenia retorycznego, umiejętność przekształcania pojęć na obrazy, alegoryzm, talent kaznodziejski czy talent poetycki Skargi³⁴. Ten ostatni dochodzi wyraziście do głosu w polemice na *Threnos* Melecjusza Smotryckiego, gdzie Skarga odpowiada na kolejne „opłakiwania” ruskiego polemisty³⁵.

Koncepcje unii cerkiewnej Piotra Skargi szły równoległe z planami Stolicy Apostolskiej, różnice uwidaczniały się w spojrzeniu na Moskwę. Zmiany dokonane przez Skargę w drugim wydaniu jego dzieła, spowodowane były w sporej mierze, jak sądzę, względami taktycznymi. W roku 1590 rozpoczęły się tajne rozmowy przedstawicieli ruskiego świata prawosławnego z Rzymem. Warto również zaznaczyć, iż w obu wydaniach traktatu unijnego Skargi zabrakło wyraźniejszego planu, czy programu, w jaki sposób unia ma się dokonać, w jaki sposób i jakimi środkami powinna być przeprowadzona.

Nawoływania Skargi, by Cerkiew prawosławna na Rusi zjednoczyła się z Rzymem przekonały, jak wiadomo, tylko część społeczności ruskiej.

³³ *Akty odnoszącej się do historii Jużnoji i Zapadnoji Rossii*, t. II, St. Petersburg 1865, s. 210; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985, s. 62–64.

³⁴ M. Korolko analizując prozę *Kazań sejmowych* Piotra Skargi, opisuje wnikliwie technikę amplifikacji. Uwagi autora odnieść można także do dzieła *O jedności...*. Obserwujemy tu również podobne elementy: retoryczną perswazję, plastykę opowiadania, porównanie, stopniowanie myśli, nagromadzenie szczegółów, powtarzanie argumentów, dążenie do poruszenia woli i uczuć czytelnika. M. Korolko, *O prozie Kazań sejmowych Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 113–115; tegoż, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, H. Dziechcińska [red.], Warszawa 1989, s. 56–99; tegoż, *Rola retoryki klasycznej w interpretacji Biblii na przykładzie literatury kaznodziejskiej w Polsce XVI w.*, [w:] *Biblia a literatura*, S. Sawicki, J. Gotfryd [red.], Lublin 1986, s. 153–168; P. Skarga, *Kazania...*, s. LXXXII–XCI.

³⁵ *Na Treny i Lament Theophila Orthologa, Do Rusi Gręckiego Nabożeństwa, przestroga X. Piotra Skargi Societatis Iesu*, w Krakowie, w drukarni Andrzeja Piotrowczyka 1610. Skarga nazywa M. Smotryckiego „krzywologiem”. Zob. *Słownik Polszczyzny XVI w.*, t. IX, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1978, s. 345–346.

DWIE RACJE W IMIĘ DOBRA WSPÓLNEJ RZECZYPOSPOLITEJ. POLEMIKA LWA SAPIEHY ZE ŚWIĘTYM JOZAFATEM KUNCEWICZEM W MARCU 1622 ROKU

Z marca 1622 roku pochodzi niezwykle interesujący list Lwa Sapiehy, kanclerza wielkiego litewskiego, do Jozafata Kuncewicza, unickiego arcybiskupa połockiego, późniejszego świętego obrządku wschodniego w kościele katolickim³⁶. List pozwala odtworzyć dyskusję między obu stronami. Lew Sapieha cytuje w nim całe fragmenty wcześniejszej korespondencji Jozafata. Czas powstania listu ma duże znaczenie. Ponad półtora roku po jego powstaniu, 12 listopada 1623 roku, dojdzie do zamordowania arcybiskupa połockiego przez mieszczan witebskich. Dyskusja z wiosny 1622 roku pozwala odtworzyć różne widzenie racji stanu państwa przez obu adwersarzy w kontekście zróżnicowania wyznaniowego Rzeczypospolitej. Aby zrozumieć dzielące ich widzenie problemu należy przybliżyć obu bohaterów.

Lew Sapieha, herbu Lis (1557–1633), to przykład postaci realizującej błyskotliwą karierę w drodze do elity politycznej Wielkiego Księstwa Litewskiego. Syn podstarościego orszańskiego Iwana i Bohdany kniaziówny Druckiej Sokolińskiej, wnuk Iwana wojewody podlaskiego, rozpoczął karierę od urzędu pisarza, poprzez podkanclerstwo i kanclerstwo litewskie, aby dojść do stanowisk wojewody wileńskiego i hetmana wielkiego litewskiego, a więc szczytu w znaczeniu i karierze urzędniczej Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Wykształcenie zagraniczne zdobył towarzysząc młodym Radziwiłłom: Jerzemu, Albrechtowi i Stanisławowi, synom Mikołaja Radziwiłła „Czarnego”. Protekcja Radziwiłłów miała ogromne znaczenie w jego drodze życiowej. Podczas pełnienia kolejnych, ważnych w hierarchii politycznej urzędów litewskich trwał w centrum wydarzeń obserwując na co dzień pragmatykę życia politycznego w państwie polsko-litewskim. Szczególnie bliska była mu problematyka związana z zagrożeniem Wielkiego Księstwa Litewskiego, a więc i Rzeczypospolitej, ze strony Moskwy. Uczestnik wojen Stefana Batorego z Moskwą, poseł Rzeczypospolitej do państwa moskiewskiego, zdawał sobie sprawę doskonale z potencjału militarne go, ale i słabości wschodniego sąsiada Rzeczypo-

³⁶ *Odps Lwa Sapiehy kanclerza lit. na list arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza*, w Warszawie, dnia 12 marca 1622 roku, [w:] *Sapiehowie. Materiały historyczno-genealogiczne i majątkowe wydane nakładem rodziny*, t. I, Petersburg 1890, s. 374–380.

spolitej³⁷. Będąc przez całe dorosłe życie w centrum działań politycznych, aktywnie uczestnicząc we wszystkich najważniejszych problemach Rzeczypospolitej, był politykiem świadomym zagrożeń wewnętrznych państwa, jak i niebezpieczeństw ze strony jej sąsiadów. Lew Sapieha przeszedł drogę od prawosławia, przez kalwinizm do katolicyzmu. Nie była to droga wyjątkowa w warstwie możnych pochodzenia ruskiego.

Większość prawosławnych rodów możnowładczych pochodzenia ruskiego na przełomie XVI i XVII wieku przechodzi z Kościoła wschodniego do katolicyzmu, czasami, choć nie jest to regułą, przez wyznanie protestanckie. Zjawiskiem częstym w rodach możnowładczych przełomu XVI i XVII stulecia jest istnienie w jego obrębie reprezentantów trzech czasami wyznań chrześcijańskich: prawosławnych, kalwinistów i katolików. W konstatacji tej szukać należy, moim zdaniem, wytłumaczenia dla trwałości idei tolerancji w obrębie warstwy możnowładczej Rzeczypospolitej w badanej epoce, realizującej się w fundacjach cerkwi prawosławnych dokonywanych przez katolików mających przodków wyznania prawosławnego, czy w ich opiece roztaczanej nad klasztorami i szpitalami należącymi do Kościoła wschodniego³⁸. Lew Sapieha w momencie tworzenia unii brzeskiej był jej gorącym zwolennikiem. W okresie narastania konfliktu, w 1620 roku, po „samorzutnym” wznowieniu hierarchii prawosławnej w Rzeczypospolitej, przeciwny był jednak siłowemu zniewalaniu prawosławnych do przystępowania do unii. Po śmierci Jozafata Kuncewicza (12 listopada 1623 roku), zamordowanego przez mieszczan witebskich, na mocy pełnomocnictwa królewskiego zajął się przeprowadzeniem procesu przeciwko winnym śmierci arcybiskupa połockiego³⁹.

Szesnaście lat przed unią brzeską, we Włodzimierzu Wołyńskim, w 1580 roku urodził się Jan Jozafat Kuncewicz, przyszły święty obrządku wschodniego w kościele katolickim. Był z pochodzenia mieszczaninem. W początkowej fazie swego życia parał się kupiectwem, potem jego zainteresowania skierowały się ku studiom teologicznym. W roku 1604 wstąpił do zakonu bazylianów przyjmując imię Jozafata. W klasztorze św. Trójcy w Wilnie studiował pod kierunkiem rektora szkoły klasztornej Piotra Suromiatnyka a potem Welamina Rutskiego. Święcenia kapłańskie uzyskał w 1609 roku. Od tego momentu zaczyna się jego droga żarliwego działania na rzecz unii brzeskiej. Pozyskiwanie ruskiej szlachty prawosławnej owocowało licznymi fundacjami sakralnymi.

³⁷ *Żywot Lwa Sapiehy*, wyd. K. J. Turowskiego, Sanok 1855, s. 16 i nn.

³⁸ E. Dubas-Urwanowicz, *Dylematy wyznaniowe magnaterii litewsko-ruskiej w XVI–XVII wieku*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków, 18–19 listopada 2002*, A. Kaźmierczyk, A. Link-Lenczowski, M. Markiewicz i K. Matwijowski [red.], Kraków 2004, s. 79–87.

³⁹ H. Lulewicz, *Lew Sapieha*, [w:] *Dom Sapieżyński*, E. Sapieha [opr.], Warszawa 1995, s. 184–201.

Dzięki jego działalności powstało szereg świątyń i szkół unickich. We współpracy z Welaminem Ruskim przeprowadził reformę bazylianską, zapoczątkowaną w 1617 roku. Od 1618 roku był arcybiskupem połockim obrządku wschodniosłowiańskiego⁴⁰.

Sposób działania arcybiskupa charakteryzował się konsekwencją, surowością i gwałtownością. Siłowe „nawracanie” na unię wiernych Kościoła prawosławnego nie było zgodne z dotychczasową praktyką typową dla procesu zmian wyznaniowych w Rzeczypospolitej. Tradycja kilkusetletniego współżycia i współdziałania ludzi o różnym pochodzeniu etnicznym, należących do różnych odmian chrześcijaństwa, a także religii niechrześcijańskich tkwiła głęboko w świadomości społeczeństwa Rzeczypospolitej. Gwałt w przekonywaniu do zmiany wyznania nie mieścił się w dotychczasowej pragmatyce dnia codziennego. Nie mógł być także zaakceptowany przez polityków dogłębnie rozumiejących, że odrzucenie „braci prawosławnych” skieruje część z nich, mniej wyrobionych politycznie, w objęcia Moskwy. Sądzę, że tak doświadczony polityk jakim był Lew Sapieha doskonale zdawał sobie z tego sprawę, stąd jego polemika z arcybiskupem połockim. Odmienność poglądów na ten temat znamionująca Jozafata Kuncewicza wpływała z faktu, iż nie dane mu było zaistnieć jako politykowi, nie bez znaczenia zdaje się być także jego mieszczańskie pochodzenie. Ważka w zrozumieniu motywów postępowania arcybiskupa jest także jego żarliwość w zaangażowaniu na rzecz unii brzeskiej, przesłaniająca mu pełny obraz rzeczywistości etnicznej, wyznaniowej i kulturowej Rzeczypospolitej. Niezwykle interesująca jest argumentacja obu stron wyłaniająca się ze wspomnianej polemiki.

Wywody zastosowane przez Lwa Sapiechę rozpoczyna przekonanie, że Bóg istnieje ponad sporami wyznaniowymi. Jego wezwanie do siebie znamionuje pokój i miłość „Najwyższy przywołuje wszystkich łagodnie [...] lecz niewolników gwałtem przywleczonych mieć nie chce, i nie przyjmuje”⁴¹. Oskarża Kuncewicza o oddalenie się w działaniach przez niego podjętych od zasad zawartych w Ewangeliach: „Trzeba, żeby nasza gorliwość i żądanie powszechnego zjednoczenia, zasadały się na prawidłach miłości, podług wyrazów św. Pawła; lecz widać żeście się Wy oddalili od nauki tego apostoła”⁴². Argumenty arcybiskupa połockiego, iż radykalne działania przeciwko prawosławnym nie uznającym unii przyspieszyłyby proces włączania wyznawców Kościoła wschodniego pod zwierzchnictwo papieskie, nie trafiają kanclerzowi litewskiemu do przeko-

⁴⁰ *Kuncewicz (Kunczye) Jan Jozafat (ok. 1580–1623)*, biogram [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XVI, Wrocław 1971, s. 181–182.

⁴¹ *Odpis Lwa Sapiehy...*, s. 374.

⁴² *Ibidem*, s. 375–376.

niania. Jego zasady w tej mierze bliższe są Ewangelii, niż duchownego-teologa, jakim był Kuncewicz „Dodajecie: że Wam wolno nieuniatów topić, głowy im rąbać itd. Nie tak z nimi postępować należy się, dla tego, że ewangelija Pańska srogi daje wszystkim mścicielom zakaz, który i do Was się ściąga: »Moja jest zemsta, mówi Pan, ja będę nagradzał«⁴³. Aby przekonać arcybiskupa połockiego do swoich racji przywołuje przykłady pokojowych działań ewangelizacyjnych ojców Kościoła, którzy rozstrzygnięć swoich racji nie szukali w sądach poprzez procesy czy zatargi: „Przeczytajcież żywoty wszystkich pobożnych biskupów [...], nie najdziecie w nich ani skarg, ani protestacji, ani jednej wzmianki procesów, zatargów abo świadectw sądowych [...], najdziecie tam tylko to, co pomnaża chwałę bożą...Obróćmy się teraz do czynów Waszej Przewielebności: u Was pełne ziemskie sądy, pełne magistraty, pełne trybunały, pełne ratusze, pełne biskupie kancelarie pozwów, procesów [...], czem nie tylko Unij utwierdzić nie podobna, lecz nawet i ostatni w społeczeństwie związek miłości się roztarga, i sejmy i wszelkie urzędy napełnią się niezgodą i kłótniami»⁴⁴.

Wyraźnie ma pretensje do Kuncewicza, iż arcybiskup miesza w swym działaniu sferę sacrum ze sferą profanum, nie broniąc tym samym interesów chrześcijaństwa.

Zasadnicza jednak argumentacja jaką stosuje Lew Sapieha w polemice z Jozafatem Kuncewiczem ma charakter polityczny. Przede wszystkim oskarża arcybiskupa połockiego, iż działania stosowane przez niego wobec prawosławnych przeciwników unii brzeskiej wykluczyły szanse objęcia tronu moskiewskiego przez reprezentanta dynastii Wazów (ma tu na myśli królewicza Władysława Wazę) „Wyście to nieprzezorną gwałtownością poduszcyli, i że tak rzekę przymusili naród ruski do opierania się, i do odrzucenia uczynionej Jego Królewskiej Mości przysięgi»⁴⁵. Zauważa też niebezpieczeństwo rozejścia się dróg między Rzeczypospolitą a wojskiem zaporoskim. Kanclerz litewski na 26 lat przed wojną domową 1648 roku, która zapoczątkowała szukanie zbliżenia między narodem ukraińskim a Moskwą, widzi to zagrożenie dla jedności Rzeczypospolitej. W 1622 roku w wyostrzony sposób dostrzega korzyści z włączenia wojska zaporoskiego do działań państwa polsko--litewskiego:

„Na sejmach zaś czy mało odbieramy w tej mierze skarg od całej Ukrainy, nie od niektórych tylko czerńców? Nie dosyć na tym, że Kozacy oczekują w Kijowie rozstrzygnięcia w tej rzeczy naznaczonej od króla Komisji; lecz o to idzie, czy ta się też i uda pomyślnie! Skutki rozstrzygnięcia tej komisji poka-

⁴³ Ibidem, s. 377.

⁴⁴ Ibidem, s. 379.

⁴⁵ Ibidem, s. 374.

zują nam tylko nadzieję nieznanego dotąd dobra; nierozsądkiem zatem jest przerywać zgubnym gwałtem tyle pożądaną zgodę [...]. Wy nadużyciem swej własnej władzy i swymi postępami, powodowani raczej próżnością i prywatną nienawiścią, aniżeli miłością ku bliźniemu, wbrew świętej woli, a nawet wbrew zakazowi Rzplitej byliście przyczyną i podżogą tych niebezpiecznych iskiei”⁴⁶.

Racja stanu państwa każe kanclerzowi litewskiemu ostro protestować przeciwko zamykaniu cerkwi, prześladowaniu wyznawców prawosławia nie godzących się na unię „»Na nieprzyjmujących Unij«, piszecie dalej, »wydać rozkaz i wygnać ich z państwa« itd. Broń Boże!. Niechaj się nie dzieje w ojczyźnie naszej, tak okropne bezprawie!. Z tem wszystkim niechaj mi Wasza Przewielebność pokaże, kogoście Wy pozyskali tą swoją srogością, tem pieczętowaniem cerkiew? ”⁴⁷. Argument Jozafata Kuncewicza, iż także ze względów politycznych i dla dobra państwa jedność wyznaniowa jest rzeczą słuszną nie trafia do przekonania Lwa Sapiehy. Przypomina, iż w państwie polsko--litewskim pełną swobodą wyznaniową cieszą się niechrześcijanie, wobec tego nie powinno mieć miejsca prześladowanie chrześcijan: „Żydom i Tatarom nie zabrania się w państwach królewskich mieć swoje synagogi i meczety, a Wy chrześcijańskie pieczętujecie cerkwie. Z tego powodu rozchodzi się już wszędzie pogłoska, że oni wolą być u niewiernych Turków w poddaństwie, aniżeli cierpieć takie sumienia swego uciśnienie [...]. Już się odzywają słuchy zewsząd, że chcą na zawsze z nami wszelki związek rozerwać”⁴⁸.

W polemice zawartej w liście Lwa Sapiehy do Jozafata Kuncewicza starły się dwa sposoby myślenia o racji stanu państwa. Jeden, reprezentowany przez Lwa Sapiechę jest kontynuacją idei jagiellońskiego sposobu myślenia o dobru Rzeczypospolitej, państwa skupiającego na swym terytorium zróżnicowane grupy etniczne, wyznaniowe, kulturowe. Władza monarsza ograniczona jest wprawdzie w tej koncepcji państwa podmiotowością polityczną społeczeństwa szlacheckiego realizowaną na forum parlamentu, jednak tym, co łączy i króla, i szlachtę, jest idea zgodnego współżycia i współdziałania społeczeństwa zróżnicowanego zarówno w sferze wyznania, jak i pochodzenia etnicznego. Racja stanu państwa w myśl tej idei jest kwestią zasadniczą, a niezachowywanie szacunku wobec czyjejs odmiennosci narusza dobro państwa.

Sposób myślenia o racji stanu państwa Jozafata Kuncewicza jest różny od prezentowanego przez kanclerza Sapiechę. Dla arcybiskupa połockiego jedność wyznaniowa miała być gwarantem porządku i siły państwa. W niej widział szansę na oparcie się kryzysom.

⁴⁶ Ibidem, s. 375.

⁴⁷ Ibidem, s. 378.

⁴⁸ Ibidem, s. 379.

Nadchodzące w następnym stuleciu wydarzenia pokazały, iż niezachowywanie idei jagiellońskiej w państwie polsko-litewskim przyczyniło się do kryzysu politycznego mającego katastrofalne skutki w przyszłości. Rację więc przyznać należy kanclerzowi litewskiemu: szacunek dla odrębności kulturowej, etnicznej, wyznaniowej mógł uratować wspólnotę państwa polsko-litewskiego.

Jerzy Urwanowicz

PROFANUM I SACRUM. PRÓBA ANALIZY XVIII-WIECZNYCH FUNDACJI SAKRALNYCH Z TERENÓW WIELKIEGO KSIĘSTWA LITEWSKIEGO

Podczas podróży po terenach współczesnej Białorusi i Litwy, lub chociażby przeglądając ostatnio wydawane encyklopedie i przewodniki po zabytkach, można zauważyć bogactwo i różnorodność zachowanej na tych terenach architektury sakralnej¹. Współtworzące pejzaż kulturowy obiekty, i te niezwykle skromne drewniane, i te monumentalne murowane, zaświadczyają o wpływach Wschodu i Zachodu, Rzymu i Bizancjum, także Moskwy, jak też informują o meandrach sytuacji wyznaniowej. Zachowane do naszych czasów obiekty to zaledwie część dziedzictwa, które narastało przez wieki. Zawieruchy dziejowe czy powojenna dewastacja świątyń dokonywana przez władzę radziecką wpłynęły destrukcyjnie na stan zachowania cerkwi, kościołów i zborów.

Niniejszy tekst jest próbą przedstawienia budownictwa sakralnego powstałego w XVIII wieku w granicach historycznych Wielkiego Księstwa Litewskiego, a więc na terenach dzisiejszej Litwy, Białorusi i wschodnich obszarach Polski, a wyniki badań opieram na analizie fundacji sakralnych dokonanych właśnie w tym stuleciu². Uwzględniam tu nie tylko świątynie różnych wyznań, które dotrwały do naszych czasów, lecz również i takie, o których powstaniu w tamtym okresie posiadam informacje, jakkolwiek same obiekty w międzyczasie zostały zniszczone. Oczywiście, moje ustalenia odnoszące się do ilości powstałych fundacji są obciążone trudnym do oszacowania błędem *in minus*. W sposób naturalny zwiększa się on zwłaszcza w odniesieniu do świątyń drewnianych. Pomimo to skala zjawiska – w moim przekonaniu – uprawnia do zaprezentowania nasuwających się wniosków.

¹ Gwoli przykładu wymienić tu można takie publikacje jak: *Architektura Białorusi. Encyklopedyczny davednik*, Minsk 1993; K. Misius, R. Šinkūnas, *Lietuvos katalikų bažnyčios (Žinynas)*, Vilnius 1993; *Katalickija chramy na Belerusi*, Minsk 2001; *Pravaslaunija chramy na Białorusi*, Minsk 2001; G. Rąkowski, *Ilustrowany przewodnik po zabytkach kultury na Białorusi*, Warszawa 1997; G. Rąkowski, *Ilustrowany przewodnik po zabytkach kultury na Litwie*, Warszawa 1999.

² W innym aspekcie temat fundacji poruszam w artykule: J. Urwanowicz, *Kościelne fundacje magnackie w Wielkim Księstwie Litewskim w XVIII wieku*, [w:] *Władza i prestiż. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku*, J. Urwanowicz [red.], Białystok 2003, s. 605–616.

W świetle zestawień statystycznych dokonanych przez Stanisława Litaka i Witolda Kołbuka widać, że stan posiadania głównych wyznań chrześcijańskich w Wielkim Księstwie Litewskim w latach 70. XVIII wieku wyglądał następująco: na ogólną liczbę 3320 świątyń chrześcijańskich – 1900 było cerkwiami unickimi, 950 stanowiły kościoły łacińskie, zaś na cerkwie prawosławne przypadało 470 obiektów. W zestawieniach tych pominięte zostały zbory wyznań protestanckich³. Powyższy bilans odzwierciedla sytuację, która wykrytalizowała się w przeciągu poprzednich stuleci. Jak widać, katolicy greccy (unicy) dysponowali dwukrotnie większą ilością świątyń niż katolicy łacińscy i czterokrotnie większą niż prawosławni. Pomimo zastrzeżeń można założyć, że ilość świątyń w przybliżeniu odwzorowuje również proporcje pomiędzy liczbą wiernych w ramach poszczególnych wyznań.

Według moich ustaleń w ciągu XVIII stulecia wybudowano bądź gruntownie przebudowano ponad 800 świątyń chrześcijańskich. W tym wieku uległa zmianie dynamika powstawania nowych obiektów sakralnych. Najwięcej (500 czyli 62% wszystkich świątyń) stanowiły kościoły łacińskie, cerkwie unickie (243 obiekty) to niespełna trzecia część wszystkich fundacji sakralnych, wreszcie nieco ponad 5% (41 obiektów) zostało wybudowanych na potrzeby wyznawców prawosławia. Powyższy bilans uzupełnić należy o 22 (blisko 3%) zbory wyznań protestanckich, wśród których było 10 luteranckich i 12 kalwinińskich. XVIII stulecie charakteryzowało się więc wyraźnym wzrostem ilości świątyń łacińskich, kosztem malejącej liczebności fundacji nowych cerkwi w obu obrządkach wschodnich. Widoczne jest też marginalizowanie wyznania prawosławnego.

W czasach saskich wpłynęła na ten stan nietolerancja wobec prawosławia przejawiająca się, między innymi, w pogarszającej się sytuacji prawnej prawosławnych. Przystąpienie do unii władcyw prawosławnych we Lwowie, Łucku i Przemyślu spowodowało, że jedyną diecezją prawosławną pozostało biskupstwo białoruskie z siedzibą w Mohylewie. Uwikłanie biskupów białoruskich w sytuację: zachowanie lojalności wobec Rzeczypospolitej, czy mające na celu poprawę sytuacji prawosławnych zabiegi czynione w Rosji – która instrumentalnie, dla własnych celów politycznych, wykorzystywała trudności prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim – dodatkowo komplikowało położenie Cerkwi⁴.

Warta odnotowania jest też sytuacja wyznań protestanckich. 22 zbory dystrydenckie zbudowane lub gruntownie przebudowane w XVIII wieku – to nie-

³ S. Litak, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1996, passim; W. Kołbuk, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 r.*, Lublin 1998, passim.

⁴ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 234–277.

wątpliwy regres w porównaniu z drugą połową XVII wieku, gdy w Wielkim Księstwie Litewskim łącznie z Podlasiem odnotowano istnienie 46 zborów. Z drugiej zaś strony – po okresie nietolerancji wobec ewangelików, których sytuacja była trudniejsza niż prawosławnych, remont istniejących obiektów i budowa nowych wzrosła dopiero od lat 70. XVIII wieku. Stało się tak po złągodzeniu w Rzeczypospolitej antyprotestanckiego nastawienia wskutek nacisków zewnętrznych – Prus i Rosji⁵.

W stosunku do stuleci wcześniejszych, wiek XVIII na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego przyniósł wyraźny, półtorakrotny wzrost dynamiki powstawania świątyń łacińskich nad cerkwiami obu konfesji wschodnich – unicką i prawosławną łącznie. Równocześnie coraz bardziej uwidaczniała się przewaga nowopowstałych i przebudowywanych świątyń unickich nad prawosławnymi. Świadczy to o postępującej katolicyzacji chrześcijaństwa w Wielkim Księstwie Litewskim, przede wszystkim w obrządku rzymskim, w mniejszym zaś stopniu – w greckim.

Klasztory stanowiły przeszło ¼ spośród wszystkich fundacji sakralnych. To dużo, zważywszy na ich wysoki, znacznie wyższy od kościołów parafialnych, filialnych czy kaplic, koszt realizacji. Klasztory w tym czasie – oprócz przede wszystkim funkcji religijnej – pełniły także istotne funkcje: gospodarcze, społeczne, edukacyjne i kulturalne.

W odniesieniu do fundacji klasztorów jeszcze dobitniej widać, że to głównie z ich pomocą w omawianym okresie miała dokonywać się latynizacja chrześcijaństwa w Wielkim Księstwie. Bowiem z ogólnej liczby 213 fundowanych klasztorów tylko 26 otrzymali unicy bazylianie, a mnisi prawosławni zaledwie 5 monasterów. W pozostałych 182 klasztorach znajdowały się 23 łacińskie zgromadzenia zakonne.

Najwięcej placówek (misji, kolegiów, klasztorów), bo aż 30, otrzymali jezuici. W dalszej kolejności znaleźli się karmelici (bosi i trzewiczkowi) – 27, zaś po 26 obiektów stało się udziałem bazylianów i dominikanów. Zdecydowanie dominowały zgromadzenia męskie. Ufundowano bowiem zaledwie 18 klasztorów żeńskich. Pośród nich był jeden dom zakonny bazylianek i żadnego – mniszek prawosławnych.

Najczęściej wykorzystywanym budulcem było drewno. Niemal 60% świątyń powstało z tego materiału. Byłą to specyfiką Wielkiego Księstwa Litewskiego, bowiem w bilansie w skali całego państwa polsko-litewskiego, dokonanym dla lat 70. XVIII wieku, sakralne budowle drewniane tylko nieznacznie ilościowo przewyższały murowane. Natomiast na Białorusi i Litwie drewno jako budulec zdecydowanie dominowało wśród kościołów łacińskich, szcze-

⁵ W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763)*, Warszawa 1996, s. 109–111.

gólnie jednak w obu obrządkach wschodnich, gdzie przeszło 80% wszystkich świątyń wybudowano z drewna.

Budowle murowane były dużo droższe, ale powody tego stanu rzeczy tkwiły nie tylko w sferze kosztów. Analizując topograficzne rozmieszczenie budowli łatwo można zauważyć, że na obszarze zróżnicowania wyznaniowego łacińsko-unicko-prawosławnego, zapewne ze względów prestiżowych, częściej były fundowane murowane świątynie obrządku rzymskiego. Tam, gdzie taka rywalizacja międzywyznaniowa była słabsza, decydowano się na budowle drewniane. Tak było np. w diecezji żmudzkiej, gdzie 79% obiektów sakralnych zbudowanych zostało z drewna⁶. Na częste posługiwanie się drewnem jako budulcem wpływała też zapewne dostępność tego materiału. Nie bez znaczenia były też względy kulturowe – tradycja budownictwa drewnianego w Wielkim Księstwie.

Zdecydowanie ponad połowa fundacji sakralnych – spośród tych, których fundatorów udało się ustalić – była dziełem szlachty. Przeczy to dotychczasowym hipotezom, wedle których w wieku XVIII dominowały fundacje magnackie. Udział magnaterii w powstawaniu świątyń był nawet nieco mniej liczny, niż fundatorska aktywność duchowieństwa, zaś ze środków finansowych obu tych grup łącznie powstała przeszło trzecia część wszystkich obiektów. Niemal co dziesiąta cerkiew, bądź kościół, była dziełem lokalnej wspólnoty parafialnej. Na tym tle zupełnie incydentalnie wygląda ilościowy udział fundacji monarszych.

Warto się zastanowić, jakie czynniki mogły wpłynąć na taki stan rzeczy. W sferze materialnej – daje się zauważyć w ciągu XVIII wieku odbudowę pozycji gospodarczej szlachty, zachwianej wojnami toczonymi w drugiej połowie XVII wieku oraz dwudziestolecium wieku następnego. Poprawa sytuacji materialnej spowodowała ujawnienie się aspiracji politycznych i społecznych, w tym także akcentowanie swej pozycji przez znamiona prestiżu zewnętrznego. Zaś wyznacznikiem takiego prestiżu były m.in. fundacje, także sakralne. Natomiast pozycja magnaterii w dwóch pierwszych tercjach XVIII stulecia osiągnęła apogeum. Ta grupa społeczna nie musiała już więc niczego udowadniać. Pojawienie się nowych możliwości zyskowego inwestowania posiadanych środków, np. w manufaktury lub kompanie handlowe, spowodowało, że tam właśnie chętniej magnaci próbowali – jak się okazało z wątpliwym powodze-

⁶ Ostatnio na temat drewnianej architektury kościelnej na Żmudzi pisała A. Jankevičienė w pracach: *Architektura drewnianych kościołów na Żmudzi w XVIII wieku*, [w:] *Sztuka pograniczy Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym od XVI do XVIII wieku*, A. J. Baranowski [red.], Warszawa 1998, s. 203–224, oraz *Dzieje Architektury drewnianych kościołów na Litwie*, [w:] *Litwa i Polska. Dziedzictwo sztuki sakralnej*, W. Boberski i M. Omilanowska [red.], Warszawa 2004, s. 31–38.

niem – lokować swoje pieniądze, niż w „niedochodowe inwestycje”, jakimi były fundacje sakralne.

Budowa świątyń miała też z pewnością wymiar religijny. Troska o zbawienie swoje i swoich poddanych dyktowała szlachcie i duchowieństwu decyzje o potrzebie wybudowania kościoła czy cerkwi. Wydaje się, że czynnik ten chyba zaczął słabnąć w przypadku magnaterii, szybciej i łatwiej ulegającej myśli oświeceniowej sceptycznie odnoszącej się do kwestii religijnych i życia pozagrobowego. Być może na efekty fundacyjne wpływ miał każdy z wymienionych czynników z osobna, jak też wszystkie łącznie.

Zapewne przede wszystkim to potrzeby religijne motywowały wspólnoty parafialne do budowania wiejskich świątyń drewnianych. Były to najczęściej cerkwie unickie, rzadziej – prawosławne, incydentalnie zaś kościoły łacińskie. Ale ten skromny, dziewięcioprocentowy udział w zrealizowanych fundacjach stanowi też świadectwo poprawy sytuacji gospodarczej. Dodatkowo uzasadnia tezę, że budownictwo sakralne może stanowić instrument, przy pomocy którego możemy ostrożnie wnioskować na temat sytuacji gospodarczej.

Przez większą część XVIII stulecia dominowały postawy odległe od zasad tolerancji istniejącej wcześniej w państwie polsko-litewskim. Widać to choćby w ilościowym bilansie fundacji. Lecz również przez ich pryzmat można zaobserwować bądź pozostałość dawnej tolerancji, lub może zwiastun wolności religijnej. Duchowieństwo katolickie przyczyniło się do powstania szeregu świątyń unickich. Gwoli przykładu można podać, że w Hliwinie drewnianą cerkiew ufundowali mińscy jezuita, zaś w Howieźnej murowaną – benedyktynki z Nieświeża. Na Żmudzi, gdzie istniała znikoma ilość wyznawców obrządku unickiego, katolicy Jan i Anna Beynarowie ufundowali drewniany klasztor bazylianów w Podubisiu. Pośród fundacji Radziwiłłów ilościowo przeważają cerkwie i klasztory unickie. Świątynie unickie znalazły się także wśród obiektów zbudowanych z inicjatywy Sapiechów. Książęta Ogińscy ufundowali też jedną cerkiew prawosławną obok kilku unickich.

Można również zaobserwować ślady troski o możliwość głoszenia słowa Bożego w języku zrozumiałym dla wiernych. Problem ten miał mniejsze znaczenie wobec dosyć powszechnej znajomości języka ruskiego. Trudności pojawiały się na tych terenach, gdzie ludność plebejska posługiwała się językiem litewskim. Toteż gdy Józef Teodor Bouffał wyłożył pieniądze na wymurowanie kościoła w Stokliszkach w miejsce dawnego, drewnianego ufundowanego jeszcze przez króla Zygmunta III, zadbał o to, by respektowane było królewskie zastrzeżenie, aby „proboszcz był Litwin lub inny, posiadający język litewski”⁷.

⁷ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 193.

Interesujące tendencje można też zauważyć analizując wezwania nowych świątyń. Zdecydowanie dominują wśród nich wezwania maryjne i świętych Pańskich. Mariocentryzm jest zresztą charakterystyczny tak i w przypadku konfesji łacińskiej, jak i obu obrządków wschodnich. Siła kultu maryjnego stanowiła swego rodzaju ekumeniczny łącznik⁸. Ale można też zaobserwować wyraźną tendencję wzrostu wezwań kościołów – szczególnie obrządku łacińskiego – odnoszących się do osób Boskich. Rośnie zwłaszcza ilość wezwań trynitarnych, również chrystologicznych i odnoszących się do Ducha św. – także w kościołach obu obrządków wschodnich. Warto przyjrzeć się bliżej temu zagadnieniu i stwierdzić, na ile te tendencje podyktowane zostały przemianami w sferze religijności, na ile zaś ewentualnym wpływem Oświecenia.

Pod względem stylistycznym architektura sakralna tego okresu została zdominowana przez barok. Przy czym nie tylko kościoły katolickie i unickie, ale i murowane świątynie prawosławne budowane były w tym stylu. Prawdopodobnie w ten sposób wyrażone zostało przekonanie, że ten „konserwatywny” styl bardziej odpowiadał duchowi budownictwa sakralnego, niż klasycystyczne „nowinki”. Barokowy kształt i wystrój cerkwi nie wynikał – jak to się czasem przedstawia – ze związków z Rzymem, lecz z tradycyjnych i silnie przywiązanych do baroku gustów artystycznych fundatorów i odbiorców fundacji: wiernych i duchowieństwa⁹.

Zwiastuny stylu klasycystycznego pojawiły się na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego najpierw w Różanie. Jan Samuel Becker, architekt w służbie Sapiechów, zaprojektował tu pałac, kościół parafialny i kaplicę cmentarną oraz cerkiew i klasztor bazylianów. W budowlach tych realizowanych od początku lat 60., po koniec lat 80. XVIII wieku. Becker łączył estetykę baroku z elementami klasycyzującymi¹⁰. Do realizacji klasycystycznych zaliczyć można świątynie zaprojektowane przez Wawrzyńca Gucewicza w Janowie (Kowieńskim), Wilnie czy Małatyczach. Jednakże jeśli już klasycyzm pojawiał się wyraźniej w 2 połowie XVIII wieku, to częściej w rezydencjach magnackich czy szlacheckich, niż budowlach sakralnych.

Na obszarach Wielkiego Księstwa, które po 1772 r. znalazły się pod zaborem rosyjskim, klasycyzm zaistniał jako styl państwowy, narzucony urzędowo,

⁸ Na ten temat zob. P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*, Białystok 2003, s. 214–247; R. Kamińska, *Cudowne obrazy Matki Boskiej w Inflantach Polskich. Wzory ikonograficzne i lokalne interpretacje*, [w:] *Litwa i Polska...*, s. 139–146.

⁹ Na ten temat zob. J. Kowalczyk, *Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej w XVIII wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. XLII, 1980, s. 353–362.

¹⁰ W. W. Kałnin, *Nurt barokowy w twórczości J. S. Beckera architekta domu Sapiechów*, [w:] *Kultura artystyczna Wielkiego Księstwa Litewskiego w epoce baroku*, J. Kowalczyk [red.], Warszawa 1995, s. 213–228.

zwłaszcza w projektach urbanistycznych. Ale też w tym stylu były fundowane z inicjatywy Katarzyny i elit rosyjskich cerkwie prawosławne: np. sobór św. Józefa w Mohylewie, zbudowany na pamiątkę spotkania Katarzyny II z Józefem II, cerkiew św. Katarzyny w Połocku z fundacji Katarzyny II, cerkiew w Propojsku fundacji ks. Golicyna, przykład postawy tolerancyjnej: 3 cerkwie (w tym unicka) i kościół katolicki ufundowane w Czeczersku przez administratora na ziemiach zaboru, generała-gubernatora Zachariasza G. Czernyszewa. Wedle trafnej konstatacji, na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego doszło do spotkania dwóch wersji klasycyzmu – „magnacko-szlacheckiego” występującego na terenie przedrozbiorowym z „państwowym” – narzuconym przez Katarzynę II na terenach zajętych w rezultacie I rozbioru¹¹. Zajmowanie kolejnych ziem Wielkiego Księstwa podczas następnych zaborów stworzyło nową jakość także w sytuacji kulturowej tych terenów.

Fundatorzy do realizacji swych inicjatyw korzystali z licznej plejady architektów o różnej proweniencji i doświadczeniu. Działalność architektów: Jana Samuela Beckera i Wawrzyńca Gucewicza, Jana Krzysztofa Glaubitza, rodziny Fontanów, Marcina Knackfussa, Aleksandra Osikiewicza, Jakuba Kubickiego, Tomasza Russela, Giuseppe de Sacco i wielu innych, przyczyniła się do wytworzenia swoistego pejzażu kulturowego, łączącego wpływy kultury śródziemnomorskiej z elementami niemieckimi oraz dodatkiem tradycji rodzimej, dostosowując architekturę – nie tylko sakralną – do potrzeb „nieba i obyczaju” Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jak słusznie zostało zauważone w owym kulturowym tyglu dostrzec można „znamiona środkowoeuropejskiego regionu kulturowego”¹². Aktywność fundacyjna z XVIII w. miała istotny wkład w przebieg tego procesu.

¹¹ W. F. Morozow, *Kształtowanie się klasycyzmu w architekturze Białorusi pod koniec XVIII wieku*, [w:] *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, J. Lileyki [red.], Lublin 2000, s. 669–677. Zob. również: W. Boberski, *Architektura ziem I zaboru rosyjskiego*, [w:] *Kultura i polityka. Wpływ polityki rusyfikacyjnej na kulturę zachodnich rubieży Imperium Rosyjskiego (1772–1915)*, D. Konstantynowa i P. Paszkiewicz [red.], Warszawa 1994, s. 321–345.

¹² Interesujące uwagi na ten temat przedstawia J. Wrabec, *Na architekturę Kresów Wschodnich spojrzanie znad Odry czyli architektura barokowa dawnych ziem wschodnich Rzeczypospolitej w krajo-brazie kulturowym Europy Środkowej*, [w:] *Sztuka ziem...*, s. 99–106.

Piotr Stawiński

WYBRANE ASPEKTY KSZTAŁTOWANIA SIĘ I FUNKCJONOWANIA PRAWODAWSTWA W PURYTAŃSKICH KOLONIACH NOWEJ ANGLII

XVII-wieczna migracja angielskich osiedleńców do Nowego Świata jest wydarzeniem historycznym od stuleci intrygującym, inspirującym i wywołującym żywe polemiki przedstawicieli nauki, głównie historyków, ale – zwłaszcza ostatnio – także nauk społecznych, socjologów, religioznawców, psychologów czy teologów. Dotyczy to głównie kolonii purytańskich, których dziedzictwo przyjęto widzieć jako bardzo istotny komponent duchowego, kulturowego cywilizacyjnego oblicza współczesnej Ameryki. Oceny wypadają odmiennie, niekiedy skrajnie, nie tylko w różnych okresach dzielących nas od owych wydarzeń, ale także między współczesnymi sobie badaczami¹.

Tekst niniejszy nie rości sobie pretensji do zajęcia jakiegoś nowatorskiego stanowiska w tych sporach; nie ma także ambicji wyczerpania problemów zarysowanych w tytule. Jest raczej próbą spojrzenia na pewne aspekty życia zbiorowego purytanów amerykańskich w kontekście prawnym, z uwzględnieniem ich wyobrażeń religijnych, postrzegania świata i własnego w nim miejsca².

Purytanizm, ze względu na to, że właściwie na żadnym z etapów swojego rozwoju nie stanowił monolitu, z trudem poddaje się zdefiniowaniu w jednolitych kategoriach teologicznych czy organizacyjnych. Raczej widzieć go należy jako ruch, nurt w łonie angielskiego protestantyzmu, zaniepokojony jego za-

1 Przebieg debat nad purytanizmem w historiografii amerykańskiej można znaleźć m.in. w: *Puritanism in Seventeenth-Century Massachusetts*, D. D. Hall [ed.], New York 1968; W. M. Lamont, *Puritanism as History and Historiography: Some Further Thoughts*, „Past and Present” 1969, No. 44, s. 133–146.

2 Wyczerpujące potraktowanie problematyki wymagałoby oddzielnego przedstawienia różnych grup osiedleńczych – przede wszystkim osobnego omówienia separatystów z Plymouth (1620) i kongregacjonalistów z czasów Wielkiej Migracji (1630–1640), które chociaż należą do wspólnego nurtu purytańskiego, to wykazują istotne różnice – oraz uwzględnienia zmian zachodzących w czasie trwania kolonii. Ze względów objętościowych tutaj ograniczyłem się do omówienia bardziej ogólnych aspektów tematu; dla spójności tekstu włączyłem pewne fragmenty omówione przeze mnie wcześniej, w pracy: P. Stawiński, *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997.

trzymaniem się w pół drogi, dążący do wyobrażanej czystości i wzorca pierwszych gmin chrześcijańskich.

Presja reform obecna zarówno wśród ludzi sytuujących się poza strukturami Kościoła anglikańskiego, jak i wewnątrz nich, była więc w XVII-wiecznej świadomości jedynym i bardzo nieprecyzyjnym wyróżnikiem przynależności do purytanizmu. W Anglii miał on tak różnorodne oblicza, że niektórzy badacze skłonni są zaprzeczać użyteczności tego, pierwotnie obraźliwego, terminu uważając zjawisko „purytanizmu” za odkrycie późniejszej myśli religijno-historycznej³. Taki pogląd wydaje się zbyt daleko idący. W dziesięcioleciach poprzedzających wojnę domową w angielskim życiu religijno-społecznym i politycznym daje się zaobserwować pewien zespół opinii dotyczących chrześcijaństwa, potrzeby i charakteru reform kościelnych i obyczajów. Jest to zespół nie dający się z różnych powodów zamknąć w klasyfikacjach obejmujących tendencje prezbiteriańskie czy, później, separatystyczne, mający na początku szerszy charakter, a jednocześnie stopniowo ogniskujący się wokół zwolenników – nawet jeśli tylko deklaratywnych – reform „od wewnątrz”⁴.

Odnosnie do rzeczywistości amerykańskiej i dla potrzeb naszych analiz, wydaje się, że najtrafniej będzie nazwać purytanizm za Perrym Millerem: „punktem widzenia, filozofią życia, kodeksem wartości, które zostały przeniesione do Nowej Anglii przez pierwszych przesiedleńców z początku XVII wieku, i które poczynając od tego momentu były stałym elementem życia i myśli amerykańskiej”⁵. Ta filozofia życia dość jasno precyzowała całość ludzkiej egzystencji, definiowała miejsce człowieka w świecie, mówiła mu kim jest, co może osiągnąć i czego Bóg od niego oczekuje.

Do podstawowych elementów myśli purytańskiej możemy zaliczyć przekonanie:

- całkowitej zależności osobistego zbawienia od arbitralnej woli Boga, tj. jego łaski, na którą nie można zasłużyć;
- że *Biblia* jest niezastąpionym i koniecznym przewodnikiem w życiu; rolę Kościoła jest odzwierciedlanie nauk bożych zawartych w *Piśmie*;
- że społeczność ludzka jest wspólnotą – nie tylko zbiorem jednostek, ale czymś więcej⁶.

³ Por. J. W. Allen, *English Political Thought, 1603–1644*, London 1938. Na temat pogardliwego stosowania tej nazwy i kłopotów z jednoznacznym określeniem jej desygnatu, zob. Ch. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London 1964, s. 15–30.

⁴ Ch. Hill, *Society...*, s. 30.

⁵ *The Puritans. A Sourcebook of Their Writings*, vol. 1, P. Miller, T. Johnson [eds.], New York 1963, s. 1.

⁶ M. A. Noll, *Puritanism, Puritans*. Strona internetowa: <http://mb-soft.com/believe/txc/puritani.htm> stan z 20 września 2004.

Bez wątpienia kalwińskie były zapatrywania na naturę ludzką, przekonanie o jej permanentnie grzesznym stanie, będącym wynikiem upadku pierwszych Rodziców i – stąd – niezbędności Łaski. Z tym wiąże się pojęcie predestynacji. Idea, dla której najbardziej przekonującym argumentem były nie rozważania teologiczne (tym nigdy nie udało się osiągnąć w kwestii przeznaczenia poziomu zniewalającego do ich przyjęcia), ale doświadczenia dnia codziennego, losy ludzkie niemożliwe do wyjaśnienia inaczej, jak tylko arbitralnością bożej woli. „Idea predestynacji wydaje się surowa i nedorzeczna, gdy patrzymy na nią wyłącznie jako na element doktryny. Kiedy rozważamy ją jako opis doświadczenia ludzkiego, widzimy, że podobnie jak pozycja i bogactwo zależą od urodzenia lub okazji, a mądrość od zdolności umysłowych, tak i oświecenie duchowe od czegoś, co jest dane”⁷.

Małość ludzka i niemożność porzucenia grzesznego stanu była zjawiskiem zbyt często obserwowanym, by wzbudzać wątpliwości, co do konieczności wsparcia „z zewnątrz”, a różnorodność losów poszczególnych ludzi podtrzymywała myśl o bożych rozstrzygnięciach. Człowiek – głosili kaznodzieje – winien kierować się w życiu określonymi zasadami, ale nie może oczekiwać, że życie odwzajemni mu się przewidywalnością i przejrzystością reguł. W ten sposób wyznawca stawiany był w sytuacji paradoksalnej z racjonalnego punktu widzenia: mówiono mu, że jest w sposób beznadziejny pogrążony w grzechu i tylko łaska może go z tego wydobyć, a jednocześnie zobowiązano go do czynienia wszystkiego, co w jego mocy, dla zrealizowania ideału chrześcijańskiego. Próby pogodzenia sprzeczności podejmowali teologowie tej miary, co William Perkins czy Increase Mather⁸.

Stosunek purytanów do genewskiego reformatora (Kalwina) nie był wierнопoddający. Jego poglądy traktowano jako istotny głos jednego z „rozumnych i pobożnych” duchownych w dyskusji nad prawdami wiary, nie wahając się przed krytyką, gdy – jak sądzono – błędził. Wynikało to z przekonania, że żaden autorytet ludzki nie jest wart więcej od źródła bożego objawienia – *Biblii*, i nie zastąpi chrześcijaninowi bezpośredniego obcowania z natchnionym słowem bożym. „Gdy Słowo przemawia do ciebie, to choćby wszyscy ludzie i aniołowie byli przeciw, nic to; a jeśli Słowo cię potępi, to nieważne, kto cię weźmie w obronę”⁹.

⁷ P. Miller., *The New England Mind: The Seventeenth Century*, vol. 1, Boston 1961, s. 17.

⁸ W. Perkins, *A Declaration of the True Manner of Knowing Christ Crucified*, London 1611; I. Mather, *Awakening Truths Tending to Conversion*, Boston 1710 (fragment zatytułowany: *Predestination and Human Exertions* zawarty jest w antologii: *The Puritans. A Sourcebook...*, vol. I, s. 335–340).

⁹ P. Miller, *The New England...*, s. 20.

Postawę purytanów cechował autorytaryzm i legalizm w odniesieniu do prawa zawartego w *Piśmie* oraz literalizm w poglądach na Boga i powinności człowieka. Nie poszukiwali prawdy – wierzyli, że została ona już w całości objawiona, raz i na zawsze. Ludzka aktywność intelektualna była o tyle sensowna, o ile poruszała się w polu zakreślonym przez tę wiedzę i o ile mogła się do niej odwołać na potwierdzenie swojej prawdziwości. W tych ramach nie tylko dopuszczano, ale uważano za pożądaną i pożyteczną, działalność skierowaną na poznanie otaczającego świata – odczytywanie odwiecznego przesłania. Dlatego nie można im zarzucić ciasnoty umysłowej, ani antyintelektualizmu. Przeciwnie, byli otwarci na potrzeby nauki i wykształcenia, wrażliwi na zagadnienia logiki i metod dyskursu religijno-filozoficznego i przyrodniczego¹⁰. To też można poprzeć sąd, że purytańska odmiana kalwinizmu, szczególnie zaś nowoangielska gałąź, była mniej dogmatyczna i antyracjonalna niż jej genewski pierwowzór. Bardziej osadzona w humanistycznej tradycji angielskiej¹¹. Spotkać się można nawet ze stwierdzeniem, że „źródłem ideologii Nowej Anglii nie jest Kalwin, ale Anglia, czy dokładniej, Biblia, tak jak czytano ją w Anglii, nie w Genewie”¹².

Pamiętajmy wszakże, że to właśnie stosunek do *Biblii* stał się w Anglii poważnym przedmiotem kontrowersji z Kościołem episkopalnym. Oczywiście, wspólne było przekonanie o jej ostatecznym autorytecie dla każdego chrześcijanina, ale o ile „purytanie byli przekonani, że chrześcijanie powinni robić w życiu tylko to, co *Biblia* nakazuje, to anglikanie uważali, iż nie należy robić nic, czego *Pismo* zabrania”¹³. Ta, wydawałoby się, subtelna różnica odzwierciedlała jednak istotne odmienności w pojmowaniu powinności wiernego, w jego patrzeniu na świat. Ponieważ, jak pouczają dzieje religii, interpretacja biblijnych wzorców nierzadko wielce się różni, w dalszej kolejności kwestia ta przywiodła do poważnych rozbieżności także w łonie samego purytanizmu.

Anglikanie uważali za właściwą, uświęconą tradycją, sprawdzoną przez wieki funkcjonowania i niesprzeczną z zasadami biblijnymi, episkopalną strukturę Kościoła. Ich purytańscy adwersarze pokazywali, iż nie wystarczy, by struktury nie łamały żadnego z bożych zakazów, ale winny one podążać za pozytywnym wzorem bożych ustanowień, jakie realizowali pierwsi chrześcija-

¹⁰ P. Miller, *The New England...*, s. 20–21 i 94–96. Warto zauważyć, że jakkolwiek wśród emigrantów do Nowej Anglii przeważali farmerzy, handlowcy i rzemieślnicy, byli też jednak i liczni absolwenci uniwersytetów w Cambridge, Oxfordzie czy Dublinie. Samuel Eliot Morison podaje liczbę około 130 wychowanków tych szkół przed rokiem 1646 por. *The Oxford History of the American People*, New York 1965, s. 71. W 16 lat po przybyciu Pielgrzymów i 6 po rozpoczęciu Wielkiej Migracji ufundowany został Harvard College, by przygotowywać młodych ludzi do służby kaznodziejskiej; około 1647 roku w Massachusetts wprowadzono obowiązkowy system edukacyjny.

¹¹ Por. *The Puritans. A Sourcebook...*, s. 57.

¹² Ibidem.

¹³ M. A. Noll, *Puritanism...*

nie. Chociaż co do tego, jak w praktyce ma on wyglądać, w czasach im współczesnych, zgody nie było, to jednak wspólnym zdaje się przekonanie różnych nurtów purytańskich (prezbiteriańskiego, kongregacyjnego i in.), że wzorzec taki na pewno istnieje i nie jest nim struktura oparta na urzędzie biskupim¹⁴.

I wreszcie trzeci element, jakim było przekonanie, iż jest wolą Stwórcy, by ludzie żyli w solidarnej gromadzie, w której podporządkowywaliby się autorytetom, stojącym na straży ładu i moralności. To przekonanie odnajdujemy u przewodzącego Pielgrzymom z Plymouth gubernatora Williama Bradforda oraz – jeszcze wyraziściej – u wieloletniego gubernatora Bostonu, Johna Winthrop. Szczególnie w kazaniu wygłoszonym przez tego drugiego do kolonistów wypływających w 1630 roku do Ameryki, zatytułowanym *Wzór chrześcijańskiego miłosierdzia*¹⁵.

Dwoma źródłami prawodawstwa kolonii nowoangielskich były: *Biblia* i prawo angielskie (stanowione i zwyczajowe).

Już akty ogłaszane przez Edwarda I, czy Henryka VIII, a więc na długo przed interesującym nas tu okresem, określały rudymenarne kwestie związane z własnością ziemi. W sposób bardziej szczegółowy regulowały je potem karty kolonii, w których zazwyczaj odnaleźć możemy następujące elementy: zastrzeżenie, że do jej mieszkańców mają zastosowanie zwyczajowe prawa angielskie (co zostało zapoczątkowane w patencie nadanym Sir Humpreyowi Gilbertowi przez królową Elżbietę w roku 1578) oraz zobowiązanie, by ustanawiane przez władze kolonialne nowe prawa w sposób możliwie najdokładniejszy odtwarzały ich ojczysty pierwowzór, przy dopuszczeniu pewnej różnicy wynikającej z odmiennych warunków i okoliczności¹⁶. Tak było w przypadku drugiej karty Wirginii z roku 1609, patentu (karty) Plymouthczyków z 1620 oraz zorganizowanej na zasadzie towarzystwa akcyjnego Kompanii Zatoki Massachusetts z 1629. W tym ostatnim przypadku wyraźnie stwierdzano, że nie może ona ustanawiać praw sprzecznych z obowiązującymi w ojczyźnie¹⁷. Nie wydaje się jednak, by stwarzało to dla osiedleńców jakiś większy problem. Takie ograniczenie postrzegane było jako coś naturalnego i nie widać – przynajmniej na początku – wyraźnych tendencji do jego omijania. Podobnie jak za naturalne

14 Ibidem.

15 Por. *Of Plymouth Plantation 1620–1647 by William Bradford*, S. E. Morison [ed.], New York 1994; J. Winthrop, *A Model of Christian Charity*, [w:] *The Journal of John Winthrop 1630–1649*, R. S. Dunn, L. Yeandle [eds.], Cambridge, Mass. 1996, s. 1–11.

16 Z. Chafee Jr., *Colonial Courts and the Common Law*, „Proceedings of the Massachusetts Historical Society” 1952, vol. 68, s. 132–133.

17 „[...] orders, laws, statutes, and ordinances, directions, and instructions not contrarie to the lawes of this our realm of England [...]”, zob. *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and other Organic Laws of the State[s], Territories, and Colonies now or Heretofore forming the United States of America*, F. N. Thorpe [ed.], Washington 1909.

uważano rozwiązania odmienne od macierzystych, ale wynikające z religijnych przekonań emigrantów. „[...] rozwój prawa przez praktykę i zwyczaj nie jest pogwałceniem [karty kolonii – P.S.]; tak jak w kwestiach naszej kościelnej dyscypliny czy w sprawie małżeństwa: prawo mówiące, że zawarcie małżeństwa nie powinno być celebrowane przez duchownego jest niezgodne z prawem Anglii, ale gdy staje się zwyczajem, praktykowanym przez urzędników, to sprzeczność znika [...]”¹⁸.

Pod pojęciem prawa zwyczajowego (*the common law*) rozumiano „to prawo, według którego prowadzone są rozprawy w królewskich powszechnych sądach pokoju”¹⁹. Oznaczało ono zatem: właściwy Koronie system prawny, odmienny od prawa rzymskiego; tę jego część, która nie dotyczyła sądów specjalnych, np. kościelnych; i wreszcie zasady nieujęte w paragrafy ustaw legislacyjnych, a zatem tzw. „prawo niepisane”. Warto przy tym zauważyć, że dyskusja na temat stopnia adaptacji i zakresu obowiązywania praw angielskich po przesiedleniu do Ameryki, nie ma charakteru wyłącznie akademickiego i była prowadzona już po uzyskaniu przez kolonie niepodległości w bardzo konkretnych wymiarach decyzji sądowniczych. Zajmowane w nich stanowiska i sposoby argumentacji, przedstawione przez Zechariaha Chafee dają się sprowadzić do następujących:

- angielskie prawo zwyczajowe w sposób istotny kształtowało życie kolonii od czasu osiedlenia,
- koloniści w znacznym stopniu wprowadzali własne prawa przez długi czas po osiedleniu się w Ameryce,
- prawo kolonialne było angielskim prawem lokalnym (nie tym, które stosowano w sądach królewskich, ale wzorami rozstrzygnięć w hrabstwach)²⁰.

Pomijając bardziej szczegółową analizę prezentowanych stanowisk, można przyjąć, że elementy pierwszego i drugiego występowały obok siebie, wspólnie stanowiąc o specyfice regulacji życia społecznego i indywidualnego. Osoby wyprawiające się za ocean – czy to z powodu interesu, czy motywów religijnych – były poddanymi Korony angielskiej, których mentalność, doświadczenia życiowe i kultura, mimo wszystkich różnic, nie odbiegały zasadniczo od macierzystego wzorca. Kształtując w nowych okolicznościach zasady współży-

¹⁸ Zapis z listopada 1639. Odniesienia do Dziennika Johna Winthropa podają za cytowanym wydaniem: *The Journal...* Stosując się do opinii Marcina Lutra, dla którego małżeństwo nie było sakramentem, ale „rzeczą świecką i zewnętrzną, związaną z żoną i dziećmi, gospodarstwem, ogniskiem domowym, i innymi sprawami organizacyjnymi, w całości podległymi rozumowi”, purytanie traktowali je jako przedsięwzięcie urzędowe, nie religijne. W roku 1647 oficjalnie zakazali wygłaszania przy tej okazji kazań. Por. D. J. Boorstin, *Amerykanie. Fenomen demokracji*, Warszawa 1995, s. 74.

¹⁹ W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, vol. 1, Philadelphia 1766, s. 68.

²⁰ Z. Chafee Jr., *Colonial Courts...*

cia, w naturalny sposób sięgały do rozwiązań znanych i praktykowanych. W jakimś stopniu wymuszały to paragrafy kart i patentów kolonialnych, w pozostałym było naturalnym sposobem zachowania uwalniającym od potencjalnej anarchii. Opieranie się na precedensach, odwoływanie do tradycji, wymaga jej istnienia, nie da się jej zadekretować, a zatem osiedleńcy w nowym miejscu potrzebowali czasu na stopniowe ukształtowanie własnego modelu rozwiązywania spraw spornych. Nie ma wątpliwości, że wśród elit kolonialnych istniało przekonanie o konieczności wypracowania określonych modeli i wzorców zachowania oraz związanych z nimi precedensów sądowych, które stałyby się miejscowym prawem zwyczajowym. Wymuszały to na nich sytuacje nowe, nie mające swoich odpowiedników w rozstrzygnięciach w ojczyźnie.

Silne było także pragnienie oparcia się na zasadach bardziej klarownych i jednoznacznych, niż gwarantowane przez prawo zwyczajowe. Doświadczenia angielskie oraz nowe warunki kolonialne pokazywały, że działa ono bez zarzutu tylko w warunkach całkowitego braku nacisków na wymiar sprawiedliwości i zaufania do jego przedstawicieli. Ta tendencja do przedkładania rozwiązań legislacyjnych ograniczających arbitralność wyroków urzędniczych i motywy nimi kierujące zostały zilustrowane w sposób wyraźny w *Dzienniku* Johna Winthropa, pod datą 4 września 1639 roku: „Ludzie od dawna oczekiwali kodeksu praw, bo czuli się bardzo niepewnie, gdy tak wiele zależało od woli urzędników”.

Można się spotkać z opinią o słabym przygotowaniu prawniczym nowoangielskich legislatorów, niskiej kulturze w tej materii, co niekiedy dawało kontrowersyjne efekty. Bywało, że niezadowoleni ślali skargi do Starej Ojczyzny, jak to było w przypadku prawnika Thomasa Lechforda, który w latach 1638–1641 przebywał w Massachusetts i próbował czynnie uczestniczyć w przygotowaniu *Zbioru Swobód*. Został odsunięty od tej pracy ze względu na nieortodoksyjność swoich poglądów religijnych, ale chyba też z powodu konfliktów merytorycznych ze słabiej przygotowanymi prawniczo kolonialnymi notablami. Powrócił do Anglii w roku 1642, gdzie ogłosił drukiem dziełko zawierające „krótką prezentację obecnego rządu Nowej Anglii, kościelnego i świeckiego, w porównaniu ze starodawnym rządem Anglii”²¹. Zawarł w nim zastrzeżenia dotyczące niezgodności prawa kolonialnego z angielskim w szeregu kwestii. Jedną z nich była organizacja kościołów – chodziło o to, że zostać członkiem którejś z kongregacji (kościół) nie było wcale łatwo, a od członkostwa uzależnione były prawa wyborcze. Lechford krytykował też procedury procesowe, brak pełnej, pisemnej dokumentacji i niedopuszczanie adwokatów do reprezentowania stron w trakcie procesu.

²¹ Praca była zatytułowana „*Plain Dealing: or Newes from New-England*”. Por. D. J. Boorstin, *The Americans. The Colonial Experience*, New York 1958, s. 24–25.

Trzeba zauważyć, że ów krytycyzm odniósł w pewnym stopniu skutek, uwagi zostały uwzględnione w latach następnych. Już *Zbiór Swobód* wprowadził zasady dokumentacji pisemnej, choć w latach następnych, ze względu na niedostatek przygotowanych prawniczo urzędników, nie zawsze trzymano się tej zasady. Od roku 1648 można było być przed sądem reprezentowanym przez opłaconego adwokata. To ostatnie zostało wymuszone przez coraz bardziej komplikujące się i liczne kontrowersje handlowe, własnościowe itp.²² Elity kolonialne – w tym także gubernator John Winthrop, sam przecież wykształcony prawnik niechętnie odnosiły się do zawodowych adwokatów. Krytycyzm miał swoje źródło w postrzeganiu ich jako ludzi bez skrupułów, popychających innych do pieniactwa, stosujących, według opinii Johna Cottona, „kalambury, umysłowe wykrętaszy i kruczki prawne [...] używający języka jako oręża nieprawości”²³.

Równie poważnie władze Massachusetts odniosły się do zażaleń Roberta Childa i sześciu innych mieszkańców, skarżących się do Zgromadzenia Powszechnego na niezgodność praw kolonii z wzorcami angielskimi²⁴. Niezgodność ta miała też dotyczyć m.in. kryteriów członkostwa kościelnego i wynikających stąd praw obywatelskich. Autorzy protestu chcieli także poddania kolonii skuteczniejszemu nadzorowi angielskiego parlamentu. Generalnym uzasadnieniem tych twierdzeń była teza, że kolonia Massachusetts nie jest bytem suwerennym, tylko korporacją, i nie może gwałcić praw Anglików w niej zamieszkujących.

Był to bardzo poważny kryzys, który zaczął się na początku maja 1646 roku, akurat w czasie dorocznych wyborów, kiedy gubernatorem kolonii Massachusetts został kolejny raz, po dwóch latach piastowania funkcji zastępcy, John Winthrop. Spowodował on zasadniczą dyskusję władz świeckich i duchowych na temat statusu kolonii i jej relacji z macierzą. Dominował w niej pogląd – nie artykułowany wszakże *explicite* – że teoretycznie Massachusetts podlega pod każdym względem Anglii, ale w praktyce ma nieograniczoną suwerenność²⁵.

Formalnej odpowiedzi skarżący nie otrzymali. Zostało jednak upublicznione oświadczenie najwyższych władz (*Declaration of the General Court*), które

²² Ibidem, s. 26–27.

²³ J. Cotton, *An Exposition upon the Thirteenth Chapter of the Revelation*, London 1655; D. B. Rutman, *Winthrop's Boston. A Portrait of a Puritan Town, 1630–1649*, New York 1972, s. 234.

²⁴ Sygnatariusz nazwano „protestującymi” (*remonstrants*) od *Remonstrance and humble Petition*. Oprócz Childa byli to: Thomas Fowle, Samuel Maverick, Thomas Burton, John Smith, David Yale i John Dand. Child był lekarzem, pozostali kupcami. Żaden nie był członkiem kościoła, nie mieli więc praw obywatelskich (głosu).

²⁵ Debatę, a także jej konsekwencje w postaci osądzenia i ukarania grzywnami grupy Childa, obszernie relacjonuje Winthrop [w:] *The Journal...*, zapis z 4 listopada 1646.

krążyło w rękopisie i nie było nigdy wydane drukiem. Przedstawiało w dwóch równoległych kolumnach porównanie *Wielkiej Karty Swobód* i rozwiązań kolonialnych. Wraz z pokornym wyznaniem, że wszelkie niedostatki są wynikiem braku doświadczenia i krótkiego czasu, jaki upłynął od rozpoczęcia „bożego eksperymentu” na obcej ziemi.

W obu przywołanych wyżej przypadkach, Lechforda i grupy Childa, potwierdzona została – i mamy powody sądzić, iż nie tylko z powodów dyplomatycznych – wola pozostawania w zaleconej autorytetem królewskim zgodzie z prawodawstwem angielskim²⁶.

Jeśli regulacje na najwyższym szczeblu wzbudzały zastrzeżenia, można uwierzyć, że w pewnych konkretnych sprawach na niższych poziomach, niekiedy przypominały „dyletancką wersję angielskich instytucji prawnych”²⁷. Napisałem: można uwierzyć, bowiem badanie spraw sądowych pierwszych dekad życia kolonialnego utrudnione jest bardzo często np. przez wspomniane już niesporządzanie dokumentacji pisanej – wiele z nich przebiegało wyłącznie według ustnej procedury odnośnie do materiału dowodowego, wystąpień stron, wyroku i jego uzasadnienia. Niedoskonałości te były stopniowo usuwane.

Wydaje się wszakże, że opinie o rażącym nieprzygotowaniu prawniczym kolonistów i ich niskiej kulturze w tej materii są nieco przesadzone²⁸. Wśród opuszczających Anglię dla Ameryki był stosunkowo duży procent osób z wykształceniem akademickim, teologicznym czy prawniczym, niemało z nich – by przywołać tylko przykład Johna Winthropa – nie tylko należało do nich, ale i cieszyło się estymą w środowiskach prawniczych. Źródło tkwi raczej w okolicznościach zewnętrznych, w warunkach życia osiedleńców w pierwszych latach. Tworzyli oni stosunkowo małe wspólnoty, zagrożone w najbardziej podstawowych wymogach egzystencji, z konieczności spójne i nieanonimowe, gdzie do rozstrzygania były zazwyczaj elementarne kwestie współżycia międzyludzkiego, a nie wyrafinowane problematy prawne. Zachowane źródła archiwalne pokazują jednak, że procedury prawne, choć prostsze niż w ojczyźnie, miały jednak w miarę przyzwoity poziom formalny, a do tego – skupione na istocie sporu – pozbawione były występującego w Anglii, przerostu formy nad treścią.

Szczeble kolonialnej jurysdykcji przedstawiały się w następujący sposób:

Na szczycie stało Zgromadzenie Powszechnie, które, obok innych, miało także funkcje sądownicze, cywilne i kryminalne, stanowiące i odwoławczokontrolne, wypełniając w ten sposób zadania Sądu Najwyższego i tak też nazywane (*General Court*). W jego skład wchodził gubernator, wicegubernator,

²⁶ D. J. Boorstin, *The Americans...*, s. 22–23.

²⁷ *Ibidem*, s. 27.

²⁸ *The Puritans. A Sourcebook...*, s. 385; D. J. Boorstin, *The Americans...*, s. 26.

asystenci i deputowani. Kompetencje tego ciała, choć najwyższego ranga, były w zakresie kontrolnym i odwoławczym niedookreślone, co wywoływało w pewnych okresach kontrowersje. Rejestry pokazują, że w Sądzie Najwyższym rozpatrywano odwołania od decyzji niższych instancji, odsyłano tam sprawy do ponownego rozpatrzenia, m.in. w przypadkach ostrych rozbieżności między składem sędziowskim. Tutaj także decydowano o nadzwyczajnym złagodzeniu kary czy nawet jej anulowaniu²⁹.

Poniżej była Izba Asystentów (gubernator, jego zastępca oraz asystenci), działająca w pewnych okresach jako Wielki Sąd Kwartalny (*Great Quarter Court*), bowiem z taką częstotliwością odbywały się pierwotnie jej posiedzenia, później – dwa razy do roku. Tej izbie podlegały sprawy cywilne i kryminalne, szczególnie, gdy w grę wchodziło życie ludzkie, rozwody lub banicja. W kwestiach mniejszej rangi zachowywała funkcje apelacyjne, a ewolucja jej roli w ciągu dziesięcioleci zmierzała w kierunku uwolnienia jej od pomniejszych spraw.

Niższym szczeblem były Sądy Powiatowe (*County Courts*), wcześniej nazywane Niższymi Sądami Kwartalnymi (*Inferior Quarter Courts*, lub niekiedy: *Particural Courts*). To one rozstrzygały w terenie wszelkie sprawy cywilne, poniżej określonej wartości pieniężnej, i kryminalne, poza nazwanymi wyżej, podlegającymi Izbie Asystentów. W gestii pięciu osób wchodzących w ich skład, z których trzy stanowiły kworum, leżały także określone decyzje administracyjne na danym terenie, związane z lokalizacją obiektów publicznych takich, jak domy modlitwy, areszty, drogi gromadzkie, pewne sprawy podatkowe oraz przeciwdziałanie herezjom w ich początkowym stadium.

Pomniejsze sprawy w małych osiedlach, szczególnie w rejonach nadgranicznych czy wysuniętych (*frontier*) załatwiali lokalni urzędnicy, spełniający rolę sędziów pokoju, specjalnie powołani do tego komisarze lub inne osoby otrzymujące taką delegację.

Często wyrażane są zdania o wynikających z motywacji religijnych, szukaniu przez purytańskich legislatorów inspiracji i wzorca w *Biblii* raczej, niż w ludzkim prawie stanowionym. To częściowa prawda. Pamiętajmy, że koloniści byli ludźmi ukształtowanymi przez wielowiekową tradycję angielską, ale też przez idee nie tak dawnej reformacji religijnej, które przejęli w wersji dość radykalnej. Oczywiście, *Pismo św.* stanowiło dla nich wzorzec, jednak w interesujących nas tu kwestiach wyraźne naśladownictwo odnaleźć możemy właściwie tylko w sprawach o znaczeniu zasadniczym – kryminalnych prze-

²⁹ *Colonial Justice in Western Massachusetts (1639–1702): The Pyncheon Court Record, An Original Judges' Diary of the Administration of Justice in the Springfield Courts in the Massachusetts Bay Colony*, J. H. Smith [ed.], Cambridge, Mass. 1961, s. 66–67; L. M. Friedman, *A History of American Law*, New York 1974, s. 30 i nn.

stępstwach najwyższej rangi. W innych, nie mających tam własnego odpowiednika, przyjmowano znane sobie wzorce angielskie³⁰. Tak na przykład, przywoływany już przez nas, opracowany przez Nathaniela Warda i przyjęty nad Zatoką Massachusetts w roku 1641, *Zbiór Swobód* (*Body of Liberties*) oparty był w zakresie prawa karnego na *Pięcioksięgu*. Siedem lat później został on poszerzony i jako *Księga Praw i Swobód* (*The Book of the General Lawes and Libertyes*) obowiązywał – poza Rhode Island – na terenie całej Nowej Anglii³¹.

Faktem jest określona doza nieprecyzyjności kolonialnego aparatu sądowego, co do właściwości przedmiotowej poszczególnych szczebli jurysdykcji oraz rozróżnienia kompetencyjnego między strukturami urzędniczo-administracyjnymi a kościelnymi. Filozofia odpowiedzialności karnej w ramach owego systemu prawnego była, jak to przedstawił Moses Coit Tyler, w większym stopniu produktem teologicznym niż z zakresu jurysprudencki. „Kary wymierzano zgodnie z moralną i kościelną oceną przestępstwa, a nie jego szkodliwością dla społeczności. Sędziowie stawali przed winowajcą nie tylko jako urzędnicy chroniący innych przed popadnięciem w ten sam stan, ale jako wyraziciele bożego gniewu, dający łajdakowi na tym świecie przedsmak mąk piekielnych”³². Karą za morderstwo, porwanie³³, piractwo i uprawianie czarowstwo była śmierć przez powieszenie, podobnie jak za bluźnierstwo, przeklinanie rodziców przez potomstwo powyżej 16 lat³⁴ i synowską krnąbrność³⁵. *Historia kolonii w Zatoce Massachusetts* Thomasa Hutchinsona, czy *Dziennik* Johna Winthrop, dają liczne przykłady srogich kar za łamanie szabatu, zaniedbywanie praktyk religijnych, nieprzykładne i gorszące zachowanie.

³⁰ Możemy za Chafee’em przytoczyć przykład sprawy sądowej w Bostonie, z roku 1679, dotyczącej praw spadkowych do ziemi. Jedna ze stron argumentowała na rzecz przyznania ziemi krewnym po ojcu, powołując się na biblijny wzór *Księgi Liczb*, a jednak w wyroku odrzucono tę argumentację, motywując, że opisany przykład nie odnosi się do współczesnej rzeczywistości, por. *Colonial Courts...*, s. 139.

³¹ V. L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna 1620–1800*, Warszawa 1968, s. 67; *Colonial Justice...*, s. 65 i nn.

³² M. C. Tyler, *A History of American Literature 1607–1765*, New York 1949, s. 92.

³³ „Kto porwie człowieka, to czy go sprzedał, czy też znalazł go jeszcze w jego rękę, poniesie śmierć” (Wj 21,16). Cyt. biblijne podają za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1982.

³⁴ „Kto złorzeczy ojcu swemu albo matce swojej, poniesie śmierć” (Wj 21,17).

³⁵ „Jeżeli ktoś ma syna upartego i krnąbrnego, który nie słucha ani głosu swego ojca, ani głosu swojej matki [...] Wtedy wszyscy mężowie tego miasta ukamienują go i poniesie śmierć” (Pwt 21,18–21).

Za podpalenie i otrucie groziła śmierć na stosie. Przewinienia mniejszej rangi karano tak, jak w ojczyźnie – batożeniem, piętnowaniem, obcinaniem uszu³⁶.

Trudno jednak w pełni zgodzić się ze sformułowaniem Tylera odrywającym moralną i kościelną ocenę przestępstwa od jego społecznej szkodliwości. Bowiem właśnie łamanie praw bożych było w oczach purytanów nie tylko zbrodnią wobec Stwórcy, ale i wobec wspólnoty „świętych”, realizujących jego plan. Te dwa porządki, będąc integralną całością, nie mogą być przeciwstawiane.

Kwestie wpływu Kościoła (kościółów) na struktury władzy świeckiej często przedstawiane są w literaturze przedmiotu w sposób przerysowany, by dobrze ilustrować tezę o teokratycznym ustroju kolonii. Faktem jest istotna rola przywódców religijnych w kształtowaniu postaw moralnych, tworzeniu prawa i decyzjach organizacyjnych, dotyczących bieżących spraw życia społeczności Nowego Świata, zwłaszcza w pierwszych latach zasiedlania. Jednak linia podziału kompetencji władz świeckich i duchownych, nawet jeśli nie zawsze bardzo wyrazista, była wszakże uświadamiana i zauważalna.

Po pierwsze, jurysdykcja kościelna rozciągała się tylko na jego członków. Możemy, za Darrettem B. Rutmanem, przywołać szereg tego przykładów: niejaki Robert Keyne został upomniany za zawyżanie cen, a winny tego samego John Coggan nie; Richarda Waite'a ekskomunikowano za pijaństwo, a jego kumpla od kielicha, Lesly Guntona nie, bo nie był członkiem Kościoła; „rozpustne igraszki” Henry Dawsona z Anną Hudson przywiodły do jego wykluczenia, choć jej kara nie spotkała z tych samych powodów, co Guntona. Przykładem stanowczości, z jaką duchowni tępiли występki, oraz bardzo formalnego traktowania członkostwa kościelnego, jest wezwanie w 1645 roku Williama Letherlanda z wygnania, na które trafił za herezję jako zwolennik Anny Hutchinson, by złożył wyjaśnienia w sprawie oskarżenia go o cudzołóstwo ze służącą. Dopiero, gdy odmówił stawienia się w Bostonie na przesłuchanie, tamtejszy Pierwszy Kościół wykluczył go ze swojego grona³⁷.

Obejmowanie swoim autorytetem prawnym tylko członków danego kościoła było zjawiskiem, którego znaczenie zmieniało się w ciągu dziesięcioleci wpływających od migracji³⁸. W pierwszych latach osiedlenia związek struktur duchownych i świeckich był bliższy, potem słabł. Zewnętrzny przejawem

³⁶ *The Puritans...*, s. 386.

³⁷ D. B. Rutman, *Winthrop's Boston...*, s. 155.

³⁸ Pierwotną intencją duchownych w osadach kolonii, zarysowaną w projekcie praw przygotowanym przez Johna Cottona w połowie lat 30., było istnienie w każdej z nich jednego kościoła. W praktyce okazało się to niemożliwe, wobec rozrastania się liczebnego i przestrzennego, zob. D. B. Rutman, *Winthrop's Boston...*, s. 260; *John Cotton on the Churches of New England*, L. Ziff [ed.], Cambridge, Mass. 1968.

rozdziału w Bostonie było wybudowanie ratusza, gdzie przenieśli się władze świeckie, dotąd – powszechnym wzorem – korzystające ze wspólnego budynku użyteczności gminnej (*meetinghouse*). Stało się to na początku lat 50. XVII wieku. Najpierw, spory procent wśród nie-członków kościoła stanowiły osoby ekskomunikowane z niego, a zatem napiętnowane za niemoralność lub herezję. Później – mimo zabiegów w rodzaju *half-way covenant*³⁹ – rosła liczba zarówno osób nie poczuwających się do związków z jakąkolwiek z miejscowych struktur eklezjalnych, jak i tych, co nie doświadczyli nawrócenia, będącego warunkiem członkostwa. W przypadku wykluczenia z grona kościoła, mamy do czynienia z wyrazistym sygnałem dla całej społeczności, swego rodzaju „atestem niemoralności”.

Dziennik gubernatora Johna Winthropa zawiera opisy sporów między władzami kolonialnymi a kościelnymi na tle kompetencji obu. Sam Winthrop stał na stanowisku niemieszania się tych drugich w sprawy administracyjne, ale uważał za zupełnie normalne zwracanie się do duchownych, by użyli swojego wpływu i znaczenia w kwestiach obyczajowych. Teologowie i pastory stanowili grupę nacisku, co wynikało z ich autorytetu w kwestiach wiary i moralności, oraz wysokiego przeciętnego poziomu intelektualnego i moralnego, jaki reprezentowali.

Wbrew nierzadkim opiniom, praktyczne stosowanie prawa nie odbiegało w jakiś szczególny sposób w koloniach purytańskich od rozwiązań znanych z innych regionów, głównie ojczyznej Anglii. Zwłaszcza, gdy z najpierw małymi i zintegrowanymi społecznościami kolonistów porównywać będziemy nie ośrodki wielkomiejskie (np. Londyn), tylko angielską prowincję. Zanim powtórzy się zdania o nieznośnej, despotycznej kontroli purytańskiej gromady (i jej duchownych) nad jednostką⁴⁰, warto uświadomić sobie, że na XVII-wiecznej angielskiej wsi na straży moralności, obyczajów i prawa stali wspólnie kościelny kustosz i konstabl; że mężowie byli odpowiedzialni za prowadzenie się swoich żon i dzieci, że społeczność wspólnie czuwała, aby nikt nie przegrał majątku w karty lub się nie zatracił w rozpuście, by hałaśliwe zabawy nie za-

³⁹ „Pół-przymierze” (*Half-way covenant*) – wprowadzana od roku 1662 forma członkostwa kościelnego obejmująca dzieci nawróconych rodziców, które nie doświadczyły jeszcze tego stanu (nawrócenie we wspólnotach purytańskich miało sformalizowany charakter, wymagający zewnętrznego potwierdzenia).

⁴⁰ Przykładem takiego, tyleż uproszczonego, co niesprawiedliwego opisu, mogą być słowa: „religijno-obyczajowa tyrania zrodziła nieuchronne donosicielstwo, manię prześladowczą, zbiorowe historie, zapanował klimat nieznośnej obłudy, świętoszkostwa, skrajnego komformizmu” zob. H. Katz, *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Wrocław 1971, s. 49.

kłócały nocnego odpoczynku po godzinie dziewiątej wieczorem czy by w inny sposób nie szkodzono wspólnocie⁴¹.

Można zatem stwierdzić, że lata 30. w kolonii Massachusetts (w Plymouth ten proces przebiegał nieco inaczej) to czas formowania się struktur sądowniczych, coraz lepszego dostosowywania ich do lokalnych uwarunkowań i bardziej komplikującego się kształtu społecznych i gospodarczych powiązań. Następne dziesięciolecie wymagało w znacznie większym stopniu zwrócenia uwagi na przedmiotową i terytorialną właściwość określonych szczebli sądowniczych oraz ujednoczenie procedur. To, co na początku przybierało postać konglomeratu odwołującego się do tradycji jurysdykcji angielskiej, nakazów i zakazów biblijnych oraz zdrowego rozsądku, stopniowo nabierało cech prawa skodyfikowanego, ujętego w statuty i ogłoszonego drukiem.

⁴¹ D. B. Rutman, *Winthrop's Boston...*, s. 239.

Halina Parafianowicz

MORMONI: „AMERYKAŃSKA CIEKAWOSTKA RELIGIJNA” I JEJ ECHA POLSKIE POD KONIEC XIX I NA POCZĄTKU XX WIEKU

Od początku XIX wieku w Stanach Zjednoczonych, zwłaszcza w stanach północnych, nastąpiła kolejna fala ożywionych dyskusji religijnych, co w późniejszej historiografii określone zostało jako tzw. drugie przebudzenie. Nowe rzesze imigrantów z Europy, zróżnicowanych narodowościowo i religijnie, wносиły dodatkowy ferment i podgrzewały religijność, a nierzadko i fanatyzm, rozmaitych sekt, wśród których co i rusz pojawiali się nowi prorocy i kaznodzieje. Ruchy ewangeliczne i rozliczne sekty mesjanistyczne rozwijały żarliwość religijną Amerykanów, zapowiadając niejednokrotnie koniec świata i bliskie przyjście Chrystusa.

Założycielem nowej grupy religijnej mormonów w łonie protestantyzmu amerykańskiego był późniejszy „prorok z Palmyry” Joseph Smith. Jego rodzina miała bliski kontakt z metodystami i prezbiterianami, co stanowiło poważny dylemat przy wyborze orientacji religijnej młodzieńca. Głęboka religijność i poszukiwanie własnej drogi do Boga miały ścisły związek z kolejnymi objawieniami Smitha. Już jako piętnastolatek miał pierwsze widzenie, a potem kolejne, które pozwoliły mu „dotrzeć do prawdy” i „odnowić prawdziwy, pierwotny Kościół chrześcijański”. W czasie kolejnego objawienia w 1823 roku ukazał mu się anioł Moroni, który wskazał, gdzie zakopana była tajemnicza księga o „prawdziwej historii ludu bożego Ameryki” od najdawniejszych czasów, zapisana na złotych płytkach w równie tajemniczym języku. Dopiero w kilka lat później, 21 września 1827 roku Smith wydobyl te niezwykle płytki na górze Cumorah, w stanie nowojorskim, a wraz z nimi cudowne kryształki (Urim i Tummim), które umożliwiły odczytanie i zrozumienie niezwykłego języka i tekstu. Jego tłumaczenie, jako *Księga Mormona*, ukazało się w marcu 1830 roku, a Smith wraz z garstką swoich wyznawców przystąpił do tworzenia nowego wyznania. Ustanowił odpowiednie urzędy i ceremonie, dając w ten sposób początek nowemu Kościołowi mormońskiemu, który powstał 6 kwietnia 1830 roku (pełna nazwa – the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints – Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich). Jego założyciel Jose-

ph Smith, uznany za proroka, miał „odnowić starożytne kapłaństwo hebrajskie”⁴².

Historia Josepha Smitha i założonego przezeń Kościoła mormonów, ich prześladowania i kolejne etapy przemieszczania się na Zachód, znalazły odzwierciedlenie w licznych pracach. Również osadnictwo mormońskie w okolicy Salt Lake City, gdzie przybyli we wrześniu 1847 roku, i późniejsze ich losy, a zwłaszcza starania i walka o stworzenie własnego mormońskiego stanu, zostały dosyć gruntownie opracowane w światowej literaturze przedmiotu⁴³. Naturalnie to głównie badacze amerykańscy podejmowali, i wciąż podejmują, problematykę związaną z historią mormonów, ich udziałem i rolą w kolonizacji Zachodu, a także biografiami ich przywódców⁴⁴. Historia narodzin mormonizmu i kolejnych spotkań Josepha Smitha z Bogiem oraz życiorys jego i innych przywódców ma także swoje opracowania w języku polskim⁴⁵.

Ameryka od początku interesowała i przyciągała cudzoziemców, szukających w niej swobody i wolności, łączących z nią nadzieje na lepszą przyszłość, a także ciekawych i żądnych przygód przybyszów. Warto też pamiętać, że Stany Zjednoczone od drugiej połowy XIX wieku stały się obiektem marzeń milionów ludzi na całym świecie, zwłaszcza biednej ludności wiejskiej, w tym także wielu Polaków, którzy podążali do tego odległego i nieznanego kraju,

⁴² W. Stegner, *The Gathering of Zion. The Story of the Mormon Trail*, New York – Toronto 1964, s. x–xi.

⁴³ Warto odnotować choćby prace: L. Arrington, *The Mormon Experience: a history of the Latter-day Saints*, Ubrana 1992; D. Bitton, L. Arrington, *Mormons and their historians*, Salt Lake City 1988; *Mormon sisters: women in early Utah*, C. Bushman [ed.], Logan 1997; B. Ferris, *Utah and the Mormons. The history, government, doctrines, customs, and prospects of the Latter-day Saints*, New York 1971; F. Holm, *The Mormon Churches*, Kansas City, 1970; *Mormon and Mormonism: an introduction to an American world religion*, E. Eliason [ed.], Urbana 2001, s. 350; W. Turner, *The Mormon establishment*, Boston 1966; R. Van Wagoner, *Mormon polygamy: a history*, Salt Lake City 1986; R. Walker, *Mormon history*, Urbana 2001; W. Whalen, *The Latter-day Saints in the modern day world; an account of contemporary Mormonism*, New York 1964; D. Williams, *Complete idiot's guide to understanding Mormonism*, Indianapolis 2003; Ch. Wood, *The Mormon conspiracy: a review of present day and historical conspiracies to Mormonize America and the world*, Black Forest Press 2001.

⁴⁴ Świadczy też o tym choćby 825-stronicowy wykaz bibliografii na temat mormonów, obejmujący pierwsze stulecie ich istnienia (*A Mormon bibliography, 1830–1930: books, pamphlets, periodicals, and broadsides relating to the first century of Mormonism*, Ch. Flake [ed.], Salt Lake City 1978) oraz 357-stronicowa bibliografia dotycząca źródeł rządowych amerykańskich na ten temat (*Mormons and Mormonism in U.S. government documents: a bibliography*, S. L. Fales and C. J. Flake [eds.], Salt Lake City 1989).

⁴⁵ A. Wójtowicz, *Bóg Mormonów*, Kraków 2003; A. Leśniak, *Mormoni – amerykański wynalazek religijny*, Tychy 2001. W języku polskim jest też *Księga Mormona. Drugie Świadcstwo o Jezusie Chrystusie*, Salt Lake City 1990 oraz oficjalna publikacja ich Kościoła (*Przywrócona prawda. Krótka historia Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich*, b.m.w. 1999), a także inne opracowania.

stwarzającego im szansę na lepsze życie. Był to okres dużego zainteresowania i fascynacji Ameryką, która po wojnie secesyjnej przechodziła przyśpieszony okres industrializacji, a zarazem kolonizacji Zachodu, wojen z Indianami oraz budowy bogatego i potężnego państwa od Oceanu Atlantyckiego do Pacyfiku. Dla milionów Europejczyków, w tym też rzeszy Polaków, Stany Zjednoczone stały się nową ojczyzną, a dla wielu innych były nadal obiektem marzeń i swoistą ziemią obiecaną.

Prace podróżnicze, wspomnienia z pobytów na „gościnnej ziemi Waszyngtona” i rozmaite felietony ukazujące się w II połowie XIX wieku cieszyły się dużym zainteresowaniem czytelników polskich. Książki Jakuba Gordona, Sygurda Wiśniowskiego, Rogera Łubieńskiego, Kaliksta Wolskiego, Emila Habdank Dunikowskiego, a przede wszystkim Henryka Sienkiewicza przybliżały i popularyzowały (czasem wręcz mitologizowały) odległą i fascynującą zamorską republikę.

Kolejni polscy podróżnicy i reportażyści pisali o swoich wrażeniach i doświadczeniach z pobytu w Stanach Zjednoczonych, sporo uwagi poświęcając podróżom po tym rozległym kraju, niesamowicie różnorodnym, co samo w sobie było zawsze ciekawym wątkiem dla czytelników. Autorzy tych prac odnotowywali czasami spotkania z rodakami amerykańskimi i tropili ślady polskie w Ameryce, a nierzadko opisywali przede wszystkim osobliwości i rozmaite ciekawostki amerykańskie, zaliczając do nich m.in. kościoły i sekty religijne. Były to zazwyczaj bardzo ogólnikowe informacje, pełne uproszczeń, a nieraz i bardzo dalekie od realiów, tym niemniej intrygujące nie tylko osoby o tym piszące, ale i potencjalnych czytelników.

W niniejszym tekście spróbuję przedstawić komentarze i uwagi na temat mormonów, odwiedzających Stany Zjednoczone podróżników, którzy publikowali je w prasie polskiej i reportażach ze swoich wędrówek. Jednym z pierwszych polskich autorów, który o tym pisał był Jakub Gordon (właśc. Maksymilian Jatowt). Pozostawił on znakomite świadectwo swoich podróży po Ameryce w połowie XIX wieku, które opublikował po powrocie do Europy⁴⁶. Podróżnik zafascynowany był Ameryką, choć w wielu sprawach zachował umiar, dystans, a nawet krytycyzm. Sporo uwagi poświęcił różnym sektom i religiom, w tym również mormonom, których wielożeństwo uznał za „wielce użyteczne dla domu z powodu rozdziału pracy pomiędzy małżonki”. Pisał, że była to najgłośniejsza i jedna z najoryginalniejszych sekt, posiadająca silną organizację i wykazująca ogromny wzrost liczebny. Wspomniął o proroku Smithcie, jego wyznawcach i kolejnych etapach ich osadnictwa. Dodał, że na temat tajemniczych

⁴⁶ J. Gordon, *Przechadzki po Ameryce*, Berlin 1866 oraz *Podróż do Nowego Orleanu*, Lipsk 1867. W nowej edycji ukazały się one w książce pod jego prawdziwym nazwiskiem: M. Jatowt, *Wytłumaczę Wam skąd się wzięła Ameryka*, Warszawa 1989.

mormonów, ich praktyk i sekretnych rytuałów krążyło wiele rozmaitych przesądów oraz pogłosek ich oczerniających. Reportażysta powtórzył pytanie zadawane przez wielu Amerykanów, czy Smith „ze swoimi tablicami był szalbiarzem, czy też chorym na umyśle?” Zastrzegł, że sam miał kłopot z tym problemem i – jak pisał – „być może wszystko to włożę między bajki”. Na koniec wyraził zdziwienie, że ta sekta pojawiła się i funkcjonowała „w obecnym czasie, w kraju chrześcijańskim, a nade wszystko w Ameryce”. Jeszcze większe zdziwienie podróżnika budziło to, że „mogły się przyjąć mniemane tablice i okulary Smithowe, i zrobić tam rewolucję”. Autor kategorycznie też stwierdził, że „nie przynosi to zaszczytu Stanom Zjednoczonym i całej ludzkości”⁴⁷.

Warto dodać, że cudzoziemcy odwiedzający Stany Zjednoczone czuli się wręcz zobligowani, by potem poinformować rodaków o odwiedzinach w Salt Lake City i swoich spotkaniach z mormonami. Szczególnie interesująca jest praca Anglika, W. G. Marshalla, który po 9-miesięcznym tam pobycie w 1878–79 kilka obszernych rozdziałów poświęcił w niej mormonom⁴⁸. Cały rozdział VII poświęcony jest Smithowi, jego objawieniom, „Księdze Mormona” i tworzeniu pierwszych struktur nowego kościoła, a kolejne dwa szczegółowo zajmują się tworzeniem „Królestwa Boga”, czy też „Syjonu”, w górzystej krainie Utah. Oczywiście, wiele tu informacji o etapach budowy i rozbudowy Salt Lake City, sanktuarium, budynków użyteczności publicznej, także domów mieszkalnych dostojników religijnych oraz rozlicznych przedsięwzięć, jak to autor określił, merkantylnych. Sporo uwagi poświęcił Brytyjczyk sprawom poligamii, która tak wszystkich intrygowała i wywoływała ostre kontrowersje i konflikty, także z rządem Stanów Zjednoczonych⁴⁹. Niewątpliwym walorem książki są liczne ilustracje i zdjęcia, które przybliżają czytelnikom niezwykle i interesujące miejsca odwiedzane przez autora, w tym także związane z mormonizmem. Na jednej ze stron zamieścił on swoisty panteon ówczesnych mormonów – zdjęcia prezydenta Johna Taylora i 12 „apostołów”, czy też „quorum dwunastu”, jak to określił⁵⁰. Autor zadał sobie wiele trudu, by przedstawić w miarę pełny obraz mormonizmu, który przez podróżników zazwyczaj traktowany był jako „ciekawostka religijna”. Krytycznie pisał o „skandalicznych praktykach” i „dziwnej obrzędowości” mormonów, które po półwieczu, jak się okazało wbrew pierwotnym prognozom, zyskiwały im coraz więcej zwolenników, także w Anglii. Z niepokojem wzmiankował o tym, zapytując na koniec, czy znajdzie się ktoś, kto powstrzyma „rozwijające się siły zła”?

⁴⁷ M. Jatowt, *Wytłumaczę...*, s. 47.

⁴⁸ W. G. Marshall, *Through America; or, nine months in the United States*, London 1881.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 146–213.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 160.

Amerykański mormonizm od początku intrygował Anglików, którzy – obok Skandynawów i Niemców – stali się obiektem szczególnie żywego zainteresowania i oddziaływania misjonarzy mormońskich, odnoszących na tym polu niemałe sukcesy. W Wielkiej Brytanii od połowy XIX wieku były ośrodki kultu, drukarnie, miejsca sprzedaży literatury misyjnej mormońskiej, a przede wszystkim przybywali z niej kolejni wyznawcy do Ameryki. O wydawanych tam książkach wzmiankowano nieraz również w pismach polskich, m.in. w „Bluszczu”⁵¹.

Jak pisał „Bluszcz”: „Samo istnienie sekty Mormonów na terytorium Stanów Zjednoczonych jest publicznym zgorszeniem w oczach purytańskich Amerykanów. Mniej im nawet idzie o herezye religijne, niż o krzyczące nadużycia i ciągłą groźbę dla zasad towarzyskiego porządku, jaką jest niewątpliwie Mormonizm. Dziki absolutyzm krzewiący się na ziemi najbardziej wolnej, wielożeństwo poniżające kobietę pod oczyma narodu, gdzie jest tak wysoko szanowaną, sądy trybunałów, równających się jaskiniom rozbójników: czyż to wszystko razem wzięte nie musiało zbudzić słusznych obaw w rządzie, który prowadził czteroletnią wojnę domową w celu zniesienia niewolnictwa?”⁵². Dalej autor krytycznie pisał o praktykach mormońskich i ich działalności misyjnej, zwłaszcza w Anglii. „Najwyższym celem „świętych” jest życie szczęśliwe i z ich to Syonu zabłyśnie jutrzeńka nowej ery. Te obietnice zawracają głowy wielu ludziom, którzy rzucają rodzinną ziemię i bez wahania odpływają do Obiecanej ziemi, szczęśliwości wszelakiej”⁵³.

Autor z oburzeniem pisał o tyrańskiej teokracji i rozmaitych nadużyciach mormońskich przywódców, na czele z Birghamem Youngiem, „falszerzem objawionej religii”, „zbrodniarzem”, „posiadaczem szesnastu żyjących żon”, któremu wytoczono z tego powodu proces. Jak prognozował, „złoty wiek mormonizmu minął bezpowrotnie [...] a mormoni roztopią się i znikną, jak szczęściem roztapiają się i niktą wszystkie szaleństwa ludzkie”⁵⁴.

Bardzo interesujący cykl artykułów o Utah i mormonach zamieścił „Wędrowiec” w kilku numerach z sierpnia i września 1874 roku. Autor, jadąc koleją żelazną do Kalifornii, odwiedził Salt Lake City próbując wyobrazić, jak przed kilkudziesięciu laty w te strony „ciągnął lud świętych, który sam nazwał siebie »Świętymi sądu ostatecznego«. Z nadzieją i ufnością – jak pisał – liczyli

⁵¹ Na podstawie pracy W. F. Rae, *Westward by rail, a journey to San Francisco and back and visit to the Mormons* wydanej w roku 1871 „Bluszcz” opublikował dwa artykuły „Przesilenie mormonizmu” 22 marca w nr 14 i 29 marca 1872 w nr 15. W tym miejscu chciałam podziękować Pani Annie Stockiej za ich udostępnienie.

⁵² „Bluszcz” 22 marca 1872, nr 14, s. 109.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ „Bluszcz” 29 marca 1872, nr 15, s. 116.

oni na wybawienie, oczekując szczęścia po tamtej stronie pustyni. Bo dla człowieka królestwem niebieskiem nie tylko jest to, czego pragnie, ale i to, w co wierzy, chociażby wiara ta miała być mrzonką, szaleństwem”⁵⁵.

Autor pisał, że mormoni – nawiązując do Biblii – utworzyli terytorium „Deseret”, kraj pszczoł, przekształcając „okolicę w nowy Chanaan. Znalazłszy dziką, jałową pustynię, stworzyli z niej, w ciągu dwóch dziesiątków lat ogród nie ustępujący temu, w jakim nad Jordanem zamieszkiwał ich prototyp, lud starego zakonu. Cóż za wspaniałość! I pomyśleć, że wszystkiego tego dokonała wola jednego człowieka i ręce tysięcy pracowników!”⁵⁶. Z uznaniem podróżnik pisał o systemie irygacyjnym, który zaowocował wspaniałymi plonami zbóż i owoców w Utah. Podziwiał też stworzone tam miasta i wsie oraz wspaniałe budowle, m.in. świątynie i teatr, oraz słynne już wtedy organy z ich kościoła w Salt Lake City.

Sporo uwag poczynił też na temat B. Younga, o którym słyszał sprzeczne sądy – jako wielkim umyśle oraz szanowanym ojcu, mężu (22 żon, jak podał) i władcy, a także zniechęconym i potępianym szaleńcu religijnym, despocie, sprośnym lubieżniku i buntowniku przeciwko legalnej władzy⁵⁷.

Cały dłuższy fragment poświęcony został kobietom i „poniżającej instytucji wielożeństwa”. Jak pisał autor: „poligamia w oczach Świętego jest intytucją czysto religijną” i „jak to ma miejsce we wszystkich sektach fanatycznych, kobiety nie ustępują mężczyznom w ferworze religijnym, choć właśnie są one ofiarami tej wiary”. Kobiety „bez oporu tedy, bez szemrania, biorą to jarzmo na siebie – a przynajmniej faktem jest, że przed dwoma laty z liczby wszystkich mormonek dzielących prawo łoża z drugą i trzecią kobietą, pomimo zapewnionej opieki i wezwania rządu Stanów Zjednoczonych, znalazły się zaledwie dwie czy trzy, które wystąpiły jako oskarżycielki przeciwko swoim w wielożeństwie żyjącym mężom. A nawet i te cofnęły, zdaje się, następnie swoją skargę”⁵⁸.

Sporo uwag poświęcił też autor prorokowi mormońskiemu – Smithowi i tworzeniu przez niego założeń doktrynalnych nowego Kościoła, a potem wędrówki wyznawców na Zachód i ich osadnictwu w Utah po przywództwem Younga. Wiele tu nieścisłości i rozmaitych błędów w datowaniu tych wydarzeń oraz usterek faktograficznych, co zresztą wynikało z przekłamań oryginalnych źródeł, z których wtedy korzystano. Zresztą nie to było najważniejsze, bowiem

⁵⁵ „Wędrowiec” 4 sierpnia 1874, nr 240, s. 93. Niestety autor tego tekstu nie ujawnił swego nazwiska, ani nawet inicjałów. Jak wynika z komentarza redakcji artykuł ten miał być dopełnieniem opisu Hubnara w „Przechadzkach naokoło ziemi”, który wcześniej ukazał się w polskim tłumaczeniu.

⁵⁶ Ibidem, 13 sierpnia 1874, nr 241, s. 101.

⁵⁷ Ibidem, s. 102.

⁵⁸ Ibidem, 27 sierpnia 1874, nr 243, s. 140.

o sekcie tej krążyło niemało uproszczeń i rozmaitych opowieści. Nie bez sympatii wszak pisał autor o walce mormonów z regularnymi oddziałami wojskowymi i ich próbach stworzenia stanu Utah (było ich tam ok. 105 tys.). Z nadzieją i optymizmem pisał, że tak jak wcześniej mormoni „znaleźli tu schronienie” i „stworzyli krainę bogatą, kwitnącą”, tak i teraz „znajdą rozwiązanie”, bowiem „dosyć spojrzeć tylko na błogosławioną krainę nad Jeziorem Słonem, usianą wioskami, ogrodami, okrytą bujnymi plonami, dla nabycia przekonania, że ten, kto to wszystko stworzył, potrafi i podtrzymać; że nie porzuci dzieła swego na ślepy traf losu...”⁵⁹.

W 1877 roku „Tygodnik Ilustrowany” poświęcił ciekawy cykl artykułów Fryderyka Hellwalda pt. *Utah i Mormonowie*, który w dużej mierze oparty był na niemieckiej pracy prof. Roberta von Schlagintweita o mormonach, opublikowanej w Lipsku w 1874 roku⁶⁰. O mormonach obaj autorzy pisali z pewnym uznaniem, że stworzyli oni „kwitnącą krainę”, bowiem „mormonizm jest religią pracy”. Z oburzeniem zaś pisał Hellwald o ich wielożeństwie i poligamii samego B. Younga, któremu „przypisywano 185 małżonek, z 84 synami i 128 córkami”, choć przyznał, że były to cyfry przesadzone, a w 1872 roku „podług wiarogodnych świadectw miał Young 19 żon i 65 żyjących dzieci”⁶¹. Warto dodać, że wiele dodatkowych nieporozumień brało się z mormońskiej praktyki, że kobieta (zamężna a nawet zmarła) mogła być na przyszłe życie „zarezerwowana” innemu mężczyźnie. Te „dziwne i niezrozumiałe praktyki”, podobnie jak chrzest ofiarowany za zmarłych, wywoływały niemałą sensację i nieustającą kontrowersję.

Hellwald przytoczył pokrótce historię mormonizmu, skupiając więcej uwagi na osadnictwie w Utah i walce o stworzenie własnego stanu, co napotykało na ogromny opór i przeszkody w Waszyngtonie. Podejmowane tam dalsze drastyczne środki „nie tylko nie sprowadziłyby upragnionych skutków, lecz wywołałyby wielkie nieszczęścia”. Autor wręcz pisał, że „wypędzenie mormonów z ziemi, którą oni swą pilnością i pracą z pustyni w kwitnące łąki przemienili” byłoby „barbarzyństwem i krzyczącym gwałtem”. I dodał, „choć zaborcza polityka Yankesów w istocie rzeczy zmierza ku temu, jednakże należy przypuszczać, iż poczucie sprawiedliwości w lepszej części amerykańskiego ludu nie dopuści podobnego nadużycia”⁶². Hellwald, podobnie jak wielu innych autorów, uznał mormonów za swego rodzaju ciekawostkę i atrakcję turystyczną, a ich prześladowania potępił.

⁵⁹ Ibidem, 24 września 1874, nr 247, s. 200.

⁶⁰ „Tygodnik Ilustrowany” wrzesień–październik 1877, nr 91–93.

⁶¹ Ibidem, 22 września 1877, nr 91, s. 191.

⁶² Ibidem, 13 października 1877, nr 94, s. 238–239.

Zamykając swoje uwagi o mormonach Hellwald pisał: „Ciekawa rzecz, jakby Utah wyglądał dzisiaj bez mormonów, którzy pobudowali drogi, podkrywali ukryte źródła bogactwa, zaopatrywali karawany ciągnące do Kalifornii zapasami żywności i praktycznymi radami. Czyżby wielka kolej oceanu Spokojnego była ukończoną, a nawet czyżby jej budowa była możliwa bez mormonów? Zapytania te zwracamy ku licznej klasie ludzi, którzy nie znając rzeczywistego stanu rzeczy, lub umyślnie go przekształcając, widzą w Youngu najpospolitszego oszusta. Zwracamy je również i ku tym, co w ograniczonym fanatyzmie swej nienawiści, zamiast rozumnej propagandy, pragną z pomocą bezwzględnego prześladowania i srogiego tępienia zadać tej sekcje cios śmiertelny”⁶³.

Emil Habdank Dunikowski, profesor Uniwersytetu Lwowskiego, przebywał w 1891 roku w USA, co opisał w *Listach z Ameryki* w „Gazecie Lwowskiej”, a rok później opublikował w wersji książkowej⁶⁴. Relacjonując swoje podróże po Stanach Zjednoczonych nie zapomniał o mormonach, żartobliwie wspominając, że jako 18-latek słyszał o ich wielożeństwie, co wydawało mu się atrakcyjne i pociągające, ale „teraz rzecz mi się mniej podoba”, jak dodał. Z reporterskiego niejako obowiązku Habdank Dunikowski odnotował uwagi na temat Salt Lake City, nowej świątyni mormonów, „Tabernacle” i rozlicznych solidnych gmachów publicznych, które dobrze się prezentowały. Zachwycił się pięknym teatrem, ładnym parkiem i ciekawymi ulicami. Zauważył też, że odczuwało się rozgoroczenie mieszkańców, że władze nie chciały się zgodzić na włączenie Utah do unii jako kolejnego stanu (stało się to w kilka lat później, w 1896 roku). Z uznaniem pisał o schludnych wioskach, pięknych ogrodach i sadach, które były efektem walki z przyrodą i rezultatem bardzo ciężkiej pracy. „Przyjść w dziką puszcze i powiedzieć: tu zostajemy, pracą naszych rąk zamienimy te dzikie skały w zielone ogrody, ileż to energii i odwagi w tem przedsięwzięciu! Zaiste – jakiegokolwiek jest me zdanie o pierwszych przewodnikach tej sekty, to jednego im odmówić nie możemy – genialności. Tak, Joe Smith, Brigham Young itd., to byli wielcy ludzie”⁶⁵.

O tej mało znanej, intrygującej acz dziwnej, religii Habdank Dunikowski pisał tak: „Mormoni uważają Yankesów za dzikich prześladowców, Yankesi odsądzają mormonów od czci i wiary. Wielożeństwo podlega w każdym udowodnionym wypadku karze – jakoż już sami mormoni odstępują od tego punktu swej pierwotnej wiary. I rzeczywiście ubolewać należy nad tym obłę-

⁶³ Ibidem, s. 239.

⁶⁴ E. Habdank Dunikowski, *Listy z Ameryki. Wrażenia z podróży po Ameryce Północnej*, Lwów 1892.

⁶⁵ Ibidem, s. 50.

dem religijnym mormonów. Gdyby nie ta *Księga Mormona*, ten produkt szalbierstwa i szału religijnego założyciela szkoły, to trzeba by mieć dla mormonów zupełny szacunek, jako dla ludzi pracowitych, skromnych i trzeźwych. Ależ ich religia! Cóż to za mieszanina sekt i wyznań. Stary testament przyjmują w zupełności, nowy częściowo i ze swojemi zmianami, oprócz tego wierzą w wędrówkę dusz, w ciągle objawienia ich prorokom, w mnogość bogów, w konieczność chrztu z zupełnem zanurzeniem, w drugiego Mesyasza, t.j. założyciela sekty Joego Smitha, w potrzebę wielożeństwa do zbawienia, oprócz tego w królestwo Chrystusa na ziemi i koniec świata”⁶⁶.

Habdank Dunikowski wspominał o petycji 27 tys. kobiet mormońskich, które jakoby zwróciły się do rządu w Waszyngtonie z prośbą o podtrzymanie wielożeństwa. Powątpiewał, by były one szczęśliwe z tego powodu, a wręcz przeciwnie pisał, że „czują one swe smutne położenie, ale poddają się i korzą przed ustawami religii. Cierpieć i znosić, oto ich dewiza, oto ich przykazanie”⁶⁷. Na koniec podróżnik zauważył, że choć mormoni wysyłają licznych misjonarzy za granicę, zwłaszcza do Szkocji, Norwegii i Niemiec, zjednują niewielu nowych zwolenników, co pozwala sądzić, że ta „sekta upada”. Było to raczej życzeniowe myślenie Polaka, choć nieobce też innym rodakom i cudzoziemcom, którzy często prognozowali rychły upadek sekty. Ale kolejne dziesięciolecia przyniosły stopniowy rozkwit mormonizmu, a potem jego dalszy ekspansywny rozwój.

Działacz polonijny i wydawca „Kuriera Polskiego” w Milwaukee, Michał Kruska, po swojej podróży po amerykańskim Zachodzie wydał interesującą książkę, bogato ilustrowaną, z niezwykle ciekawymi opisami swojej podróży po amerykańskim Zachodzie. Rozdział XIII poświęcił mormonom w Utah⁶⁸. Z uznaniem pisał o osiągnięciach gospodarczych, przedsiębiorczości i pomysowości „oryginalnej sekty religijnej”, którą uznał za „rzecz dosyć ciekawą”, w związku z czym poświęcił jej trochę więcej uwagi. Przedstawił początki mormonizmu i ich założyciela Smitha, a następnie ich prześladowania i wędrówki na Zachód oraz budowę ich społeczności w Utah. Pobieźnie omówił funkcjonowanie „państwa teokratycznego”, z intrygujących wszystkich wielożeństwem, które – jego zdaniem – miało „cel polityczny”, bowiem chodziło o zwiększenie członków tej sekty. Przy okazji autor powołał się na słowa spotkanej w Salt Lake City właścicielki hotelu, Irlandki, gorliwej katoliczki:

⁶⁶ Ibidem, s. 52.

⁶⁷ Ibidem, s. 53.

⁶⁸ M. Kruska, *Na Zachód. Obrazowy opis Dalekiego Zachodu. Spostrzeżenia i wrażenia z podróży*, Milwaukee 1905, s. 101–112.

«Nienawiść ku mormonom poza granicami naszego stanu polega głównie na nieznamości ich, na uprzedzeniu do nich. Bo w rzeczywistości to ludzie wcale nieźli, uczynni, pracowici, oszczędni. Mieszkam tu piętnaście lat i znam ich trochę. Mężczyźni jakiegokolwiek narodowości i religii są na całym świecie jednacy – i żaden nie może się zadowolić swoją żoną na długo, ale patrzy za innymi. Niejeden wtenczas pozbywa się swojej żony za pomocą rozwodu i bierze sobie drugą. Mormon tu nie gorszy od wszystkich innych mężczyzn; owszem lepszy, bo przynajmniej, gdy sobie upodoba inną, daje pierwszej dom, dobre utrzymanie i zawsze ją szanuje. Zresztą jakaż różnica pomiędzy tym, który ma dwie lub trzy żyjące żony – rozwiedzione, a mormonem, który ze swymi żonami jak przyzwoity człowiek żyje? – Chyba ta, że mormon jest otwarty, a inni mężczyźni to hipokryci. – Mormonką nie jestem i nigdy nie zostałąbym, ale powiem to, że patrząc tak na małżeństwa mormońskie i małżeństwa inne, jakie tutaj w Ameryce się zawierają i rozrywają, wolałabym bodaj małżeństwo mormońskie»⁶⁹.

Kruszka podkreślał, że mormoni „nie są ludźmi złymi, a na cele dobroczynne łożą pieniądze chętnie. Nie ulega jednak wątpliwości, że pierwotni mormoni dopuszczali się krwawych zbrodni. Byli oni fanatycznymi sekciarzami. Prześladowano ich krwawo, mścili się oni krwawo. [...] Od czasu uznania terytorium Utah jako stan stosunki się zmieniły. A w ostatnich czasach mormoni żyją tak, aby nikomu w drogę nie wchodzić – przynajmniej pozornie»⁷⁰.

W uwagach końcowych Kruska dodał, że „większym skandalem i większą plamą na prawdziwej cywilizacji” było nie tyle wielożęństwo mormonów, zresztą z rzadka przez nich praktykowane, co rozwody, które powinny być zniesione⁷¹.

Także w przyszłości podróżnicy polscy, opisując swoje wędrówki w Stanach Zjednoczonych, nierzadko wzmiankowali o mormonach w Utah. Traktowali to nadal raczej jako swego rodzaju ciekawostkę i atrakcyjny wątek, by ubarwić tekst. Wszyscy wszak podkreślali niesłychaną energię, mrówczą pracę i wytrwałość mormonów, którzy żyjąc „na wzór Robinsona Cruoe” zamienili „głuchą pustynię w ośrodek życia kulturalnego”. Konstanty Buszczyński, podróżujący po Stanach Zjednoczonych przed I wojną światową pisał, że mormoni stworzyli potężną organizację zrzeszającą ok. 300 tys. wyznawców, głównie w Utah, który po zniesieniu poligamii, stał się kolejnym stanem unii. O samej religii autor jedynie nadmienił, że jest to mieszanina religii chrześcijańskiej z tradycjami Starego Testamentu i pomysłami ich proroka Smitha. Kilka cie-

⁶⁹ Ibidem, s. 111–112.

⁷⁰ Ibidem, s. 110.

⁷¹ Ibidem, s. 112.

plych zdań poświęcił 100-tysięcznej stolicy stanu Utah, Salt Lake City, gdzie podziwiał ich świątynię („wspaniałą budowlę z białego granitu”) i miejsce zebrań „tabernacle”, jak pisał, „z bodaj największymi i najpiękniejszymi na świecie organami”⁷².

Stanisław Bryła, tak jak i jego poprzednicy, opisując swoje amerykańskie wrażenia również poświęcił kilka stron mormonom, nie odmawiając im pracy i wytrwałości, dzięki czemu „przemienili niegościnną, dziką, słoną pustynię w uprawne pola, w plantacje i ogrody”. Pisał wprost, że: „największą osobliwością Salt Lake City są mormoni; zaś największą osobliwością mormonów jest zgoła ich muzułmańskie, jak fama głosi, wielożeństwo. Wprawdzie kongres waszyngtoński wielożeństwa zakazał jeszcze przed laty trzydziestu; wprawdzie mormoni uporczywie świadczą, że lojalnie się do tego zakazu dostosowali. Niemniej faktem jest, że pytając mormona o jego religię, każdy Amerykanin tradycyjnie zapyta: „How many wifes has a mormon?”, na co zresztą tenże, równie tradycyjnie odpowie, że „stosownie do ustaw amerykańskich”, jedną, jedyną. I również faktem jest, że zapewnieniu mormona nikt nie uwierzy”⁷³. I dalej autor dodał, że: „dzisiejsi mormoni (przynajmniej w wielkiej części) robią z mormonizmu dobry interes, który popłaca, jak wszystko oryginalne w Ameryce. W budynkach bowiem i budyneczkach w parku przy świątynnym sprzedaje się wszędzie broszury i broszurki mormońskie, a ogłoszenia i reklamy społeczeństwa of the Latter-day Saints spotkać można nieomal w każdym mormońskim sklepiku i mormońskim dzienniku”⁷⁴. W konkluzji Bryła dodał, że minęło już wspomnienie prześladowań i „mormonizm ustępuje i maleje”. Zdaje się, że takie życzeniowe podejście i traktowanie mormonów jako ciekawostki zdominowało także późniejsze reportaże i publicystykę.

Bodaj najczęściej podnoszoną kwestią była poligamia mormonów, która wywoływała ogromne kontrowersje w Stanach Zjednoczonych i poza nimi. Praktykowana potajemnie przez Smitha i dostojników mormońskich, jako doktryna po raz pierwszy została przez niego ogłoszona w Nauvoo w 1842 roku. Wielu mężczyzn ją przyjęło, ale nie nauczano o niej do 1852 roku. Gwoli ścisłości warto dodać, że nie była ona zbyt często wprowadzana w życie (wielożeństwo było praktykowane przez 3–10% mormonów), choć ono właśnie budziło największy opór Amerykanów i krytykę przeciwników tego Kościoła. Od 1872 roku zakazano prawnie wielożeństwa, co bynajmniej nie oznaczało jego przestrzegania i budziło jeszcze przez jakiś czas liczne kontrowersje wśród Amerykanów i konflikty na tym tle. W końcu w 1890 roku specjalny „Mani-

⁷² K. Buszczyński, *Wrażenia z Ameryki*, Kraków 1916, s. 63–66.

⁷³ S. Bryła, *Ameryka*, Lwów – Poznań 1921, s. 184.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 185.

fest” w tej kwestii ogłosił prezydent mormonów, kończąc w ten sposób wielożeństwo⁷⁵. Ale nie zakończyło to skutecznie tych praktyk, a tym bardziej nie zamknęło spekulacji i plotek na temat ich wielożeństwa. Zdarzają się bowiem takie, raczej odosobnione, przypadki i dziś.

Od drugiej połowy XIX wieku tematyka mormońska pojawiała się czasem w prasie polskiej i reportażach. Oczywiście informacje na ten temat były raczej sporadyczne, często powierzchowne i prawie sensacyjne. Można sądzić, że były to echa szerszych dyskusji na temat tej kontrowersyjnej i mało znanej religii. O Kościele mormońskim pisano raczej ogólnikowo i niezbyt przychylnie, często wręcz go ośmieszano, a zazwyczaj pisano o tym jako o „ciekawostce religijnej”. Natomiast o jego wyznawcach wyrażano się ciepło i z uznaniem, podkreślając ich pracowitość, uczciwość i przedsiębiorczość, która przyniosła im widoczne doczesne bogactwa i sukcesy.

Trudno odmówić pewnych racji tym badaczom, którzy mormonizm uważają za „najbardziej amerykańską spośród religii nowego świata. Za rodzaj amerykanizmu w miniaturze, z jego republikanizmem, połączeniem pobożności, bojowniczności i przygody, z jego poczuciem odpowiedzialności i przeznaczenia, zdolnościami organizacyjnymi, optymizmem i wiarą w godność i wartość jednostki”⁷⁶.

Religioznawcy dostrzegają w mormonizmie próbę odnowienia pierwotnego kościoła z jego starotestamentową dosłownością, choć jest to Kościół synkretyczny, w którym można odnaleźć elementy wielu religii. Sami mormoni nazywają siebie chrześcijanami, a w samej nazwie też to akcentują. Kościół katolicki mormonów nie uważa za Kościół chrześcijański, i wręcz zalicza współczesny mormonizm do ruchów pokrewnych New Age⁷⁷.

Mimo wielu kontrowersji i sporów wokół Kościoła mormonów nie sprawdziły się dziewiętnastowieczne prognozy, także polskich podróżników, o jego upadku i niemożności dalszego rozwoju. Wręcz odwrotnie, wyrósł on na potężną i wpływową organizację, zdobywającą z czasem dalszych wyznawców w różnych krajach świata, a Salt Lake City stało się światową stolicą mormonizmu. Kościół mormonów przez lata budował swoją pozycję i potęgę, a stan Utah z czasem stał się znany nie tylko z powodu osobliwości, za jaką był uważany przez podróżników i turystów przez wiele dziesięcioleci. Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku spośród 1,7 mln mieszkańców Utah ponad 70% stanowili mormoni. Mieli też swego gubernatora, 2 senatorów, a w stanowej legislaturze stanowili około 90% jej składu. Byli właścicielami stacji telewizyj-

⁷⁵ *Przywrócona prawda...*, s. 129–134.

⁷⁶ J. Gołędzinowski, *Jawne historie tajemnych stowarzyszeń*, b.m.w. 1990, s. 67.

⁷⁷ Artur Wójtowicz, *Bóg Mormonów, ...*, s. 141–144.

nej, największego dziennika, sieci domów towarowych, licznych sklepów, a także prestiżowego uniwersytetu⁷⁸. Przestali być li tylko ciekawostką religijną i atrakcją turystyczną, a badania i opracowywane przez nich drzewa genealogiczne swoich przodków okazały się także użyteczne w popularyzacji mormonizmu w najrozmaitszych zakątkach globu ziemskiego.

⁷⁸ J. Gołędzinowski, *Jawne historie...*, s. 67.

Antoni Mironowicz

PROBLEMATYKA NARODOWOŚCIOWA W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM W II RZECZYPOSPOLITEJ

Na początku II Rzeczypospolitej Kościół prawosławny nadal pozostawał częścią Kościoła rosyjskiego. Charakter odradzającego się Kościoła prawosławnego w Polsce pozostawał pod wpływem wielkoruskiej tradycji, głęboko zakorzenionej w świadomości duchowieństwa i wiernych. Wyrazem tej tradycji był ustrój synodalno-konsystorski, kalendarz juliański oraz wszechobecny duch państwa rosyjskiego, będący anachronizmem w nowych warunkach polityczno-terytorialnych. Językiem kazań, nauczania religii oraz kontaktów z wiernymi był nadal język rosyjski, chociaż większość wyznawców prawosławia była narodowości białoruskiej i ukraińskiej. Pomimo tego, że większość wiernych Kościoła wschodniego stanowili Ukraińcy i Białorusini, to w skład wyższego duchowieństwa wchodził głównie Rosjanie. Duchowieństwo to było wychowane w ideologii monarchiczno-nacjonalistycznej. Poglądy, wykształcenie i nawyki zachowań utrudniały duchowieństwu rosyjskiemu działalność duszpasterską w nowej rzeczywistości politycznej. W tej grupie duchowieństwa rosyjskość Cerkwi była rozumiana jako podstawa prawdziwego prawosławia, niezbędny element trwałości i jedności kanonicznej z Kościołem-Matką. Stan taki był wynikiem polityki prowadzonej przez rosyjską administrację państwową, ograniczającą innym narodowościom dostęp do seminariów duchownych i urzędów w Kościele. Wśród duchowieństwa panowało przekonanie, że „Cerkiew prawosławna jest Cerkwią rosyjską”. Kler prawosławny bronił liturgii w języku cerkiewno-słowiańskim, posługiwał się językiem rosyjskim w kazaniach, administracji cerkiewnej, nauczaniu religii. Białorusinów i Ukraińców wyznania prawosławnego duchowni rosyjscy traktowali jako część swego narodu, mimo iż rosyjskość prawosławia nie miała szerokiego poparcia społecznego i organizacyjnego tyle tylko, że opierała się na silnej dziewiętnastowiecznej tradycji jedności państwa i wyznania.

Według spisu ludności z 1921 r. do narodowości rosyjskiej przyznało się tylko 41 968 osób¹. Mimo swej niewielkiej liczebności Rosjanie charakteryzowali się wysokim odsetkiem ludzi wykształconych, z dobrą pozycją społeczną. Wszystko to powodowało, że zajmowali oni w Cerkwi pozycję uprzywilejowaną i dominowali wśród świeckich współpracowników biskupów. Większość hierarchii była narodowości rosyjskiej, kultywującej nawet po 1925 r. tradycje Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Duchowieństwo wychowane w seminariach rosyjskich było niechętnie wobec dążeń narodowych społeczności białoruskiej i ukraińskiej. Duchowieństwo to bardziej akceptowało procesy polonizacyjne, aniżeli białorutenizacyjne czy ukRAINIZACYJNE w Cerkwi. Dążenia do białorutenizacji i ukRAINIZACYJNE Cerkwi duchowieństwo rosyjskie traktowało na równi z ekspansją katolicyzmu i polskości. Często osobom narodowości rosyjskiej powierzano stanowiska radców, wykładowców seminaryjnych i redaktorów prasy uzależnionej od metropolity².

Kościół prawosławny w II Rzeczypospolitej stanął przed wyzwaniem odnalezienia się w nowych warunkach politycznych i odniesienia się do dążeń narodowościowych wiernych. Władzom polskim zależało na odrusyfikowaniu prawosławia i jego polonizacji oraz ukształtowaniu struktury Kościoła prawosławnego na zasadzie autokefalii. Samodzielność Kościoła prawosławnego uznana przez episkopat, wywołała silny protest ukraińskich i białoruskich ugrupowań politycznych, które coraz częściej nawoływały do ukRAINIZACYJNE i białorutenizacji Cerkwi prawosławnej w II Rzeczypospolitej. Wzrost niezadowolonia ludności niepolskiej na kresach wschodnich, spowodowany był akcją rewindykacji majątków cerkiewnych i obiektów sakralnych.

Zdecydowanym przeciwnikiem autonomii Kościoła prawosławnego była grupa prawosławnych Białorusinów na czele z senatorem Wiaczesławem Bohdanowiczem, która wypowiedziała posłuszeństwo metropolicie Dionizemu. Zwróciła się ona do władz o zarejestrowanie nowej gminy wyznaniowej: Starej Cerkwi Prawosławnej. Prawosławna inteligencja białoruska domagała się:

„Zwołania soboru krajowego, oparcia wewnętrznego ustroju cerkwi na zasadach uchwalonych przez sobór moskiewski oraz utrzymania związku z patriarchatem w Moskwie. Na czoło postulatów dotyczących białorutenizacji cerkwi wysunęli oni żądanie wygłaszania kazań w języku białoruskim. Pomimo, że działalność grupy Bohdanowicza nie wywołała szerszego oddźwięku wśród

¹ M. Papierzyńska-Turek, *Kościół prawosławny w latach 1918–1927. Sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne*, „Dzieje najnowsze” 1976, nr 3, s. 15; też, *Spory i konflikty wokół sprawy narodowego charakteru Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Trudna tożsamość. Problemy narodowościowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku*, J. Lewandowski [red.], Lublin 1996, s. 71–72.

² A. Firszke, *Kościół wschodnie w Drugiej Rzeczypospolitej*, „Więź” 1988, nr 7–8, s. 89.

prawosławnej ludności białoruskiej, to powstały podział wewnątrz cerkwi osłabił jej wpływ i autorytet wśród ludności białoruskiej”³.

Oficjalne ogłoszenie autokefalii, bez poparcia ze strony patriarchatu moskiewskiego, a jedynie za akceptacją patriarchy konstantynopolińskiego, spowodowało, że część inteligencji widziała w tym fakcie szansę białorutenizacji i ukrajinizacji Cerkwi prawosławnej. Niestety, kilka lat po jej ogłoszeniu autokefalia stała się „rozczarowaniem dla tych, którzy pragnęli zapobiec wpływom polskim i budować odrębność narodową przy pomocy Cerkwi”⁴. Większe otwarcie na sprawy narodowe wśród duchowieństwa prawosławnego nastąpiło po 1924 r., kiedy metropolita Dionizy nie uzyskał prawnego uregulowania stosunku państwa do Kościoła prawosławnego. Synod biskupów prawosławnych w Poczajowie 3 września 1924 r. zezwolił na używanie języka białoruskiego, ukraińskiego, polskiego i czeskiego w tych nabożeństwach, których tekst zostanie wprowadzony przez władze cerkiewne. Synod zezwolił na wygłaszanie kazań w języku wiernych, nauczanie w nim religii oraz na wprowadzenie języka macierzystego do seminariów duchownych⁵. Na taką postawę hierarchii prawosławnej wpływ miała zmiana polityki państwa. Nie bez znaczenia były też ustawy językowe Władysława Grabskiego i szerokie zainteresowanie językami słowiańskimi mniejszości narodowych. Również po zamachu stanu piłsudczycy bardziej skłonni byli tolerować ograniczoną ukrajinizację czy białorutenizację Cerkwi, aniżeli jej rosyjski charakter.

Postulaty ukrajinizacji Cerkwi prawosławnej pojawiły się już w 1918 r. Powszechnie uważano, że życie społeczne wokół Cerkwi tworzy warunki do rozwoju idei narodowych. Ukraińskie, a później białoruskie organizacje polityczne, dążyły do wprowadzenia elementów narodowych do Kościoła prawosławnego, ażeby zespolić go z ruchem narodowym. Na zjeździe duchowieństwa i przedstawicieli wiernych diecezji wołyńskiej w Poczajowie w październiku 1921 r. pojawiły się konkretne żądania ukrajinizacji życia religijnego. Podstawowym postulatem było wprowadzenia języka ukraińskiego do nabożeństw. Zjazd odbył się pod kierownictwem biskupa krzemienieckiego Dionizego, który później, jako metropolita, niechętnie odnosił się do ruchu ukraińskiego. Pod presją tych żądań w czerwcu 1922 r. synod biskupów zezwolił na używanie języka ukraińskiego na terenie diecezji wołyńskiej w celu czytania tekstów

³ K. Gomółka, *Białorusini w II Rzeczypospolitej*, Gdańsk 1992, s. 124–125.

⁴ A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna a białoruska świadomość narodowa*, [w:] *Bieloruskij zbornik. Statii i materiały po istorii i kulturie Bielarusii*, N. Nikołajew [red.], Sankt-Pietierburg 2002, s. 20.

⁵ Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: AAN MWRiOP), nr 939, k. 23; M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989, s. 209.

liturgicznych⁶. W tym też roku wydano w języku ukraińskim, przygotowaną przez Iwana Ohijenkę, książkę do nabożeństwa – *Świata Służba Boża*. W 1925 r. zaczęto wydawać „Duchową Besidę” oraz utworzono komisję do tłumaczenia ksiąg cerkiewnych i modlitewników na język ukraiński. Na Wołyniu ukazały się ukraińskie kalendarze cerkiewne. Wykłady w Studium Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie Warszawskim zaczęli prowadzić znani naukowcy narodowości ukraińskiej: Iwan Ohienko i Aleksander Łatocki. Wymienieni ukraińscy naukowcy oraz Dymitr Doroszenko i Wasyl Bidnow stworzyli podstawę idei Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej⁷.

Żądania ukrainizacji Cerkwi prawosławnej nasiliły się w 1926 r. Środowiska ukraińskie po konflikcie z ludnością rosyjską doprowadziły do wprowadzenia nabożeństw w ich języku w soborze Zaśnięcia NMP we Włodzimierzu Wołyńskim oraz wysunęły postulat powołania dwóch nowych diecezji włodzi-miersko-łuckiej i krzemieniecko-ostrogskiej zarządzanej przez biskupów pochodzenia ukraińskiego. Podczas obrad społeczności prawosławnej 5 i 6 czerwca 1927 r. w Łucku, zażądano: wprowadzenia języka ukraińskiego na Wołyniu i Polesiu, wskrzeszenia starych obrzędów cerkiewnych zlikwidowanych przez władze carskie, reformy seminarium krzemienieckiego, powołania na trzy stanowiska biskupie duchownych narodowości ukraińskiej oraz wyodrębnienia parafii ukraińskich⁸. Zjazd łucki powołał Komitet Cerkiewny, który rozpoczął wydawanie własnego pisma „Ridna Cerkwa”. Komitet Cerkiewny nie został uznany przez hierarchię cerkiewną, a jego działalność została potępiona przez uczestników zjazdu duchowieństwa i świeckich w Poczałowiu, na którym opowiedziano się za dotychczasowym charakterem Kościoła. W ten sposób rząd w Warszawie stanął przed dużym dylematem – walczyć z nieprzychylnie nastawionym do nowego państwa episkopatem prawosławnym wzmacniając ruchy narodowościowe i tym samym Kościół unicki w Galicji – czy też popierać biskupów osłabiając wpływy ukraińskie w Cerkwi. Rząd polski wybrał drugą opcję zakładając, że poprzez indywidualne naciski na członków episkopatu, będzie można w dużym stopniu oddziaływać na Cerkiew.

Konflikt między hierarchią cerkiewną a Komitetem Cerkiewnym nie doprowadził do rozbitcia Kościoła prawosławnego. Zagrożenie ze strony Kościoła katolickiego, domagającego się rewindykacji świątyń, zmusiły obie strony do

⁶ AAN, MWRiOP, nr 975, k. 7; „Prawosławna Wołyń” 1–15 lutego 1922, nr 1–4.

⁷ I. Ohienko, *Mowa ukrajinska buła wże mowoju cerkwy. Narysy z istorii kulturnoho žyttia cerkwy ukrajinskoji*, Terniów 1921; tegoż, *Pidwałyny ukrajinskoji Prawosławnoji Cerkwy*, Terniów 1922; O. Łatockyj, *Ukrajinski dzerela cerkownoho prawa*, Warszawa 1931; W. Bidnow, *Cerkowna sprawa na Ukraini*, Terniów 1921; D. Doroszenko, *Narys istorii Ukrainy*, t. I, II, Warszawa 1932–1933.

⁸ AAN, MWRiOP, nr 952, k. 172–186; K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa – Poznań 1988, s. 106–108.

kompromisu. Do Rady Metropolitarnej wszedł przewodniczący Komitetu Cerkiewnego Arseniusz Riczyński, a metropolita ogłosił orędzie, w którym wyraził zgodę na wprowadzenie do nabożeństwa języka ukraińskiego, na życzenie parafian. Sprawą konfliktową pozostawał postulat powierzenia zarządu nad diecezją wołyńską, kierowaną przez metropolitę, biskupowi narodowości ukraińskiej. W pismach Komitetu Cerkiewnego do rządu wymieniano jako kandydatów do tej godności biskupa Antoniego (Marczenko) i archimandrytę Polikarpa (Sikorskiego). Wobec stanowczych postulatów ruchu ukraińskiego w końcu 1928 r. Arseniusz Riczyński został usunięty z Rady Metropolitarnej, a w 1929 r. obłożony anatemą. Decyzja Synodu w sprawie Riczyńskiego wywołała oburzenie środowisk ukraińskich. Obawiając się pogłębienia się sporu wewnątrz kościelnego, Synod zniósł anatemę w 1930 r. i ponownie nawiązał dialog ze środowiskami ukraińskimi⁹.

Do ponownych wystąpień w sprawie ukrainizacji Cerkwi doszło na Wołyniu w 1932 r., kiedy trwały prace nad przygotowaniem soboru krajowego. Demonstracja środowisk ukraińskich w Poczajowie 10 września 1933 r., w czasie obchodów 10-lecia sprawowania funkcji biskupiej nad diecezją wołyńską przez Dionizego, przerodziła się w wystąpienia przeciwko metropolicie. Około 30 tysięcy wiernych domagało się ukrainizacji nabożeństw i katedry wołyńskiej dla Ukraińca. W odpowiedzi metropolita Dionizy potępił wystąpienia poczajowskie i zakazał wprowadzania języka ukraińskiego do nabożeństw. Metropolita ustąpił jednak ze stanowiska biskupa wołyńskiego, a na to miejsce Synod powołał władkę grodzieńsko-nowogródzkiego Aleksego Gromadzkiego, związanego z ruchem ukraińskim. Jego wikarym został biskup Polikarp (Sikorski)¹⁰. Biskup Aleksy szerzej wprowadzał język ukraiński do nabożeństw, administracji cerkiewnej i nauczania religii w szkołach, odpowiadając tym samym na oczekiwania ukraińskich organizacji narodowych na Wołyniu.

W Kościele prawosławnym ruch białoruski był słabo rozwinięty. Białoruska mniejszość narodowa w ogromnej swej większości była ludnością mieszkającą na wsi z niską świadomością narodową. Część inteligencji związana była z Kościołem katolickim¹¹. To z kolei decydowało o specyfice ruchu białoruskiego, w którym główną aktywność wykazywały osoby tegoż wyznania¹². Organizacje białoruskie bardziej interesowały się sprawami społecznymi odsu-

⁹ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 216–219.

¹⁰ A. Switcz, *Prawosławna Cerkow' w Polsce i jeje awtokiefalia*, Buenos Aires 1959, s. 74; M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 217–221.

¹¹ A. Paczkowski, *Prasa Polska w latach 1918–1939*, Warszawa 1980, s. 360.

¹² M. Moroz, „Krynica” *Ideologia białoruskiego katolicyzmu*, Białystok 2001; J. Traczuk, „Prawosławna Białoruś” jako organ Prawosławnego Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego, „Slavia Orientalis” t. XXXVIII, 1989, nr 3–4.

wając na drugi plan kwestie religijne. Jedyną prawosławną partią polityczną, która wykazywała zainteresowanie sprawą białorutenizacji cerkwi, było powstałe stosunkowo późno, bo w 1927 r., Prawosławne Białoruskie Zjednoczenie Demokratyczne. W białoruskim ruchu narodowym Kościół prawosławny nie był traktowany, jako czynnik odrodzenia narodowego. Pomimo to kwestia białorutenizacji życia cerkiewnego była często podnoszona przez elity białoruskie. Domagano się zaspokojenia narodowych potrzeb ludności, uznania jej praw językowych i poszanowania jej godności. Aspiracje związane z odrodzeniem narodu białoruskiego ograniczały się autonomii państwowej¹³.

Ważnym problemem dla społeczności białoruskiej pozostawała kwestia języka nabożeństw i wygłaszanych w cerkwi kazań. Już w czerwcu 1919 r. przedstawiciele środowisk białoruskich Wileńszczyzny i Grodzieńszczyzny domagali się, oprócz kazań w języku narodowym, wyznaczenia duchowego białoruskiego do seminarium wileńskiego¹⁴. 27 stycznia władze Białoruskiej Narodnej Republiki przesłały patriarsze moskiewskiemu Tichonowi memorandum, w którym przedstawiano trudne położenie Cerkwi prawosławnej pod okupacją polską i wskazano na potrzebę białorutenizacji życia religijnego. Rząd BNR zwracał uwagę, że białorutenizacja cerkwi zahamuje rozwój katolicyzmu. W opinii władz białoruskich wprowadzenie języka narodowego podniosłoby stan świadomości Białorusinów i zahamowałoby rozwój polonizacji. Białorutenizacja życia religijnego pozwoli zmienić opinię lansowaną przez rząd polski o rusyfikacyjnej roli Cerkwi prawosławnej¹⁵. Postulaty BNR patriarcha przesłał do rozpatrzenia przez Synod biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Synod zezwolił na wprowadzenie języka białoruskiego do dodatkowych nabożeństw, kazań i nauczania religii. Synod zwrócił się także do biskupów piastujących swe godności na ziemiach białoruskich, ażeby wydali zbiór kazań, modlitewniki i Nowy Testament w języku, którym posługują się parafianie. Patriarcha uznał również postulat obsady katedr biskupich na tym obszarze duchownymi narodowości białoruskiej i obiecał, że problem ten uwzględni przy przyszłych nominacjach ordynariuszy diecezji¹⁶.

W czasie rozmów białorusko-polskich w Mińsku 20–24 marca 1920 r. pojawił się postulat ustanowienia w granicach państwa polskiego prawosławnej diecezji białoruskiej. Fiasko rozmów białorusko-polskich i zawarcie traktatu ryskiego przekreśliło plany białoruskich elit ustanowienia samodzielnej diecezji

¹³ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 122.

¹⁴ M. Dawidziuk, *Sprawa białorutenizacji Prawosławnej Cerkwi u świetle polityki polskich dzierżawnych wład 1919–1939*, „Białoruski Kalendarz”, Białystok 1990, s. 67.

¹⁵ Nacjonalny Archiw Respubliki Bielarusi w Mińsku, f. 325, op. 1, nr 128, k. 33–36.

¹⁶ *Ibidem*, f. 325, op. 1, nr 128, k. 67–68; AAN, MWRiOP, 1027, s. 235; Pismo patriarchy Tichona z 14 listopada 1922 r., *ibidem*, nr 135.

prawosławnej. Kiedy w czerwcu 1922 r. synod biskupów zezwolił na używanie języka ukraińskiego na terenie diecezji wołyńskiej minister MWRiOP wystąpił z wnioskiem o wprowadzenie języka polskiego i białoruskiego w tych parafiach, gdzie ludność posługuje się tymi językami¹⁷. Odmienne stanowisko zajęły lokalne władze administracyjne, które uważały, że wprowadzenie języka białoruskiego może spowodować pobudzenie aspiracji narodowych Białorusinów i ułatwić próby białorutenizacji Cerkwi. Obawiano się, że wprowadzenie języka białoruskiego do kazań i nauki religii może spowolnić proces polonizacji. Ostatecznie metropolita Jerzy wyraził zgodę na wprowadzenie języków narodowych w parafiach, w których wierni wyrazili taką wolę¹⁸.

Podobne stanowisko zajął Synod biskupów we wrześniu 1924 r. zezwoliwszy na posługiwanie się językiem białoruskim podczas nabożeństw i modlitw oraz wygłaszanie kazań tam, gdzie tego zażądają parafianie i gdzie lokalne warunki na to pozwolą. Synod polecił również nauczycielom religii na prowadzenie zajęć w języku ojczystym uczniów. Z powyższego wynika, że formalne podstawy do posługiwania się językiem białoruskim zostały stworzone. Jednakże możliwość ich faktycznej realizacji uzależniona była od zamierzeń administracji państwowej oraz stopnia zainteresowania tą kwestią przez wyznawców prawosławia. Często oddolne inicjatywy parafian były tłumione przez samych duchownych, którzy przeciwni byli białorutenizacji Cerkwi. Czynnikiem hamującym białorutenizację Kościoła prawosławnego był ponadto brak modlitewników w języku białoruskim i podręczników do nauki religii¹⁹.

Działania w kierunku białorutenizacji Kościoła prawosławnego napotykały na opór hierarchii cerkiewnej i władz państwowych. Źródłem konfliktu w życiu prawosławnych Białorusinów było zreformowanie kalendarza. Do momentu wprowadzenia autokefalii posługiwano się kalendarzem juliańskim, jednakże synod biskupów 22 czerwca 1924 roku wprowadził obchodzenie tzw. świąt nieruchomych według kalendarza gregoriańskiego, a święta ruchome miały być nadal wyznaczane przez kalendarz juliański. Decyzja synodu biskupów stała się przyczyną społecznego niezadowolenia i protestów ludności wyznania prawosławnego. W odczuciach tej ludności był to kolejny krok ku polonizacji i dowód na to, że władze państwowe nie liczą się z zagwarantowanymi prawami mniejszości. Przy akceptacji nowego stylu przez duchowieństwo ludność wielokrotnie próbowała bojkotować to postanowienie poprzez nie uczestniczenie w odprowadzanych nabożeństwach podczas świąt ustalonych według nowego stylu. Wskutek nieugiętego stanowiska wiernych, pomimo licznych nacisków admi-

¹⁷ Ibidem, nr 975.

¹⁸ M. Dawidziuk, *Sprawa belarutenizacji...*, s. 70–71.

¹⁹ K. Gomółka, *Białorusini...*, s. 124.

nistracyjnych i działań policyjnych, zdecydowano się na ustępstwa. We wrześniu 1924 r. metropolita Dionizy zezwolił na obchodzenie wszystkich świąt według starego stylu, jeżeli zażyczą sobie tego wierni.

Wprowadzenie nowego stylu wywołało ostrą krytykę wśród przedstawicieli białoruskich w ówczesnym sejmie i senacie. W lipcu 1926 roku odbył się zjazd działaczy białoruskich poświęcony sprawom wyznaniowym. Podczas zjazdu skierowano wiele postulatów pod adresem władz państwowych i Kościoła prawosławnego. Wśród nich znalazły się między innymi żądania przywrócenia zlikwidowanych parafii, nauczania religii w języku ojczystym, wykładania wszystkich przedmiotów (z wyjątkiem języka polskiego) w języku białoruskim w seminarium duchownym w Wilnie, zaniechania akcji rewindykacji dóbr cerkiewnych i obiektów sakralnych, mianowania duchownych Białorusinów na stanowiska wyższych i niższych władz kościelnych. Postulaty zostały odrzucone przez Synod biskupów i władze państwowe.

W roku 1927 nastąpiła kolejna fala żądań białorutenizacji Cerkwi prawosławnej, w którą zaangażowało się wiele organizacji białoruskich: Białoruski Komitet Prawosławny Białorutenizacji Cerkwi, Prawosławne Białoruskie Zjednoczenie Demokratyczne, Związek Białoruskiej Młodzieży Prawosławnej i inne organizacje białoruskie. W połowie 1928 r. grupa białoruskich działaczy m.in. Radosław Ostrowski i o. Aleksander Kousz, prefekt Gimnazjum Białoruskiego, zwróciła się do metropolity Dionizego z prośbą utworzenia parafii białoruskiej w Wilnie. Metropolita 20 sierpnia 1928 r. wyraził zgodę na utworzenie takiej parafii, ale realizację decyzji utrudniał abp. Teodozy. Zmuszony do powołania parafii białoruskiej miejscowy władca wyznaczył na jej siedzibę cerkiew Piatnicką, która jako filialna świątynia cerkwi św. Mikołaja wymagała zgody MWRiOP. Ministerstwo wstrzymało się od wydania decyzji, a wojewoda wileński uznał, że „stworzenie jeszcze jednej – w danym wypadku szóstej parafii prawosławnej – uważam bezwzględnie za niewskazane”²⁰. Dużym sukcesem było uzyskanie zgody na wydawanie przez uczącą się w Wilnie młodzież białoruską pism „Narodnaja Niwa” i „Białoruskaja Zarnica”. Pisma te ukazujące się nieregularnie w latach 1928–1929 odegrały ważną rolę w kształtowaniu się białoruskiej świadomości narodowej wśród prawosławnych Białorusinów²¹.

W grudniu 1929 r. działacze białoruscy zwrócili się z memorandum do MWRiOP w sprawie utworzenia parafii białoruskiej i powołania do konsystorza wileńskiego duchownego narodowości białoruskiej. Z podobną prośbą

²⁰ M. Dawidziuk, *Sprawa belarutenizacji...*, s. 75–76.

²¹ J. Traczuk, *Prasa białoruska w II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, „Studia Polono-Slavica Orientalia. Acta Litteraria”, t. XIII, 1992, s. 261, 288–289.

zwróciło się do metropolita Dionizego białoruskie stowarzyszenie „Praswieta”. Stowarzyszenie to w piśmie z 12 lutego 1930 r. domagało się białorutenizacji konsystorza wileńskiego i seminarium, wprowadzenia języka białoruskiego na terenie diecezji wileńskiej jako administracyjnego, wprowadzenia języka białoruskiego do kazań, nauki religii i duszpasterstwa wojskowego²². Ministerstwo i wojewoda wileński niechętnie odnieśli się do białorutenizacji konsystorza wileńskiego, a petycję działaczy przekazano do rozpatrzenia abp. Teodozemu. Władyka wileński odmówił spełnienia postulatów środowiska białoruskiego. W tej sytuacji w marcu 1930 r. prawosławne organizacje białoruskie zorganizowały zjazd w Wilnie, na którym zażądano białorutenizacji konsystorza wileńskiego i odsunięcia osób duchowych prowadzących politykę rusefikacyjną. Zjazd powołał Białoruski Centralny Prawosławny Komitet Białorutenizacji Cerkwi, przekształcony później w Białoruski Centralny Komitet Cerkiewny. Komitet stawiał sobie za cel zabieganie o obsadzanie wyższych stanowisk duchownych przez Białorusinów, białorutenizację prawosławnych konsystorza i seminarium duchownego w Wilnie, opiekę nad oświatą białoruską, tworzenie komitetów parafialnych, powiatowych i diecezjalnych, chórów, bractw i białorutenizacji innych form życia cerkiewno-społecznego²³. W realizacji tego programu istotną rolę miało odegrać czasopiśmiennictwo religijne w języku białoruskim. Komitet rozpoczął wydawanie dwutygodnika, „Świetacz Bielarusi”, który propagował postulaty białorutenizacji Cerkwi²⁴.

Oprócz Prawosławnego Komitetu Białorutenizacji Cerkwi żądania wprowadzenia elementów narodowych do życia religijnego wysuwały inne społeczne organizacje białoruskie: „Praswieta”, Białoruski Komitet Narodowy, Białoruska Prawosławna Grupa Studentów Uniwersytetu Wileńskiego, Białoruska Prawosławna Organizacja Robotnicza, Związek Prawosławnej Białoruskiej Młodzieży w Wilnie, Zjednoczenie Parafialnych Białorusinów Diecezji Wileńskiej, Białoruski „Centrasajuz” i inne. Postulaty tych organizacji sprowadzały się do żądań: unarodowienia Kościoła prawosławnego, ale z zachowaniem liturgii w języku cerkiewno-słowiańskim, obsadzania duchownymi narodowości białoruskiej parafii zamieszkałych przez Białorusinów, białorutenizacji seminarium wileńskiego i utworzenia parafii białoruskiej w Wilnie²⁵.

Hierarchia cerkiewna miała negatywny stosunek do działalności Prawosławnego Komitetu Białorutenizacji Cerkwi. Wrogo do problemu białoruteni-

²² Belaruskij Dzierżawnyj Archiw Litieratury i Mastactwa w Mińsku, f. 3, nr 11.

²³ M. Papierzyńska-Turek, *Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej 1922–1926*, Kraków 1979, s. 25, przyp. 40.

²⁴ M. Dawidziuk, *Sprawa belarutenizacji...*, s. 77–78.

²⁵ M. Papierzyńska-Turek, *Spyry i konflikty...*, s. 78.

zacji odnosili się duchowni pochodzenia rosyjskiego, a osoby narodowości białoruskiej również nie wykazywały zbytnej aktywności. Synod biskupów na wniosek ordynariusza diecezji wileńskiej abpa Teodozego nakazał 17 stycznia 1933 „położenie kresu wystąpieniom Białorusinów szerzących w życiu Cerkwi smutę i rozstrojstwo”²⁶. Aktywny współpracownik Komitetu o. Kousz został przez abp. Teodozego zmuszony do wyjazdu z Wilna, a czasopismo propagujące białorutenizację Cerkwi – „Gołos Prawosławnaha Biełarusa” – zlikwidowano cenzurą prewencyjną.

W grudniu 1936 r. delegacja środowisk białoruskich jeszcze raz złożyła wizytę metropolicie Dionizemu. Tym razem metropolita zaakceptował propozycję wydawania dodatku do tygodnika „Słowo”, „Snapok”. Dodatek był wydawany w języku białoruskim od maja 1937 r. do lutego 1938 r., pod redakcją znanego działacza białoruskiego Sergiusza Pawłowicza²⁷. Ostatecznie pismo zostało zamknięte decyzją wojewody wileńskiego. W drugiej połowie lat trzydziestych XX w. metropolia prawosławna wydała modlitewnik i trzy podręczniki do nauki religii w języku białoruskim autorstwa S. Pawłowicza²⁸.

Główną przeszkodą do białorutenizacji Cerkwi na terenie diecezji wileńskiej była postawa arcybiskupa Teodozego nadgorliwie wykonującego politykę władz państwowych. Opinię tę potwierdza sprawozdanie Jasińskiego, naczelnika wydziału społeczno-politycznego urzędu wojewódzkiego w Wilnie z 14 lutego 1939 r.

„Zwalczając białorutenizację i rusyfikację cerkwi, władze administracyjne uzyskały we wrześniu 1937 r. wydanie przez miejscowego arcybiskupa zarządzenia o prowadzeniu wykładów religii prawosławnej w szkołach polskich w języku polskim. Zarządzenie to, rzecz oczywista, nie spotkało się z entuzjazmem całego bez wyjątku kleru prawosławnego, lecz drogą wywierania bezpośredniego wpływu na opornych, zarówno przez przedstawicieli administracji, jak i poszczególnych członków konsystorza prawosławnego, opór ten został częściowo przełamany. [...] Również w Gimnazjum Białoruskim w Wilnie wykłady religii prawosławnej są prowadzone w języku polskim”²⁹. Pomimo, że ruch białoruski w Kościele prawosławny był słaby i ograniczał się głównie do jednej diecezji wileńskiej to stanowił wyraz dążeń Białorusinów do nadania Cerkwi białoruskiego charakteru narodowego.

Odpowiedzią na postulaty białorutenizacji i ukrainizacji życia religijnego była zmiana polityki państwa wobec spraw narodowych w Kościele prawo-

²⁶ Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie sygn I/6, k. 1.

²⁷ M. Dawidziuk, *Sprawa białorutenizacji...*, s. 82–83.

²⁸ J. Traczuk, *Książka białoruska w II Rzeczypospolitej 1921–1939*, Warszawa 2000, s. 37.

²⁹ AAN, MWRiOP, nr 368.

sławnym. Polityka rządu polskiego w sprawie mniejszości narodowych i wyznaniowych zaczęła odchodzić od polityki ustępstw. Po 1927 r. władze nasiliły działania polonizacyjne w Cerkwi i wprowadziły politykę asymilacji mniejszości narodowych. Problem polonizacji Cerkwi prawosławnej w II Rzeczypospolitej pojawił się już w 1922 r., kiedy dyskutowano o wprowadzeniu języków nierosyjskich do nabożeństw i życia cerkiewnego. Synod zalecił, ażeby język polski obok ukraińskiego, rosyjskiego i białoruskiego był wprowadzony do nauczania dzieci religii i kazań. W języku polskim miały być wykładane przedmioty teologiczne w seminariach³⁰. Polonizacji Kościoła prawosławnego domagały się władze państwowe. 6 listopada 1924 r. doradca MWRiOP Marian Bobrowski stwierdził w Lublinie, że „albo prawosławie na terenie województwa lubelskiego spolonizuje się, a przynajmniej stanie się polonofilskim, albo musi zginąć”. Z kolei na konferencji w Białymstoku 3 grudnia ten sam polityk określił politykę państwa wobec kwestii językowej. „Sprawa języka w Cerkwi prawosławnej jest dla Państwa bardzo ważna. [...] Jest to sprawa polityczna, jakim językiem będzie przemawiał ksiądz i MWRiOP musi ująć to w swoje ręce”³¹. Metropolita powołał specjalną komisję do przekładu na język polski tekstów liturgicznych. Pomimo, że czyniono wysiłki w kierunku polonizacji życia religijnego, to aż do połowy lat trzydziestych efekty prac komisji i aktywizacji środowisk wiernych narodowości polskiej były znikome. W opinii ówczesnej inteligencji „granica prawosławia jest dla polskości nieprzekraczalna”, a ludność prawosławna utożsamiała polskość z katolicyzmem obrządku łacińskiego³².

Całościowy program polonizacji Cerkwi został opracowany w 1935 r. wraz z ogólnokrajowym programem asymilacji mniejszości narodowych. Powołano wówczas nową komisję do przekładu tekstów liturgicznych na język polski. W skład komisji weszli profesorowie Studium Teologii Prawosławnej UW i duchowni wojskowi, którzy byli uzależnieni od władz państwowych. Minister wyznań Wojciech Świątosławski na forum sejmu w 1937 r. stwierdził, że „byłoby dziwne, gdyby w tych warunkach, wobec znacznej liczby Polaków wyznania prawosławnego, nie było przekładu liturgii na język polski”³³. Kolejny

³⁰ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 244.

³¹ AAN, MWRiOP, nr 960; 314.

³² *Polacy prawosławni w Polsce*, „Gazeta Prawosławna” 1 marca 1937, nr 5 (14), s. 2.

³³ *Polacy prawosławni w Polsce*, „Biblioteczka Gazety Prawosławnej”, Warszawa 1937, s. 55; *O polskim nabożeństwie w Kościele prawosławnym*, „Gazeta Prawosławna” 1 marca 1937, nr 5 (14), s. 3. W tajnym piśmie do wojewodów ten sam minister napisał: „Choć kler prawosławny jest w dużym procencie pochodzenia niepolskiego, to w drodze odpowiedniej polityki personalnej można doprowadzić do tego, aby kler nie był oporny wobec postulatów państwa. [...] Należy dążyć do usuwania języka rosyjskiego z nauki religii i języka kazań, w liturgii należy popierać powrót do

krokiem w kierunku polonizacji Cerkwi prawosławnej było zarządzenie metropolity Dionizego z końca 1934 r., ażeby w święta państwowe śpiewano, po nabożeństwie, pieśń *Boże coś Polskę*. Prasa prawosławna nastawiona pozytywnie do polonizacji popierała taką decyzję, wskazując na wspólne losy państwa polskiego i prawosławia³⁴. Wkrótce pojawiły się pierwsze nabożeństwa w języku polskim. Odprawiali je głównie kapelani wojskowi z księdzem Szymonem Fedorońko na czele. Polonizacja w Cerkwi wychodziła głównie z kręgu duszpasterzy wojskowych. Nabożeństwa w języku polskim były odprawiane w cerkwiach garnizonowych w Grodnie, Białymstoku i Warszawie, zwłaszcza w rocznicę odzyskania niepodległości 11 listopada. Ministerstwo Spraw Wojskowych przy obsadzaniu stanowisk kapelańskich zwracało główną uwagę „na lojalność względem państwa, religijne i moralne kwalifikacje petentów, zdolność zasymilowania się ze społeczeństwem polskim, na wykształcenie fachowe i ogólne oraz poprawne władanie językiem polskim”³⁵. Kapelani wojskowi stanowili kadre, którą można było wykorzystać w polonizacji Cerkwi. W opinii władz wojskowych z 1936 r. podkreśla się ich lojalność wobec państwa polskiego. „Nie jest żadną tajemnicą, że tak patriotyzm, jak i całe nastawienie hierarchii w stosunku do państwa pozostawia wiele do życzenia. Najlepsze natomiast wyrobienie, pod względem patriotycznym i państwowym posiada bezsprzecznie duchowieństwo wojskowe”³⁶.

Polonizacja Kościoła prawosławnego nie ograniczała się do duchowieństwa wojskowego. Polityka rządu zmierzała do obsady godności biskupów osobami, które były lojalne wobec państwa i dawały nadzieje na poparcie polonizacji Cerkwi. Władze wymusiły na metropolicie wyświęcenie na biskupów dwóch propolsko nastawionych duchownych Grzegorza Szretera (bp. Tymoteusza) i Konstantego Siemaszko (bp. Mateusza), którzy wykazali się gorliwością w wspieraniu polityki rządu polskiego. Szczególną uwagę skoncentrowano na polonizacji seminariów duchownych i Studium Teologii Prawosławnej UW. W seminariach duchownych mogły uczyć się jedynie osoby posiadające obywatelstwo polskie. Program nauczania, listę wykładowców zatwierdzało MWRiOP. Pod naciskiem władz państwowych usunięto Gimnazjum Białoruskie z budynków seminaryjnych w Wilnie i zwalczano wpływy ukraińskie w seminarium w Krzemieńcu. Ostatecznie przewidywano w roku szkolnym 1938/39 utworzenie

czystej formy starosłowiańskiej, co z czasem ułatwi wprowadzenie języka żywego – polskiego”. K. Krasowski, *Związki wyznaniowe...*, s. 112.

³⁴ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 245.

³⁵ Ibidem, s. 277.

³⁶ J. Odziemkowski, B. Spychała, *Duszpasterstwo wojskowe w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1987, s. 204; M. Papierzyńska-Turek, *Spory i konflikty...*, s. 80.

trzyletniego Państwowego Liceum Teologicznego w Warszawie oraz zamknięcie podatnych na wpływy białoruskie i ukraińskie dwóch istniejących seminariów³⁷. Poprzez Studium Teologii Prawosławnej i Państwowe Liceum Teologiczne władze dążyły do wychowania nowej kadry duchowieństwa w duchu polskiej państwowości.

W tym samym czasie powstały pierwsze organizacje prawosławnych Polaków: Stowarzyszenie „Dom Prawosławny” im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Białymstoku (1935), i niemal podobne mu centra w Grodnie, Nowogródku, Słonimiu, Wołkowysku, naturalnie przy przychylnym poparciu tej inicjatywy przez miejscowe władze administracyjne i wojskowe³⁸. Celem tego ruchu Polaków prawosławnych była polonizacja środowiska prawosławnego. W piśmie prezesa Stowarzyszenia „Dom Prawosławny” im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Białymstoku Piotra Jarczaka do MWRiOP z 6 czerwca 1936 r. stwierdzono, że zadaniem organizacji jest „prowadzenie wśród prawosławnych propagandy w celu samopomocy, pobudzenia do uspołecznienia się, szerzenia kultury i oświaty, opieki nad młodzieżą i dziećmi i wychowania ludności prawosławnej na dobrych i lojalnych obywateli państwa polskiego oraz w moralności chrześcijańskiej”³⁹. „Wychowanie młodego pokolenia w duchu czysto polskim i na dobrych obywateli Rzeczypospolitej Polskiej” jak wynika z listu do MWRiOP prezesa Aleksandra Anańczenki z 27 maja 1937 r. było głównym celem Stowarzyszenia „Dom Polaków Prawosławnych” im. Króla Stefana Batorego w Grodnie⁴⁰. Z kolei w odezwie Stowarzyszenia z 26 lutego 1937 r. stwierdzono, że głównym jego zadaniem było: zjednoczenie wszystkich Polaków wyznania prawosławnego, wychowania dzieci na dobrych obywateli Rzeczypospolitej, samopomoc i solidarność członków Domu Polaków Prawosławnych, urządzenie świetlic, przedszkoli, zebrań i odczytów⁴¹.

Wraz z objęciem, 1 stycznia 1937 r., funkcji ordynariusza diecezji grodzieńskiej przez biskupa Sawę, głównym ośrodkiem ruchu prawosławnych Polaków stało się – Grodno. Biskup Sawa był jednym z patronów akcji ruchu Polaków wyznania prawosławnego. W Grodnie doszło do powołania Prawosławnego Instytutu Naukowo-Wydawniczego, „celem szerokiej propagandy polskości wśród ludności prawosławnej na kresach wschodnich”. W przemó-

³⁷ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 282–287.

³⁸ S. Kiryłowicz, *Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej Polskiej. Niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa w latach 1918–1939*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1986, nr 2, s. 44.

³⁹ AAN, MWRiOP, nr 1234, k. 27–30.

⁴⁰ Ibidem, k. 37–38.

⁴¹ Dzierżawny Archiw Grodzieńskiej Obłasti (dalej: DAGO), Grodno, f. 92, op. 1, nr 1, k. 1.

wieniu w dniu otwarcia placówki 7 grudnia 1938 r. biskup Sawa stwierdził, że Powołanie Instytutu „należy traktować jako dowód życzliwego wspomagania istniejących kościelnych organów misyjnych w ich ciężkiej walce z bezbożnictwem i sekciarstwem, podrywającym tak organizm kościelny jak i państwowy”⁴². Prezes Komitetu Polaków Prawosławnych, powstałego w Białymstoku w 1934 r., Aleksander Sawicki pisał cztery lata później z entuzjazmem o tej inicjatywie do wojewody białostockiego. „Nie długo nastąpi ten czas, kiedy w mocarstwowej Najjaśniejszej Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie miejscowego ludu prawosławnego zruszczonego, a będzie tylko Polak prawosławny, zjednoczony z całym narodem polskim”⁴³. Pracownikami tej placówki byli wybrani kapelani wojskowi oraz niektórzy profesorowie i wychowankowie Studium Teologii Prawosławnej. Instytut prowadził działalność wydawniczą wyłącznie w języku polskim, wspierając tym Stowarzyszenie Polaków Prawosławnych. Władze dofinansowywały działalność wydawniczą w języku polskim. W roku budżetowym 1938/39 MWRiOP, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Ministerstwo Spraw Wojskowych wydatkowały na działalność edyorską Prawosławnego Instytutu Naukowo-Wydawniczego w Grodnie kwotę 34 600 zł⁴⁴.

Cele polityki państwa wobec Kościoła prawosławnego najlepiej charakteryzuje wypowiedź pracownika MWRiOP Piotra Dunina-Borkowskiego na konferencji w Brześciu z 1939 r.

„Polityka wobec Kościoła prawosławnego zmierza do pełnej asymilacji państwowej ludności prawosławnej oraz do zwiększenia wszędzie gdzie to tylko możliwe ekspansji kultury polskiej. Możemy jasno sobie powiedzieć, iż w stosunku do terenów objętych granicami województw wileńskiego, poleskiego, białostockiego, lubelskiego i trzech powiatów północnych województwa wołyńskiego stawiamy sobie za cel polonizację. Cel ten jest do osiągnięcia i nie podlega dyskusji, natomiast należy poddać dyskusji metody, które będziemy stosować”⁴⁵.

Podstawowym kryterium świadczącym o skuteczności akcji polonizacyjnej była lojalność duchowieństwa prawosławnego wobec państwa i stanowisko wobec autokefalii. Władze nadzorowały postawę duchowieństwa prawosławnego w czasie wydarzeń politycznych, a zwłaszcza w czasie wyborów parlamentarnych, stopień zaangażowania w obchody świąt państwowych, imienin

⁴² DAGO, Grodno, f. 92, op. 1, nr 2, k. 41.

⁴³ AAN, MWRiOP, nr 1234, k. 51.

⁴⁴ J. Choiński, *Wydawnictwa i prasa prawosławna w Polsce w latach 1918–1939*, [w:] *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, L. Adamczuk, A. Mironowicz [red.], Warszawa 1993, s. 148–149.

⁴⁵ AAN, MWRiOP, nr 386.

marszałka Józefa Piłsudskiego, prezydenta, a także stosunkiem do wprowadzenia języka polskiego do nabożeństw i kazań oraz wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego⁴⁶. Duchowieństwo, które nie podporządkowało się rozporządzeniom władz cerkiewnych było usuwane z parafii i inwigilowane przez władze państwowe⁴⁷. Szczytowym osiągnięciem procesów polonizacyjnych było pojawienie się postulatu powołania do życia polskiej diecezji prawosławnej z biskupem narodowości polskiej i wydawanie pism w języku polskim. Postulaty te były wysuwane z inspiracji władz państwowych przez Stowarzyszenie Polaków Prawosławnych i młodych duchownych⁴⁸.

Strukturę narodową w Kościele prawosławnym odzwierciedlającą dane dotyczące ludności prawosławnej i podziałów w niej według kryteriów językowych sporządzone na podstawie spisu z 1931 r.⁴⁹

Ogólna liczba prawosławnych	3 762 484	100%
Ukraiński i ruski	1 540 062	40,9%
Białoruski	903 557	24,0%
„Tutejszy”	696 397	18,5%
Polski	497 290	12,1%
Rosyjski	99 636	2,8%
Czeski	21 672	0,5%
Inny	1 326	0,03%
Nie podano	2 544	0,06%

Dane te wskazują na wielonarodowy charakter ludności prawosławnej w II Rzeczypospolitej. Na ogólną liczbę 3,8 miliona ludności prawosławnej ponad 1,5 miliona wiernych stanowili Ukraińcy, 900 tysięcy Białorusini, 700 tysięcy „tutejsi”, 500 tysięcy Polacy oraz 100 tysięcy Rosjanie. Ukraińców w Kościele prawosławnym było około 41% ogółu wiernych, a Białorusinów 24%. Osobną grupę stanowili „tutejsi”, głównie pochodzenia białoruskiego, mieszkający na Polesiu. „Tutejszych” było około 18,5% ogólnej liczby wiernych Kościoła prawosławnego⁵⁰. Za mało wiarygodną należy uznać podaną liczbę około 500

⁴⁶ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 235–236.

⁴⁷ M. Kalina, *Polonizacja Cerkwi prawosławnej w województwie białostockim (1918–1939)*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 1995, nr 2, s. 95.

⁴⁸ *O diecezję polską w Kościele prawosławnym w Polsce*, *Gazeta Prawosławna*” 1 czerwca 1937, nr 7 (16), s. 2; 15 czerwca 1937, nr 8 (17), s. 2.

⁴⁹ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością...*, s. 195.

⁵⁰ *Taż*, *Spory i konflikty...*, s. 74.

tys. Polaków wyznania prawosławnego. Rzeczywista ich liczba oscylowała około 150 000 wiernych⁵¹.

Powyższe dane wskazują, że Kościół prawosławny w II Rzeczypospolitej będący na początku kontynuacją Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego ulegał stopniowym przemianom. Pod wpływem ruchu narodowego: białoruskiego i ukraińskiego oraz procesów polonizacyjnych tracił swój pierwotny charakter i przestał być monolitem narodowym. Polonizacja, popierana przez władze państwowe, tworzyła środowiska Polaków prawosławnych. Nadal jednak podstawową wspólnotę wiernych stanowili Białorusini i Ukraińcy próbujący wykorzystać Kościół prawosławny do rozwoju własnych idei narodowych.

⁵¹ J. Żarnowski, *Spółczesność Drugiej Rzeczypospolitej 1918–1939*, Warszawa 1973, s. 375.

Kazimierz Urban

Z „PERYFERII” POLSKIEJ NIERZYMSKOKATOLICKIEJ MAPY WYZNANIOWEJ POŁOWY LAT 50. UBIEGŁEGO WIEKU*

Celem artykułu jest przybliżenie nierzymskokatolickich wspólnot religijnych sytuowanych z różnych względów przez władze państwowe, w pierwszej połowie lat 50., na obrzeżach ówczesnej mapy wyznaniowej naszego kraju. Był to okres dla tych wspólnot niekorzystny, jeśli idzie o egzystencję i działalność, bowiem na te lata przypadło nasilenie polityki represyjno-likwidacyjnej wobec wszystkich, w gruncie rzeczy, społeczności religijnych w Polsce. Jednak niekonsekwencje tej polityki powodowały, iż wielu wspólnot represje te nie dotknęły lub też nie były zbyt dokuczliwe. Niektóre z nich w ogóle nie były przedmiotem uwagi dwóch odpowiedzialnych za politykę wyznaniową resortów – Urzędu do Spraw Wyznań oraz Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. Można nadmienić, iż w ówczesnych warunkach powszechnej podejrzliwości, władzom z wielkim trudem przychodziło uchwycenie stanu faktycznego niektórych społeczności wyznaniowych. Mimo niezwykle rozbudowanego nadzoru – i tego formalnego, i tego pozaprawnego – gromadzone informacje i materiały okazywały się niezwykle skromne¹. Nawet dekret nowelizacyjny prawa o stowarzyszeniach z 5 sierpnia 1949 r., narzucony obligatoryjnie wyznaniom nie mającym uregulowanej sytuacji prawnej, w niepełnym stopniu umożliwił wgląd wymienionych resortów w faktyczne stosunki wyznaniowe². W niektórych przypadkach dominujące pod względem wyznaniowym otoczenie wyjątkowo tolerancyjnie odnosiło się do odmiennych społeczności religijnych,

*W bogatym dorobku Prof. Włodzimierza Pawluczuka znalazły się prace, które mniej lub bardziej pośrednio korespondują z poruszaną tu problematyką. Można tu wymienić prace dotyczące typologii organizacji religijnych (np. *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972) czy sekt prawosławnych działających na Białostocczyźnie w okresie międzywojennym (np. *Wierszalin: Reportaż o końcu świata*, Kraków 1974), czy także obecnej sytuacji religijnej na Ukrainie (np. *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998).

¹ O zakresie nadzoru por. np. projekt „Sprawozdania sytuacyjnego referatów do Spraw Wyznań przy Prezydium WRN” (z 1951 r.?). Archiwum Akt Nowych, zespół akt Urzędu do Spraw Wyznań (dalej: AAN UdW) sygn.144/1; Pismo R. Darczewskiego z 22 XII 1953 r. do Urzędu Rady Ministrów (w załączeniu tymczasowy podział czynności pracowników Urzędu do Spraw Wyznań), AAN UdW, sygn.144/1.

² DzU z 1949 r., nr 41, poz. 293 i nr 45, poz. 335.

w innych natomiast wypełniało nie gorszą „rolę nadzorczą”, aniżeli aparat bezpieczeństwa publicznego³.

W ciągu powojennego dziesięciolecia na nierzymskokatolickiej mapie wyznaniowej zachodziły zmiany spowodowane różnymi czynnikami⁴. Na terytorium przedwojennej Polski (jednak w granicach z 1945 r.) przestały praktycznie istnieć Kościoły i wspólnoty skupiające ludność niemiecką. W drugiej połowie lat czterdziestych żywe były idee ekumeniczno-łącznościowe, zwłaszcza wśród wyznań pokrewnych doktrynalnie, co znalazło m.in. swój wyraz w tworzeniu nowych związków religijnych, jak np. krótko działający Polski Kościół Ewangelicznych Chrześcijań Baptystów, czy wyodrębniony z niego w 1947 r. Zjednoczony Kościół Ewangeliczny⁵. Na terenach poniemieckich ostały się społeczności skupiające ludność niemiecką i tzw. „autochtoniczną”. W tym okresie nie została zrealizowana koncepcja, wspierana mocno przez ówczesne władze, konsolidacji organizacyjnej wspólnot starokatolickich i owo zróżnicowanie kościelno-organizacyjne przetrwało przez lata następne⁶. Już na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych poczęto tworzyć efemeryczne nowe związki religijne (np. Kościół Polskokatolicki, Polski Związek Ewangelicki), które rychło zaprzestały działalności⁷. Jednak nieliczne podobne inicjatywy okazały się trwałe. Dawały ponadto o sobie bez przerwy znać tendencje rozłamowe, co przejawiało się w próbach tworzenia odrębnych organizmów kościelnych. W latach 1950–55 władze państwowe zdecydowały się na bezwzględną ingerencję w stosunki międzywyznaniowe, jeśli idzie o działalność Kościołów i wspólnot nierzymskokatolickich. Pierwsza wiązała się z osławioną „delegalizacją” Świadców Jehowy w 1950 r. Druga, poprzedzona masowymi aresztami i represjami, doprowadziła do połączenia i „integracji” kolejnych wspólnot ewangeliczno-zielonoświątkowych w obrębie Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego⁸. W 1953 r. przystąpiły do niego działające dotąd oddzielnie Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangelicznego oraz Kościół Chrześci-

³ W tym ostatnim przypadku klasycznym przykładem byłby stosunek do Świadców Jehowy.

⁴ Ogólne zmiany na mapie wyznaniowej sygnalizuje K. Urban, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991 (zarys statystyczny)*, Kraków 1994.

⁵ Por. bliżej K. Urban, *Tendencje ekumeniczno-łącznościowe w Polsce 1945–1990 (zarys problematyki)*, Zeszyty Naukowe UJ MCXXXI, „Studia Religiołogica”, z. 7, 1994, s. 105 i nn.

⁶ Por. zarys ogólny problematyki W. Wysoczański, *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977, s. 7 i nn.

⁷ W przypadku Kościoła Polskokatolickiego (był to odrębny związek od Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła, który w 1952 r. przyjął nazwę Kościół Polskokatolicki) por. Archiwum Akt Nowych, zespół akt Ministerstwa Administracji Publicznej (dalej: AAN MAP) t. 687.

⁸ Por. bliżej H. R. Tomaszewski, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945–1956*, Warszawa 1991.

jan Wiary Ewangelicznej⁹. Nie powiodły się natomiast próby ingerencji władz w likwidację rozłamu, jaki zaistniał w Unii Adwentystów Dnia Siódmego i faktycznie do lat 1957–58 działały dwie Unie – „legalna” i rozłamowa („zбір на пущы”)¹⁰.

Przyjmując za kryterium stopień zainteresowania resortów realizujących ówczesną politykę wobec Kościołów i wspólnot nierzymskokatolickich można byłoby mówić o „oficjalnej” i „peryferyjnej” mapie wyznaniowej. Stan zachowanych i dostępnych archiwaliów – przede wszystkim ówczesnego Urzędu do Spraw Wyznań – potwierdzałby ów podział. Szczególną w tym względzie rolę odgrywała sprawozdawczość wyznaniowa, a dokładniej, roczne sprawozdania kierownictw wyznaniowych o stanie ilościowym wspólnoty¹¹. Jakkolwiek próbuje się dezawuować ówczesną statystykę wyznaniową (jako „nieprawdziwą”, „podwójną”, itp.), to jednak wykazywane wielkości w większości przypadków władze administracyjne mogły weryfikować. Może z wyjątkami: liczby wiernych i ich ofiarności, poziomu niektórych praktyk religijnych (np. chrzty, śluby), czy też posiadanego majątku wskutek jego niezwykle zagałtowanej sytuacji prawnej. Ową „oficjalną” statystykę dla połowy lat 50. prezentuje poniższe zestawienie.

⁹ Por. bliżej H. R. Tomaszewski, *Kościół Chrystusowy w Polsce w latach 1921–1953*, Warszawa 1992; M. Tymiński, *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce*, Wrocław 1999.

¹⁰ Por. bliżej jedyna publikacja w piśmiennictwie, niewolna mimo wszystko od jednostronnych niekiedy ocen: R. Michalak, *Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce w latach 1945–1957*, „Studia i Materiały” Uniwersytetu Zielonogórskiego, t. XLIX, seria „Politologia” 2001, nr 1, s. 34–55.

¹¹ O ówczesnej sprawozdawczości por. K. Urban, *Mniejszości religijne w Polsce po drugiej wojnie światowej (wybrane zagadnienia z zakresu statystyki wyznaniowej)*, „Nomos” 2000, nr 30/31, s. 61–77.

Tabela 1. „Dostrzegane” Kościoły i związki religijne w Polsce w latach 1954–55
(niektóre dane statystyczne)

Lp.	Nazwa oficjalna	Placówki duszpasterskie	Obiekty kultu	Duchowni	Wierni
1.	Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny /1955/	169 parafii i filii	249	172 ¹⁾	ok. 400000
2.	Kościół Ewangelicko-Augsburski /1955/	402 parafie, zbory i stacje kaznodziej-skie	362	101	152045
3.	Starokatolicki Kościół Mariawitów /1955/	40 ²⁾ parafii	36 ³⁾	30 ⁴⁾	19637
4.	Kościół Katolicki Mariawitów /1955/	22 parafie	7 ⁵⁾	36 ⁶⁾	3686 + 400 diaspora
5.	Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego /1955/	59 zborów i grup	55 ^{6a)}	56 ⁷⁾	1975 ⁸⁾
6.	Kościół Polskokatolicki /1955/	48 parafii i filii	55	47	38161
7.	Kościół Metodystyczny /1954/	99 parafii i filii	71 ⁹⁾	50	12934
8.	Kościół Ewangelicko-Reformowany /1955/	17 parafii i filii	9	6 ¹⁰⁾	4600
9.	Zjednoczony Kościół Ewangeliczny /1955/	213 zborów i placówek	55 ¹¹⁾	130 ¹²⁾	7023
10.	Polski Kościół Chrześcijan Baptystów /1955/	64 zbory i filie	44 ¹³⁾	33 ¹⁴⁾	4334 ¹⁵⁾
11.	Kościół Zjednoczonych Ewangelicznych Chrześcijan Dnia Siódmego /1955/	38	– ¹⁶⁾	10	377 ¹⁷⁾
12.	Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego /1955/	121 zborów	121 ¹⁸⁾	286 ¹⁹⁾	3043
13.	Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego /1955/	37	37 ²⁰⁾	32	787
14.	Świecki Misyjny Ruch "Epifania" /1955/	59 zborów	– ²¹⁾	29	1567
15.	Jednota Braci Polskich /1955/	3 zbory	– ²²⁾	1	ok. 150
16.	Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego /1952/	23 kongregacje	33 synagogi i domy modlitwy	2	8821 ²³⁾

Źródło: Dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego – AAN UdW, sygn. 131/231; dla Kościoła Metodystycznego – AAN UdW, sygn. 25/703; dla Związku Religijnego Wyznania

Mojżeszowego – Materiały GUS w Warszawie (kwerendę przeprowadzono 1993 r.); dla pozostałych – AAN UdW, sygn. 131/14.

Uwaga: 1) oraz 21 diakonów, 2) oraz 15 „placówek pasterskich” na Ziemiach Zachodnich, 3) oraz dodatkowo kaplice filialne, w tym w domach prywatnych, 4) oraz 4 diakonów, 5) oraz 19 kaplic domowych, 6) w tym 28 kobiet, 6a) kaplice i mieszkania prywatne, 7) starsi zboru, 8) dorośli ochrzczeni wraz z dziećmi, 9) w tym domy prywatne, 10) oraz 5 świeckich kaznodziejów, 11) oraz 33 pomieszczenia w domach prywatnych, 12) w tym przełożeni zborów, 13) w tym 15 własnych, 14) oraz 26 pomocniczych kaznodziei, 15) łącznie dorośli ochrzczeni, dzieci i sympatycy, 16) nabożeństwa w domach prywatnych, 17) oraz 180 kandydatów, 18) nabożeństwa w domach prywatnych, 19) w tym 194 starszych i przewodniczących zborów oraz 92 diakonów, 20) nabożeństwa w domach prywatnych i obiektach wynajmowanych, 21) nabożeństwa w domach prywatnych, 22) nabożeństwa w domach prywatnych, 23) dane za 1952 r.

Charakteryzując ogólniej przytoczone dane można stwierdzić, iż warunkowała je specyfika doktrynalna danej wspólnoty, jej poglądy na strukturę organizacyjną, status duchowieństwa, członkostwo (np. praktykowanie chrztu w wieku dorosłym) czy postrzeganie miejsca kultu. W tym ostatnim przypadku trzeba zwrócić uwagę na nie tak małą liczbę domów prywatnych, w których dopełniano praktyk religijnych. Wątpliwości może budzić liczebność niektórych Kościołów. W porównaniu do lat 1950–51 liczba wiernych Kościoła Prawosławnego miała wzrosnąć przeszło dwukrotnie (!), zaś Kościoła Polskokatolickiego – blisko czterokrotnie. W pozostałych przypadkach liczby wiernych – w porównaniu do danych z innych lat – nie nasuwają większych wątpliwości. Przytoczone dane można byłoby uszczegółowić o kolejne, dotyczące np. klasztorów (Kościoły Prawosławny – 2, Katolicki Mariawitów – 1, Starokatolicki Mariawitów – 1, Ewangelicko-Augsburski – 3 diakonaty), domów opieki (Kościoły Prawosławny, Ewangelicko-Augsburski, Ewangelicko-Reformowany, Metodystyczny, Katolicki i Starokatolicki Mariawitów, Chrześcijan Baptystów), seminariów duchownych (Kościoł Prawosławny, w zawieszeniu – Kościół Metodystyczny, Chrześcijan Baptystów i Starokatolicki Mariawitów). Od 1954 r. istniała Chrześcijańska Akademia Teologiczna, powstała w oparciu o Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Unikalną placówką była wówczas metodystyczna Szkoła Języka Angielskiego w Warszawie, do której uczęszczało w 1955 r. 2850 słuchaczy¹².

Poza tą „oficjalną sprawozdawczością” znajdowało się około dwudziestu Kościołów i wspólnot religijnych, o różnym statusie prawnym, rodowodzie, historii i tradycjach oraz stanie posiadania. Uwzględniając kryterium prawne, tak wówczas eksponowane w polityce administracyjnej władz, można byłoby wymienić wspólnoty:

¹² Por. sprawozdanie o stanie Kościoła [w:] AAN UdW, sygn. 25/703.

- a) o uregulowanym statusie prawnym w oparciu o obowiązujący wówczas (lub w okresie międzywojennym) tryb legalizacji,
- b) ubiegające się o legalizację,
- c) którym odmówiono rejestracji zgodnie z przepisami prawa o stowarzyszeniach z 1949 r.
- d) rozłamowe, bez uregulowanego statusu prawnego.

Podział ten można byłoby uszczegóławiać z powodu niezwykle w owym czasie zagmatwanej sytuacji prawnej Kościołów i związków religijnych, pogłębianej przez praktykę polityki wyznaniowej państwa. Poprzestając na powyższym do grupy pierwszej zaliczyć trzeba: Karaimski Związek Religijny, Muzułmański Związek Religijny, Wschodni Kościół Staroobrzędowy nie posiadający hierarchii duchownej (bezpopycy) oraz Kościół Starokatolicki. Karaimski Związek Religijny wyszedł z II wojny mocno osłabiony¹³. Jego władze naczelne, przedwojenne gminy wyznaniowe i większość wiernych wskutek nowej granicy pozostały poza Polską. W kraju utworzono jedynie Tymczasowy Karaimski Zarząd Duchowny, na którego czele stanął znany orientalista – prof. A. Zajązkowski¹⁴. Władze administracyjne nie zezwoliły jednemu duchownemu – hazzanowi R. Abkowiczowi – na objęcie stanowiska duchownego Związku. Brak było wyodrębnionych gmin, karaimi nie posiadali świątyń, a sporadyczne nabożeństwa odprawiano w domach prywatnych. W ostatnim dostępnym sprawozdaniu statystycznym za 1951 r. A. Zajązkowski podawał, iż liczba wiernych nie przekracza 150 osób¹⁵. Większe ich skupiska zamieszkiwały na Dolnym Śląsku, w Warszawie i Gdańsku. Jedynym widocznym symbolem obecności karaimów w Polsce po II wojnie światowej stał się cmentarz karaimski w Warszawie.

Nieco korzystniej przedstawiała się wówczas sytuacja Muzułmańskiego Związku Religijnego, jakkolwiek i on został osłabiony przez wydarzenia wojenne¹⁶. Nadal aktywne były gminy w Bohonikach i Kruszyńianach na Białostocczyźnie, w Warszawie została utworzona „Centralna Gmina Muzułmańska”, przesiedleńcom ze wschodu udało się utworzyć gminy w Trzciance pod Piłą oraz Gorzowie. Działało też Tymczasowe Kolegium Rządzące, jako na-

¹³ Jego status prawny określała ustawa z 21 IV 1936 r. o stosunku państwa do Karaimskiego Związku Religijnego, DzU, nr 30 z 1936 r., poz. 241.

¹⁴ Luźne akta [w:] AAN MAP, t. 715, 1107.

¹⁵ Sprawozdanie A. Zajązkowskiego z 5 II 1952 r. do Urzędu do Spraw Wyznań, AAN UdW, sygn. 131/11. W wykazie Urzędu do Spraw Wyznań z 1955 r. figurują 3 placówki duszpasterskie: Warszawa, Gdańsk, Wrocław, AAN UdW, sygn. 131/231.

¹⁶ Status prawny określała ustawa z 21 IV 1936 r. o stosunku państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego, DzU, nr 30 z 1936 r., poz. 240.

czelna władza wspólnoty muzułmańskiej w Polsce¹⁷. W 1954 r. w poszczególnych gminach wykazywano następujące ilości wiernych: Bohoniki – 346, Kruszyniany – 212, Trzcianka – ok. 500, Gorzów – ponad 140, Warszawa – 70¹⁸. Dane te prawdopodobnie nie uwzględniały diaspory, licznej zwłaszcza na Pomorzu Gdańskim¹⁹. Można nadmienić, iż usilne starania o utworzenie gminy w Białymstoku, podejmowane pod koniec lat 40., zakończyły się niepowodzeniem, podobnie jak we Wrocławiu. Czynne były wówczas dwa meczety (Bohoniki, Kruszyniany), natomiast w pozostałych gminach nabożeństwa odprawiano w domach prywatnych. Ponadto istniały 3 czynne cmentarze muzułmańskie – w Warszawie, Bohonikach i Kruszynianach. Każda gmina posiadała duchownego – imama.

Druga wojna światowa i jej skutki zdezorganizowały też Wschodni Kościół Staroobrzędowy nie posiadający hierarchii duchownej (bezpopycy). Kilka pozostałych na terenie Polski gmin staroobrzędowych zostało pozbawionych centralnej reprezentacji i na dobrą sprawę każda z nich funkcjonowała samodzielnie, indywidualnie występując w swoich sprawach przed władzami²⁰. W korespondencji z 1949 r. wymieniono w ówczesnym pow. augustowskim gminę Gabowe Grądy (520 wiernych) oraz w pow. suwalskim gminy: Głębokorowską [gminy o takiej nazwie nie udało się zlokalizować w pow. Suwalskim – K.U.], Wodziłki, Pogorzelec i Suwałki (łącznie liczących ok. 300 wiernych)²¹. W Wodziłkach, Pogorzeczu i Suwałkach czynne były świątynie (molenny), natomiast w Gabowych Grądach miejsce kultu było w trakcie budowy. W korespondencji wspomniano także o duchownych oraz zarządach gminno-staroobrzędowych. Staroobrzędowcy zamieszkiwali również na terenach poniemieckich – w powiatach Mrągowo i Pisz – gdzie szacowano ich ilość na ok. 700 wiernych²². Gmina staroobrzędowa, wraz z świątynią, duchownym, cmen-

¹⁷ Por. zarys historyczny: A. Miśkiewicz, *Tatarzy Polscy w latach 1945–1985. Zarys historyczny*, „Studia Podlaskie” t. III, 1991, s. 105 i nn.

¹⁸ Pismo Urzędu do Spraw Wyznań z 3 XII 1945 r. do Ministerstwa Spraw Zagranicznych, AAN UdW, sygn. 19/505.

¹⁹ A. Miśkiewicz (por. przypis 17, s. 115, 119) wspomina, iż w owym czasie dłużej lub krócej działały gminy „nieoficjalne” w Szczecinku, Gdańsku i Elblągu.

²⁰ Sytuację prawną Kościoła określało rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 III 1928 r. o stosunku państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii duchownej, DzU, nr 38 z 1928 r., poz. 363.

²¹ Por. bliższa dokumentacja [w:] AAN MAP, t. 1052. O wcześniejszych i późniejszych wydarzeniach por. też E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa 1977, s. 49 i nn.

²² Por. m.in. E. Sukertowa-Biedrawina, *Filiponi na ziemi mazurskiej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1961, nr 1, s. 39–68; E. Iwaniec, *Z dziejów...*, s. 108 i nn.; L. M. Szwengrub, *Religia jako czynnik więzi grupowej*, „Roczniki Socjologii Wsi” t. VIII, 1968, s. 153 i nn.

tarzem i gospodarstwem rolnym znajdowała się w Wojnowie. W tej miejscowości czynny był też żeński klasztor staroobrzędowy, posiadający świątynię, pomieszczenia klasztorne oraz 29 ha ziemi²³. W połowie lat 50. w klasztorze przebywało kilkoro sióstr zakonnych oraz kilka osób stanu świeckiego.

W 1947 r. uregulowana została (i to w drodze ogłoszenia dekretu) sytuacja prawna m.in. Kościoła Starokatolickiego²⁴. Starokatolicy korzystali wcześniej ze swobód wyznaniowych na terenach byłego zaboru austriackiego i pruskiego. Do starokatolicyzmu przyznawali się też mariawici odłamu płockiego oraz Kościół Narodowy. W początkach lat 30. utworzony został nawet Polski Kościół Starokatolicki, którym kierował bp W. Faron. Istniały także autonomiczne gminy starokatolickie, opierające swoją działalność o przepisy z czasów zaborów. W kontekście wspomnianych tendencji i haseł unifikacyjno-łącznościowych oraz ekumenicznych władze zdecydowały się wesprzeć i ustabilizować prawnie właśnie Kościół Starokatolicki²⁵. Kierował nim wówczas (nominalnie do swojej śmierci w 1964 r.) bp Z. Szypold, były duchowny mariawicki, rezydujący we Wrocławiu. Przedkładane w latach następnych dane o stanie Kościoła miały charakter wybitnie nominalny. W swojej jurysdykcji bp Szypold posiadał od kilku do kilkunastu duchownych (często zresztą zmieniających przynależność konfesyjną), od 3 do 6 parafii, tyleż świątyń i trudną do określenia liczbę wiernych²⁶. Działało przez kilka lat Seminarium Duchowne oraz istniał (formalnie do końca lat 50.) Zakon Sióstr św. Franciszka, liczący wówczas cztery zakonnice²⁷. Kościół ów dotykały bez przerwy rozłamy, z których najbardziej brzemienne w skutkach był związany z osobą bpa Jana Ignacego Wysoczańskiego²⁸. On to będzie i wówczas i później twórcą rozmaitych Kościołów, żeby wymienić „Kościół Bizantyjsko-Katolicki (czyli obrządku wschodniego)”, którego *Konstytucja* została ogłoszona w Ziębicach 27 lutego 1952 r.²⁹.

²³ Por. akta dotyczące elektryfikacji klasztoru w 1958 r. [w:] AAN UdW, sygn. 26/585.

²⁴ Dekret z 5 IX 1947 r. o uregulowaniu położenia prawnego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Mariawickiego i Kościoła Starokatolickiego, DzU nr 55 z 1947 r., poz. 316.

²⁵ Por. bliższa dokumentacja m.in. [w:] AAN MAP, t. 1066–68.

²⁶ Dość bogata dokumentacja m.in. [w:] AAN UdW, sygn. 9/245–251, 13/262–278, 14/343–348, 19/291–296, 22/252.

²⁷ Por. akta rejestracyjne i inne [w:] AAN UdW, sygn. 124/13.

²⁸ Już w 1948 r. niejaki ks. F. Biernacki podjął próby secesji. Por. dokumentacja [w:] AAN UdW, sygn. 84/171.

²⁹ Jan Ignacy Wysoczański (1901–75) – bodaj najbardziej zagadkowa postać działacza kościelnego na powojennej nierzymskokatolickiej mapie wyznaniowej. Częściowa dokumentacja o działalności do 1956 r. por. przypis 25. O aktywności J. Wysoczańskiego po 1956 r. por. jedna z nielicznych

Nie tak burzliwie kształtowały się dzieje jedynej autonomicznej placówki starokatolickiej – Gminy im. Zmartwychwstania Pańskiego w Krakowie³⁰. Nie podlegała ona ani bpowi Z. Szypoldowi, ani bpowi J. I. Wysoczańskiemu. Była też w opozycji do Kościoła Polskokatolickiego. Jej założyciel, ks. A. Ptaszek, pełnił posługę w latach 1925–51, a po jego śmierci – ks. L. Nowak. Działała na podstawie przepisów zaboru austriackiego. Także po II wojnie światowej posiadała budynek wraz z kaplicą. W 1955 r. liczba członków Gminy miała sięgać 400 osób³¹.

W obrębie drugiej grupy społeczności – ubiegających się o legalizację – można byłoby wskazać na kilka wspólnot, które nie znalazły się w powyższym zestawieniu. Zaliczyć do nich należy Kościół Stolicy Apostolskiej Symeon w Jakubie, który przyjął w 1950 r. nazwę Stolica Apostolska w Jezusie Chrystusie, ugrupowanie zbliżone do ruchu irwingiańskiego. Wznowiło ono działalność w 1947 r. z ośrodkiem w Chorzowie. Od tego roku podejmowano też starania o rejestrację, która nastąpiła dopiero w 1960 r. W pierwszej połowie lat pięćdziesiątych liczba członków nie przekraczała stu osób, skupionych – obok Chorzowa – w dwóch oddziałach – Radzionkowie i Mikołowie. Władze nie zakazywały działalności, ani też nie podejmowały akcji represyjnych³².

Przez kilka lat (początek lat 50.) działała społeczność Gmina Boża, której członkowie wywodzili się z Kościoła Rzymskokatolickiego. Siedzibą jej był Bytom, chociaż członkowie zamieszkiwali w miejscowościach: Stary Ujazd, Zdzeszowice, Kędzierzyn, Kończyce i Rydułtowy – w katowickim i opolskim. Sam Urząd do Spraw Wyznań był zainteresowany rejestracją Gminy Bożej, chociaż pod koniec 1952 r. uległa ona „samorozwiązaniu”, zapewne z obawy przed ewentualnymi represjami³³.

W 1953 r. wszczął starania o rejestrację Zbór Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim, działający od połowy lat 30., o rodowodzie zielonoświątkowym³⁴. W większości jego członkowie zamieszkiwali północno-

publikacji: G. Kobrzeniecka-Sikorska, *Ignacy Wysoczański – arcybiskup hierarchii białokrynickiej*, [w:] *Bukowina po stronie dialogu*, K. Feleszko [red.], Sejny 1999, s. 146–152.

³⁰ Por. Pismo Wydziału do Spraw Wyznań RN m. Krakowa z 5 III 1956 r. do Urzędu do Spraw Wyznań [w:] AAN UdW, sygn. 24/333.

³¹ W bezimiennej notatce – pod powyższą sygnaturą – można wyczytać, iż „W dniu 6.III.55 r. na nabożeństwie przy ul. Frydlajna było 54 osoby”. W latach następnych Gmina została wchłonięta przez Kościół Polskokatolicki.

³² Por. bliższa dokumentacja [w:] AAN MAP, t. 1091. Także W. Wysoczański, *Prawo wewnętrzne kościołów i wyznań nierzymskokatolickich w PRL*, Warszawa 1971, s. 311 i nn.

³³ Bliższa dokumentacja [w:] AAN UdW, sygn. 14/515.

³⁴ W opracowaniu GUS: *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 1997–1999*, L. Adamczuk i M. Gudaszewski [red.], Warszawa 2000, s. 75 napisano, iż „Z uwagi na

wschodnią Białostoczczyznę. Siedzibą Zboru była Osińska Góra w pow. augustowskim, a jego przełożonym był Józef Felkner³⁵. Według dokumentacji rejestracyjnej Zbór liczył 7 oddziałów w miejscowościach: Osińska Góra, Ełk, Orzechówka, Kąty, Dobryń Duży (pow. Biała Podlaska), Jawor (woj. wrocławskie) oraz Skrzany (pow. Pyrzyce), skupiając 105 członków, obsługiwanych przez 5 kaznodziejów. Nabożeństwa odprawiano w domach prywatnych. Placówki te funkcjonowały jako autonomiczne, a nawet opozycyjne w stosunku do Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego, dlatego resort bezpieczeństwa publicznego nie zezwolił na rejestrację tej społeczności.

W początkach lat 50. na terenie szczecińskiego i wrocławskiego rozpoczął działalność Bernard Wilk i jego zwolennicy. Na dłużej grupa „inicjatywno-misyjna” zatrzymała się w Zgorzelcu. Tam też zdecydowano o utworzeniu nowego związku religijnego – Stolicy Bożej i Barankowej Apostołów w Duchu i Prawdzie. Stamtąd też skierowano dokumentację w sprawie rejestracji³⁶. Jak z niej wynika, „Stolica...” posiadała wówczas trzy placówki – w Węglińcu, Wrocławiu i Zgorzelcu. Urząd do Spraw Wyznań nie był skory do rejestracji grupy, jednak sugerował (w piśmie do Departamentu XI MBP), by umożliwić odprawianie nabożeństw w stałym lokalu, gdyż „to zapobiegłoby dalszemu zbieraniu się wyznawców w mieszkaniach prywatnych i ułatwiłoby obserwację działalności kaznodziei i stowarzyszenia”³⁷. W 1955 r. siedziba Zarządu Głównego przeniesiona została do Olsztyna. Wykazywano wówczas dwa oddziały (Olsztyn, Chorzów) oraz 29 członków³⁸. Pod koniec tegoż roku siedzibę Zarządu przeniesiono do Chorzowa³⁹. Grupa B. Wilka nie napotykała na większe przeszkody w prowadzeniu działalności religijnej.

Od czasów przedwojennych na terenie Mazur prowadziły działalność niewielkie społeczności religijne, grupujące przede wszystkim ludność miejscową („autochtoniczną” i niemiecką). Jedną z nich była wspólnota mormońska z ośrodkiem w Żelwągach. Według jednej z informacji w 1948 r. liczyła ona

małą liczbę członków do roku 1990 nie zarejestrował się”. Jest to mylna informacja, gdyż podejmowano te starania przynajmniej w 1953 i 1958 r. Por. dokumentacja m.in. [w:] AAN UdW, sygn. 26/567.

³⁵ Por. dokumentacja [w:] AAN UdW, sygn. 19/533.

³⁶ Pismo B. Wilka z 6 XII 1953 r. do „Głównego Zarządu Wyznań Ministerstwie” w Warszawie, AAN UdW, sygn. 25/596.

³⁷ Pismo Urzędu z 24 XII 1953 r. do Departamentu XI MBP, ibidem.

³⁸ Pismo B. Wilka z 7 III 1955 r. do Urzędu do Spraw Wyznań, ibidem. Wśród członków znalazła się m.in. jedna rodzina z politycznej emigracji grecko-macedońskiej w Polsce.

³⁹ Pismo W. Małkińskiego z 1 XI 1955 r. do Urzędu do Spraw Wyznań, ibidem.

200 członków i prowadziła działalność z przyzwolenia władz lokalnych⁴⁰. Mormoni posiadali jedną świątynię, aczkolwiek zamkniętą z powodu używania języka niemieckiego podczas nabożeństw. Władze rozważały nawet wysiedlenie całej społeczności do stref okupacyjnych w Niemczech, jednak przeważyła obawa przed „ewentualnymi oddźwiękami za granicą”. W latach następnych społeczność mormońska nie napotykała na utrudnienia w działalności religijnej. W 1955 r. p.o. Prezydent Kościoła Adolf Kruska z Zełwąg przedłożył nawet do władz pismo o rejestrację „Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych Ostatnich Dni”⁴¹. Z dokumentacji wynikało, iż Kościół liczył 124 wiernych (woj. olsztyńskie – 97, stalinogrodzkie – 10, koszalińskie – 12, wrocławskie – 4 i warszawskie – 1). Nabożeństwa odprawiano w Zełwągach w miejscowej kaplicy oraz w Zabrze w mieszkaniu prywatnym. Obok A. Kruski funkcje kapłańskie pełniło dwóch „doradców” (H. Mordas, G. Skrotzki) oraz dwóch „kapłanów pomocniczych” (F. Polier, M. Laskowski). Władze olsztyńskie skłonne były wówczas poprzeć starania o rejestrację pod warunkiem zerwania kontaktów z europejską centralą Mormonów w Niemczech Zachodnich oraz umożliwiania wiernym uczestnictwa w życiu społeczno-kulturalnym⁴².

Społecznością o charakterze wybitnie lokalnym było Ewangelickie Stowarzyszenie Modlitwy w Giżycku, prowadzące działalność w tym mieście od 1924 r. Jak napisano w jednej z notatek w Urzędzie do Spraw Wyznań „Stowarzyszenie Ewang. Modlitwy w Giżycku stanowi jeden zbor zreszający 137 członków: istnieje w Giżycku od 33 lat; po wojnie zgłosili swoje istnienie staroście. O dekrete z dn. 5 VIII 49 r. nic nie wiedzieli, to też nie zgłosili Stowarzyszenia w Ministerstwie A.P. Działali więc nielegalnie. Dnia 1 lipca 1957 r. złożyli wniosek o legalizację w Prezydium WRN w Olsztynie”⁴³. Od 1924 r. Stowarzyszeniem kierował i był jego jedynym kaznodzieją Otton Komorowski. Wierni zamieszkiwali nie tylko w Giżycku i okolicznych miejscowościach, ale także w Trzebiechowie oraz Mieszkowie w Zielonogórskim. Zborowi w Giżycku podlegał też nieprzerwanie zbor w Hamburgu (RFN). Jedyne zastrzeżenia, jakie władze miejscowe wówczas formułowały, to używanie języka nie-

⁴⁰ Pismo wojewody olsztyńskiego z 10 II 1948 r. do Ministerstwa Ziem Odzyskanych, AAN, zespół akt Ministerstwa Ziem Odzyskanych t. 516g.

⁴¹ Pismo A. Kruski z 3 X 1955 r. do Wydziału do Spraw Wyznań PWRN Olsztyn, AAN UdW, sygn. 26/489.

⁴² Pismo Wydziału do Spraw Wyznań PWRN Olsztyn z 8 maja 1956 r. do Urzędu do Spraw Wyznań, ibidem. Można w nim m.in. przeczytać: „W ubiegłych latach notowano fakty wśród wyznawców zbiorowe wysłuchiwanie audycji radiowych z państw kapitalistycznych i szerzenie propagandy rewizjonistycznej. Natomiast obecnie faktów tych nie notuje się”.

⁴³ „Notatka” S. Kiryłowicza z 30 X 1957 r., AAN UdW, sygn. 25/628. Tamże pismo o rejestrację i inne dokumenty.

mieckiego podczas nabożeństw, gdyż wierni nie znali (bądź bardzo słabo) języka polskiego.

Trzecią wspólnotą prowadzącą działalność religijną na tym terenie – i to od czasów przedwojennych – było Stowarzyszenie Nowoapostolskie, o rodowdziej neoirwingiańskim. Po drugiej wojnie światowej w kilku placówkach wznowiono działalność – tak na Mazurach, jak i w innych miejscowościach. Stowarzyszenie skupiało ludność niemiecką i „autochtoniczną”. W 1955 r. kierownictwo Stowarzyszenia (apostoł okręgowy – Fritz Kownatzki) wystąpiło o rejestrację⁴⁴. Wykazywano wiernych w woj. olsztyńskim – 388, wrocławskim – 22, koszalińskim – 62 oraz gdańskim – 42. Obsługiwało ich 13 duchownych. Według nieco wcześniejszego sprawozdania czynnych było wówczas 7 parafii i jedna placówka filialna: Kosewo (czynna od 1946 r.) – 91 członków, Ostróda (1948) – 125, Arżyny (1947) – 42, Giżycko (1951) – 67, Pisz (1946) – 35, Zabrze (1945) – 111, Koszalin (1945) – 50 i Gdańsk (1946) – 40. W dokumentacji rejestracyjnej pominięto Zabrze, a wykazano Wrocław (od 1945 r.). Nabożeństwa odprawiano po domach prywatnych, jedynie w Giżycku korzystano z kaplicy adwentystów. Główne zastrzeżenie (i związane z tym utrudnienia), jakie formułowały władze administracyjne, to używanie języka niemieckiego w duszpasterstwie. W początkach 1956 r. pojawiła się sprawa stabilizacji placówek nowoapostolskich w woj. koszalińskim⁴⁵. Wierni zamieszkiwali w trzech miejscowościach: Boninie i Biesiekierzu, pow. Koszalin oraz Tychowie, pow. Sławno. W Boninie korzystali z kościoła miejscowego niemieckiego zboru ewangelickiego, a w pozostałych – z mieszkań prywatnych. Placówki te były obsługiwane przez jednego duchownego.

Nie przejawiali wówczas prawie żadnej działalności, poza spotkaniami religijnymi w wąskim gronie, Chrześcijanie bez Osobliwego Wyznania. Ich obecność w Polsce sięgała okresu międzywojennego, ale po 1945 r. nie podejmowali starań o legalizację, i uchodzili uwadze władz administracyjnych oraz miejscowego otoczenia. Ten stan rzeczy przetrwał do końca lat 50., kiedy to starania o rejestrację podjęły trzy zbory – w Inowrocławiu, Katowicach i Orontowicach, liczące po kilkunastu członków⁴⁶.

W oficjalnych statystykach przez długie lata nie wykazywano specyficznej struktury duszpasterskiej – Zborów Niemieckich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego – chociaż Urząd do Spraw Wyznań oraz resort bezpieczeństwa publicznego poświęcały sporo uwagi tym bardzo liczebnym wspólnotom. Sta-

⁴⁴ Dokumentacja w aktach byłego Urzędu do Spraw Wyznań pod sygn. NK-803/21/8/71. (Kwerendę przeprowadzono w 1995 r.).

⁴⁵ Por. dokumentacja [w:] AAN UdW, sygn. 24/603.

⁴⁶ Por. dokumentacja [w:] AAN UdW, sygn. 69/37.

nowiły one pozostałość po formalnie zlikwidowanym na terenie Polski w 1946 r. Kościele Ewangelickim Unii Staropruskiej⁴⁷. Skupiały ewangelików – Niemców, których nie wysiedlono z Polski na mocy postanowień poczdamskich. Formalnie Kościół Ewangelicko-Augsburski sprawował nad nimi pośrednią opiekę, chociaż świeccy lektorzy, jak i wierni, poczuli się raczej do łączności z Ewangelickim Kościołem Niemiec. Stan posiadania Zborów w latach 1948–55 był płynny i uwarunkowany próbami stabilizacji organizacyjnej, podejmowanymi przez Urząd do Spraw Wyznań i polskie władze kościelne. Władze państwowe przyzwoliły jedynie na istnienie Zborów na Dolnym Śląsku i Pomorzu Zachodnim. Według szacunkowych danych w połowie 1953 r. skupiały one blisko 50 tys. wiernych. Niektóre dane przybliży poniższe zestawienie.

Tabela 2. Zbory Niemieckie Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego (stan na połowę 1953 r.)

Lp.	Województwo	Zbory	Lektorzy	Kościoty	Kaplice	Wierni (szacunki)
1.	Wrocławskie	68	47	45	5	ok. 20 000
2.	Koszalińskie	18	17	20	1	ok. 23 000
3.	Szczecińskie	8	3	8	–	ok. 3 400
4.	Gdańskie	1	1	1	–	ok. 2 000
	Razem	95	68	74	6	ok. 48 000

Źródło: „Notatka” z 25 VII 1953 r., AAN UdW, sygn. 30/91

Można nadmienić, iż obok 68 lektorów posługę duszpasterską pełniło dwóch duchownych niemieckich – ks. ks. H. Rutz i H. Steckel. Ponadto na terenie ówczesnego woj. zielonogórskiego zamieszkiwało (wrzesień 1955 r.) ok. 1800 ewangelików niemieckich, skupionych w 9 zborach⁴⁸.

Na przełomie lat 1952/1953 podjęto próby utworzenia w Warszawie placówki Jednoty Braci Polskich. Początkowo jej przełożonym i „ordynowanym duchownym” był S. Trojanowski, a następnie placówką kierował były duchowny metodystyczny – ks. M. Lubecki. Doprowadził on do rozłamu i utworzenia Zboru Panmonistycznego. Tak placówka, jak i później Zbór liczyły zaledwie kilkunastu członków.

Dość nietypowo przedstawiała się wówczas sytuacja Stowarzyszenia Wiedzy Chrystusowej „Christian Science”. Działo ono w latach 1946–1949, li-

⁴⁷ Por. obszerny wybór materiałów do historii Zborów: K. Urban, *Zbory Niemieckie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce 1948–1970 (wybór materiałów)*, Kraków 2003.

⁴⁸ Por. „Wykaz zborów wyznania ewangelicko-augsburskiego z terenu woj. Zielonogórskiego stan na m-ąc wrzesień 1955 r.”, AAN UdW, sygn. 30/91.

cząc zaledwie kilkudziesięciu członków, jednak z chwilą ogłoszenia dekretu z 5 sierpnia 1949 r. nie złożyło dokumentów rejestracyjnych i dobrowolnie „zawiesiło” swoją działalność⁴⁹. Społeczność uniknęła zapewne konsekwencji, jakkolwiek trudno byłoby sądzić, iż jej życie religijne uległo przerwaniu. Formalne reaktywowanie działalności nastąpiło dopiero w 1958 r.⁵⁰

Wspomniano już wcześniej o podejmowanej przez władze akcji „scaleniowej” ugrupowań ewangeliczno-zielonoświątkowych, w wyniku której utworzony został Zjednoczony Kościół Ewangeliczny. Nigdy jednak nie objęła ona wszystkich nurtów, ugrupowań czy nawet pojedynczych zborów. Jednym z nich był wymieniony Zbór Ewangelicznych Chrześcijańców w Duchu Apostolskim. Ponadto w pierwszej połowie lat 50. aktywnie działały dość liczne separatystyczne ugrupowania zielonoświątkowe, które w korespondencji urzędowej określano „prostakami”. W jednym z dokumentów z 1955 r. akcję scaleniowo-unikacyjną przedstawiono następująco:

„Akcja scalenia drobnych odłamów w jedną organizację miała na celu przede wszystkim:

1) objęcie nadzorem działalności poszczególnych zborów i związków religijnych za pośrednictwem Centralnego Zarządu Kościoła, obranego spośród kandydatów, upatrzonych przez Urząd i dającego gwarancję lojalnej współpracy z władzami państwowymi,

2) uregulowanie spraw organizacyjnych zborów w terenie – zgłoszenie stałych miejsc na zebrania religijne i publiczne nabożeństwa,

3) likwidację gromadkarstwa, szeroko praktykowanego wśród odłamów nie zrzeszonych i

4) wciągnięcie w orbitę wpływu Z.K.E. wszystkich tzw. dzikich wyznawców ewangelii, unikających rejestracji zgodnie z przepisami prawa o stowarzyszeniach. W myśl powyższych wytycznych Zarząd Z.K.E. miał za zadanie objęcie pod swoją opiekę duchowną i organizacyjną tzw. „Prostaków”, odłam skrajnych Zielonoświątkowców, który przywędrował do Polski razem z repatriantami z Wołynia i Polesia (ruch tzw. Muraszkowców i zwolenników Momiuka)⁵¹.

W dokumencie tym wymieniano co aktywniejszych zielonoświątkowców – „Prostaków” i miejsca ich działalności, jak Hajnówka, Wrocław, Pułkowice pod Legnicą, Oława, Nowa Sól pod Zieloną Górą, Zajeziarze pod Łobezem, Susz, Kandyty (prostacy figurują tam pod firmą metodystów), Nowa Kajeta-

⁴⁹ Por. dokumentacja [w:] AAN MAP, t. 1090.

⁵⁰ Por. dokumentacja [w:] AAN UdW, sygn. 26/564, 26/568, 26/591, 26/642.

⁵¹ Notatka S. K. z 18 III 1955 r. pt. „Działalność tzw. »Prostaków« odłamu Zielonoświątkowców na terenie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”, AAN UdW, sygn. 22/491.

nówka pod Dubienką, Wadowice, okolice Przemyśla oraz Bydgoskie⁵². Wymieniano też Lublin i Gorlice. Jak widać więc tereny działalności i jej rozmiary nie były tak małe.

Prawdopodobnie tych „dzikich wyznawców ewangelii” było o wiele więcej. Władze skrzętnie odnotowywały wszelkie o nich informacje i przekazywały do resortu bezpieczeństwa publicznego. W 1955 r. ujawniona została na przykład w Warszawie piętnastoosobowa grupa „Ewangelicznych Niezależnych”, prawdopodobnie w przeszłości związana z Kościołem Ewangelicznych Chrześcijan⁵³.

Trudno przy obecnym stanie badań określić liczbę grup rozłamowych, dążących do usamodzielnienia się organizacyjnego, dość często też i prawnego. Przyczyny rozłamów były rozmaite, począwszy od sporów doktrynalnych, a skończywszy na konfliktach personalnych. Nie omijały one nawet wielkich, ustabilizowanych Kościołów, chociaż zjawisko to dawało o sobie znać szczególnie w obrębie różnych nurtów tzw. II Reformacji. O tendencjach odśrodkowych i „rozłamowych” wśród ugrupowań ewangeliczno-zielonoświątkowych już wspomniano, podobnie w starokatolicyzmie. Grupy separatystyczne działały dłużej lub krócej, ich żywot był niekiedy efemeryczny. Niektóre jednak rozłamy okazywały się trwałe. Tendencje te były żywe wśród ugrupowań Badaczy Pisma Świętego, zwłaszcza w Stowarzyszeniu Badaczy Pisma Świętego oraz Zrzeszeniu Wolnych Badaczy Pisma Świętego. Uwzględniając okres powojenny można wspomnieć o próbach zarejestrowania w 1949 r. Zrzeszenia Biblii Świętej w Bielsku, które zresztą spotkały się z odmową władz⁵⁴. W 1952 r. podjęte zostały starania, także bezskuteczne, o zarejestrowanie w Łodzi Stowarzyszenia Badaczy Pisma Świętego „Maluczkie Stadko”⁵⁵. Mimo, iż społeczność ta stała się automatycznie zalegalizowana jako stowarzyszenie zwykłe (Urząd do Spraw Wyznań nie podjął decyzji w ciągu przepisowych czterech tygodni), to jednak później przeważał za zakazem działalności argument polityczny, gdyż – jak informował Referat do Spraw Wyznań Rady Narodowej miasta Łodzi „na zebraniach, jakie się odbywały stowarzyszenia »Maluczkie

⁵² Z charakterystyki „Prostaków”: „Zasługują na uwagę cechy społeczne wyznania: negatywny stosunek do nauczania dzieci w szkołach, unikanie lekarzy (leczą sami za pomocą modlitw, układania rąk), traktowanie choroby jako dzieła diabła, stąd praktyki wypędzania diabła z chorych (bicie), częste obracanie prorocत्व przeciwko jednej osobie wśród wyznawców i stąd częste wypadki dyskryminacji. Cechy zewnętrzne wyznawców: kobiety nie noszą kapeluszy, tylko chustki, mężczyźni nie noszą krawatów”, *ibidem*.

⁵³ Pismo Urzędu do Spraw Wyznań z 24 XII 1955 r. do Departamentu VI Komitetu do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego, AAN UdW, sygn. 22/499.

⁵⁴ Por. akta rejestracyjne [w:] AAN MAP, t. 714.

⁵⁵ Por. dokumentacja w sprawie rejestracji [w:] AAN UdW, sygn. 19/523.

Stadko« przebijała treść polityczna w kazaniach, np. że obecny ustrój jest uciskiem w krajach demokracji ludowej a w przyszłości będzie uciskiem narodów na całej kuli ziemskiej, i że wyzwolenie nastąpi przez objęcie władzy przez Chrystusa”⁵⁶.

Nawet w Kościele Prawosławnym na przełomie lat 1949/50 przez kilka miesięcy podejmowano starania o uregulowanie bytu prawnego separatystycznego Stowarzyszenia Chrześcijan Prawosławnych w Orli. Władze jednak nie były zainteresowane wówczas osłabianiem prawosławia w Polsce i próby te zostały rychło spacyfikowane⁵⁷. Podobne wydarzenia można było odnotować w 1954 r. w ewangelicko-augsburskiej parafii św. Trójcy w Warszawie. Dość długotrwały konflikt wewnątrz parafialny, toczący się od zakończenia wojny, skłonił grupę parafian do utworzenia samodzielnego związku pod nazwą Polski Zbór Luterski. I w tym wypadku Urząd do Spraw Wyznań nie wyraził zgody, gdyż jak argumentowano „Zasady wiary jak i cele Związku są identyczne z zasadami wiary i celami Kościoła Ew.-Augsb. w PRL – Związku Religijnego zalegalizowanego – to też nie ma potrzeby tworzenia nowej organizacji, dublującej działalność pierwszej”⁵⁸.

W głębokiej konspiracji działały w pierwszej połowie lat 50. kilkudziesięcioosobowe społeczności adwentystów reformowanych (z ośrodkami w Katowicach i Poznaniu). Początki ich na terenie Polski sięgały lat 20., a po II wojnie byli do 1949 r. społecznością względnie tolerowaną. W latach następnych władze odmawiały rejestracji wspólnoty, a w 1951 r. niektórych działaczy dosięgły nawet areszty i represje⁵⁹. Dopiero w 1990 r. zostały one zarejestrowane jako Adwentyści Dnia Siódmego Poruszenie Reformacyjne (Katowice – Panewniki) oraz Kościół Reformowany Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce (Poznań)⁶⁰.

W porównaniu do innych wspólnot nierzyskokatolickich bardzo nietypowo przedstawiała się sytuacja Świadków Jehowy, bowiem władze realizowały względem nich niezwykle represyjną politykę. Po krótkim okresie lat 1945–49, kiedy to prowadzili ożywioną działalność, władze zdecydowały się na likwidację wyznania. Już w kwietniu 1950 r. aresztowano w Łodzi członków Zarządu Głównego, a następnie 21 czerwca tegoż roku dokonano dalszych rewizji i aresztów w całym kraju. W dniu 2 lipca 1950 r. dyrektor Urzędu do

⁵⁶ Pismo Referatu z 26 VII 1954 r. do Urzędu do Spraw Wyznań, *ibidem*.

⁵⁷ Por. dokumenty m.in. [w:] AAN MAP, t. 683.

⁵⁸ Pismo Urzędu z 21 IV 1954 r. do Referatu do Spraw Wyznań PRN m. st. Warszawy, AAN UdW, sygn. 19/517.

⁵⁹ Informacja z 21 X 1992 r. przewodniczącego Zarządu Adwentystów Dnia Siódmego Poruszenie Reformacyjne B. Pawlaka w liście do autora artykułu (w zbiorach własnych).

⁶⁰ Materiały b. Biura do Spraw Wyznań Urzędu Rady Ministrów (obecnie Departament Wyznaniowy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji).

Spraw Wyznań – Antoni Bida – skierował do przewodniczącego Zarządu E. Kwiatosza [przebywał już w areszcie! – K.U.] dość spektakularne pismo, w którym stwierdzono, iż Urząd:

- „1. odmawia rejestracji związku religijnego pod nazwą Wyznanie Świadków Jehowy (Badaczy Pisma Świętego),
2. rozwiązuje tenże związek religijny,
3. orzeka przejście majątku tego związku religijnego na Skarb Państwa na cele oświatowe, albowiem jego istnienie wobec ujawnienia przestępczej działalności nie da się pogodzić z prawem i może spowodować zagrożenie bezpieczeństwa, spokoju i porządku publicznego”⁶¹.

Delegalizacja zapoczątkowała całą serię pokazowych procesów, z których najgłośniejsze odbyły się w marcu 1951 oraz również w marcu 1955 r. Obszerne je relacjonowały prasa i radio. W procesie z 1951 r. Świadkowie Jehowy oskarżeni zostali nie tylko jako „agentura imperializmu amerykańskiego” ale i o fałszowanie „wersetów biblijnych” (sic!)⁶². O skali represji może świadczyć fakt, iż przez areszty i więzienia przeszło ok. 5 tysięcy Świadków, a w śledztwach miało ponieść śmierć 18 osób (dokładnej liczby dotąd nie ustalono). Wyroki i represje nie doprowadziły do likwidacji wyznania. Co więcej, to właśnie na pierwszą połowę lat pięćdziesiątych przypada niespotykany wcześniej rozwój działalności Świadków. Dawali znać o sobie w miejscu pracy, zamieszkania, w szkole, wojsku, przez działalność misyjną (chodzenie od domu do domu), organizowane zebrania i zgromadzenia, kolportowaną literaturę czy zachowanie podczas najrozmaitszych kampanii i akcji społecznych (np. wybory, pochody, akademie itp.). Zachowane statystyki – bodaj najdokładniejsze spośród wszystkich statystyk wyznaniowych tamtego czasu – zaświadcniają o rozmiarach tej „nielegalnej” działalności.

⁶¹ Pismo Urzędu z 2 lipca 1950 r. do Zarządu Głównego „do rąk Prezesa Edwarda Kwiatosza”, AAN UdW, sygn. 69/31. W licznych odpisach i pod innymi sygnaturami. Z treścią tego pisma E. Kwiatosz zapoznał się dopiero w 1957 r. po wyjściu z więzienia!

⁶² Por. np. *Dywersja i szpiegostwo pod maską praktyk religijnych. Przemówienie prokuratora w procesie „Świadków Jehowy”, „Życie Warszawy” 21 marca 1951 r.; Antypolska dywersja pod płaszczykiem działalności religijnej, „Trybuna Ludu” 22 marca 1955 r.*

Tabela 3. Świadkowie Jehowy w latach 1949/50, 1954/55, 1955/56
(wybrane dane statystyczne)

Wyszczególnienie												
Rok miesiąc		(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)
		Kolportaż książek (egz.)	kolportaż broszur (egz.)	kolportaż czasopism (egz.)	liczba godzin poświęconych na głoszenie	liczba godzin ponownych odwiedzin	liczba godzin studiów	zборы	grupy (osrodki)	Liczba głoscieli	liczba osób utrzymujących kontakt ze zborom	chrzty
1949/50	IX	2195	12823	7901	104 255	22 511	5 373	•	-	13 477	•	•
	X	2478	12931	7951	106 591	22 932	5 239	•	-	14 123	•	•
	XI	2692	13655	9379	109 467	25 010	6 029	•	-	14 160	•	•
	XII	1801	8219	8479	114 896	24 348	6 345	•	-	14 736	•	•
	I	1749	7561	14542	154 158	35 883	7 692	•	-	16 022	•	•
	II	1662	6652	17397	151 533	38 470	8 379	•	-	16 240	•	•
	III	1943	8408	25215	213 526	49 689	9 964	•	-	18 116	•	•
	IV	1368	6080	17852	161 067	40 523	8 675	845	-	17 547	•	107
V	1656	6817	15923	165 421	40 250	9 379	864	-	18 008	•	391	
VI	851	2792	9656	125 529	24 458	6 625	652	-	15 437	•	387	
VII	400	916	3403	66 270	14 699	4 766	649	-	10 833	•	165	
VIII	400	633	1355	50 411	11 276	4 026	719	2 366	10 091	•	247	
1954/55	IX	2 944	5 920	5 179	249 106	62 978	12 200	1 405	4 451	31 137	33 663	331
	X	2 834	5 482	4 831	237 360	60 031	12 161	1 421	4 466	30 931	33 579	89
	XI	3 185	5 580	5 165	246 175	64 353	12 452	1 429	4 495	30 780	33 380	57
	XII	3 071	4 937	4 390	243 563	63 401	12 499	1 433	4 498	30 813	33 220	44
	I	3 561	6 116	5 683	275 910	69 725	12 944	1 437	4 528	31 259	33 802	146
	II	4 326	7 324	8 089	289 171	76 190	13 523	1 443	4 545	31 666	34 282	118
	III	4 567	8 416	11 486	303 603	77 683	13 833	1 449	4 580	32 178	34 944	264
	IV	5 146	13 277	15 968	328 987	80 638	13 861	1 449	4 619	33 012	35 423	369
V	5 514	19 297	14 474	308 458	75 042	13 626	1 456	4 631	33 897	36 350	378	
VI	6 467	31 621	14 678	332 649	78 588	13 933	1 471	4 688	35 365	37 614	532	
VII	5 390	27 477	11 899	313 192	72 321	13 780	1 481	4 763	36 080	38 452	1 022	
VIII	4 888	24 607	11 024	314 125	71 650	14 373	1 489	4 826	37 166	39 271	700	
1955/56	IX	4 115	18 424	8 840	274 601	65 792	13 695	1 529	4 844	36 877	39 212	208
	X	3 485	14 418	7 541	252 752	61 912	13 225	1 555	4 876	36 751	39 364	64
	XI	3 614	13 947	7 546	270 118	66 755	13 478	1 566	4 902	36 864	39 207	175
	XII	4 445	14 823	8 386	277 557	69 265	13 782	1 570	4 942	37 309	39 685	156
	I	4 169	13 889	10 849	299 776	73 233	13 982	1 580	4 973	37 528	39 862	133
	II	4 477	15 128	14 226	301 972	73 893	14 121	1 583	5 013	37 761	40 258	137
	III	4 493	16 490	13 956	310 577	75 849	14 480	1 588	5 045	38 252	40 571	105
	IV	4 088	15 088	13 026	308 667	74 425	14 076	1 591	5 076	38 351	40 798	250
V	3 721	13 676	9 294	286 436	68 790	13 462	1 596	5 079	38 213	40 716	180	
VI	3 518	13 237	8 158	284 550	67 572	13 135	1 601	5 093	38 167	40 672	314	
VII	3 554	18 910	7 746	287 875	65 207	12 896	1 602	5 074	38 221	40 583	762	
VIII	3 999	29 253	8 227	317 925	68 072	12 936	1 601	5 063	38 789	40 969	955	

Źródło : AAN UdW, sygn. 69/31. W zbiorach AAN jest to dokument „beziemienny”. Prawdziwość tych danych potwierdził oraz pomógł w identyfikacji Przewodniczący Zarządu Wyznania Świadków Jehowy w Polsce Zygfryd Adach w liście z 22 II 2001 r. (w zbiorach własnych). Kolumna „6” oznacza liczbę godzin studiów biblijnych podczas ponownych odwiedzin u osób nie będących Świadkami Jehowy.

Warto może nadmienić, iż w ciągu kilku lat liczba „głosicieli” (członków) systematycznie wzrastała od 18 tysięcy (maj 1950 r.) do 37 tysięcy (sierpień 1955 r.) i 42 tysięcy (sierpień 1957 r.). W niektórych miesiącach i latach nakłady i kolportaż wydawnictw Świadków przekraczały łączne oficjalne nakłady wszystkich nierzymskokatolickich wydawnictw (książki i czasopisma). To właśnie z tego powodu dopiero 3 czerwca 1955 r. wydane zostało zarządzenie prezesa Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk pozbawiające wydawnictw Świadków Jehowy debitu komunikacyjnego na terenie Polski, niezależnie od daty i miejsca ich ukazania się⁶³. Tak sprawne funkcjonowanie w warunkach bądź co bądź podziemnych i powszechnej podejrzliwości było możliwe dzięki temu, że – jak zaświadczały publikacje z lat 90. – kilku działaczy, którzy uniknęli aresztowania obmyśliło „system łączności ze zborami, który potem działał skutecznie prawie przez 40 lat”⁶⁴.

Świadkowie Jehowy znajdowali się bez przerwy w centrum uwagi władz, tyle tylko, że nie Urzędu do Spraw Wyznań, ile resortu bezpieczeństwa publicznego i wymiaru sprawiedliwości. Dlatego w statystykach pomijano trzecią co do liczebności (po prawosławnych i luteranach) nierzymskokatolicką wspólnotę religijną.

Powyższy przegląd przybliżył wspólnoty religijne nierzymskokatolickie, sytuowane przez ówczesne władze na „peryferiach” mapy wyznaniowej, bądź też nawet poza tą „mapą”. Zapewne ów wykaz nie jest pełny z powodu chociażby braku – jak dotąd – badań nad rozłamami religijnymi czy niezbyt liczebnymi społecznościami, które ubiegały się o legalizację w latach 1950–56⁶⁵. Niemniej jednak w świetle dostępnych materiałów i badań owe „peryferie religijne” objęły nie małą liczbę społeczności wyznaniowych, o różnym statusie

⁶³ „Monitor Polski” 1955, nr 54, poz. 638.

⁶⁴ „Rocznik Świadków Jehowy” 1994, s. 228.

⁶⁵ W bardzo skąpych dokumentach można spotkać wzmianki o działalności Kwaków. Tak np. w sprawozdaniu z działalności Referatu do Spraw Wyznań PRN m.st. Warszawy z 14 VII 1950 r. (AAN UdW, sygn. 127/23) widnieją w Warszawie „Kwakowie czyli Kwakrzy”, jako wyznanie „nie uznane”. „Wykaz osób należących do Kwaków w Polsce” z 1958 r. (AAN UdW, sygn. 26/590) zawiera 10 nazwisk z Warszawy, Wrocławia i Łodzi.

prawnym, liczebności, doktrynie i stanie posiadania. Przytoczone o nich informacje mogą uszczegółowić wiedzę o ich działalności w niełatwym – ze względów politycznych – okresie.

IV

Pogranicze

SWÓJ – INNY – OBCY. KONCEPCJA INTERAKCJI I SPOSTRZEGANIA INNEGO

Spośród rozróżnień i podziałów pozwalających człowiekowi na sytuowanie się w świecie, największy wpływ na jego relacje wydaje się mieć dokonywanie różnicowań na płaszczyźnie jednostkowej „Ja – On” oraz grupowej „My – Oni”. W sferze społecznej czynienie ich odgrywa istotną rolę w kształtowaniu się tożsamości grupowej, pozwalając na ustalenie, kto w środowisku jest członkiem grupy, do której ktoś sam się zalicza (My), a kto przynależy do grupy odrębnej (Oni), do której sam z różnych przyczyn należeć nie może lub nie chce. Opozycja między „My” i „Oni” stanowi narzędzie do budowania własnej mapy świata, ustanawiając zasady klasyfikacji oraz struktury wyznaczające poszczególnym osobom miejsce w zróżnicowanym świecie¹.

Zdaniem antropologa Edmunda Leacha przeciwstawienie „My – Oni” poprzedziło opozycyjne zestawienie „ludzie – Nieludzie”². Według Zygmunta Baumana, współcześnie w zaimkach „my” i „oni” zawiera się przede wszystkim nie tyle podział ludzi na dwie odrębne grupy, co różnica zdecydowanie odmiennych postaw: uczuciowego związku i antypatii, zaufania i podejrzliwości, pewności siebie i trwogi, gotowości do współpracy i wrogości³.

Sądzę, że zawsze istniało poczucie odrębności i specyficzny stosunek do własnej kultury i tradycji, co odróżniało: swoich – bardziej i mniej swoich, innych – bardziej i mniej zrozumiałych, obcych – bliskich i dalekich; a także grupy etniczne z poczuciem przynależności i naturalnej więzi od grup narodowych opierających swe funkcjonowanie na wartościach i symbolach ponadlokalnych. Zakorzenie w określonej przestrzeni dokonuje się zawsze wśród swoich, dając możliwość wszelkim jednostkowym identyfikacjom i dalszemu ustawicznemu i niekończącemu się rozwojowi tożsamości.

Włodzimierz Pawluczuk kontrastując ze sobą grupy etniczne i narodowe wskazuje, że różnice tkwią w charakterze dziedzictwa kulturowego i grupowej świadomości. Dziedzictwo najczęściej przekazuje się ustnie, świadomość wspólnoty zaś posiada charakter lokalny i jest pozbawiona odniesień do historii. Tak więc język, obyczaje, tradycje nie stanowią dla członków grupy przed-

¹ M.in. wskazuje na ten problem Z. Bauman, *Socjologia*, Poznań 1996, s. 44 i nn.

² Szerzej na ten temat m.in. W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 14 i nn.

³ Z. Bauman, *Socjologia...*, s. 47–48.

miotu refleksji i są czymś naturalnym. Natomiast dziedzictwo grupy narodowej stanowią wartości ponadlokalne, które są świadomie kultywowane i tworzone oraz posiadają odniesienie do historii. Ponadto są przekazywane w formie zobiektywizowanej, najczęściej instytucjonalnie⁴. „Świadomość etniczna, która jest świadomością grup etnicznych wyprzedza świadomość narodową, która jest świadomością narodów”⁵.

Z moich doświadczeń i badań w środowisku zróżnicowanym kulturowo wynika, że to kontakt i interakcje z Innym, którego wciąż trzeba odkrywać, zauważać, poznawać i próbować zrozumieć oraz nauczyć się współistnieć i współdziałać z nim, powodują, jak to określa W. Pawluczuk, „przechodzenie od prerefleksji ku refleksji, od niższego poziomu: bezwiednej etniczności, ku wiedzy i abstrakcji, od chłopskiego płodzenia i hodowania, rycerskiej walki ku filozofii i zapatrzeniu w transcendencję”⁶. Szczególnie istotne jest to w przypadku dziecka, które poddawane socjalizacji w domu rodzinnym, po raz pierwszy wkracza do grupy rówieśniczej i zauważa, że obok niego jest wielu podobnych, mniej podobnych i innych, różniących się wyraźnie pewnymi cechami i zachowaniami. Sądzę, iż dla dziecka poznawanie świata, w który wkracza, staje się najważniejsze. Odkrywając go, ustawicznie pyta, dokonuje analiz, klasyfikacji, poznaje, doświadcza i kształtuje swą postawę, rozwijając uczucia i oceny. Celem spostrzegania jest bowiem zrozumienie otaczającej podmiot rzeczywistości i ustosunkowanie się do niej, co może się wyrażać w zróżnicowanych uczuciach i ocenach wartościujących. Nikt nie jest w stanie przejść przez życie bez kontaktu z Innym, bez ustawicznego odkrywania odmienności i różnic. W procesie spostrzegania z pewnością można wyróżnić następujące etapy: selekcja cech spostrzeganego obiektu według określonych reguł warunkowanych sytuacją, identyfikacja i kategoryzacja cech, tworzenie całościowego sądu i jego prezentacja⁷.

Uważam, że jednym ze środków mogących przyczynić się do rozwoju człowieka w procesie interakcji z Innym jest edukacja przygotowująca do odkrywania i rozumienia Innego, a w efekcie pozwalająca dostrzec Go w samym sobie.

Ilustracją może być scenka podpatrzona w grupie dzieci sześcioletnich, gdy podczas zajęć plastycznych jeden z chłopców zwrócił się do pozostałych dzieci

⁴ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972.

⁵ W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998, s. 7.

⁶ Ibidem, s. 9

⁷ Szerzej na ten temat m.in. M. Lewicka, J. Trzebiński, *Psychologia spostrzegania społecznego*, Warszawa 1985.

przy stole – *Kto jest katolicki niech podniesie rękę*. Kilku uczniów podniosło rękę, patrząc na siebie i licząc się. Następnie chłopak zauważając, że jeden z kolegów nie podniósł ręki, dodał – *Tomek, ty z nami już nie siedzisz, idź tam gdzie Kasia rysuje*. Tomek na początku próbował protestować, jednak po chwili złożył swoje rzeczy i odchodząc powiedział – *Już nie będę z wami się bawił*.

Ciągle mam ten obraz przed oczami, zastanawiając się, co czuł Tomek, co myślał, jak chciał zareagować, co powiedzieć, nad czym się zastanawiał itp. Z drugiej strony zastanawiałem się, jak powinien zareagować nauczyciel, z kim i o czym rozmawiać i jak poprowadzić tę rozmowę itp. Obecnie jestem przekonany, że realizowany przeze mnie i ciągle rozbudowywany projekt edukacyjny – Ku tożsamości międzykulturowej – podejmuje próby odpowiedzi na te i wiele innych pytań.⁸ Tłumaczenie nauczyciela, jakie wówczas miało miejsce, że tak nie można się zachowywać, podejmowanie prób zażegnania konfliktu, wyrażanie przez niego niezadowolenia z powodu takiego zachowania chłopca, niewiele moim zdaniem wniosło, a może nawet jeszcze bardziej podzieliło i utrwaliło podziały na grupę swoich i nie swoich w tym zakresie.

W tym też kontekście zadawałem i zadaję sobie ustawicznie pytanie – dlaczego potrzeba przynależenia, która wyraża się w bliskości i poczuciu więzi jest tak istotna? Sądzę, że dziecko, szczególnie ono, poszukuje podobieństwa siebie, kreując ważną potrzebę przynależenia, która wyraża się w bliskości, poczuciu bezwiednej więzi. Ta tożsamość rozwija się i będzie przekształcana w ciągu dalszego życia, jednak pierwsze konteksty muszą być wyraziste: jesteś nasz lub nie, jesteś podobny w tym zakresie lub nie itp. Zgodnie z tym dziecko wyznacza horyzont swojego świata, zauważa i zbiera dowody tożsamości, stąd za niezbędną uważa jednoznaczną odpowiedź na pytanie – kim jesteś?

Właśnie tu zauważam jedność tożsamości osobowej i społecznej, w poszukiwaniu i wskazywaniu podobieństw i różnic, wskazywaniu grup odniesienia, zauważaniu swoich i innych. Satysfakcjonujące okazuje się poczucie przynależności do grupy, dostrzeganie podobieństwa i dookreślanie siebie przez porównywanie⁹. Proces ten nie przebiega jednak w wyizolowanej przestrzeni. Jak wskazuje Ch. Taylor „od chwili, gdy aspirujemy do samookreślenia, zwłaszcza oryginalnego, pojawia się potencjalna niezgodność między istnieniem, do którego pretendujemy, a istnieniem, które inni gotowi są nam przyznać. Jest to

⁸ J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka, Wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańsk 2005.

⁹ I. Parfieniuk, *Strategie budowania tożsamości w grupach mniejszościowych*, [w:] *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, J. Nikitorowicz [red.], Białystok 1995, s. 366 i nn.

przestrzeń uznania, o które się dopominamy, ale którego inni mogą nam odmówić. Ta właśnie przestrzeń jest źródłem dyskursu i teorii uznania”¹⁰.

Z jednej więc strony przynależność dziecka do grupy mniejszościowej może utrudniać proces wewnętrznej integracji, z drugiej zaś jest szansą rozwojową umożliwiającą porównywanie, potrzebę samoświadomości, dbałości o własne dziedzictwo z jednoczesnym kształtowaniem tożsamości obywatelskiej. Posiadając świadomość siebie, świadomość własnych atrybutów, przynależności, rodowodu, poczucia więzi i zakorzenienia dziecko ma możliwość rozbudowywania i poszerzania tożsamości, wypracowania strategii radzenia sobie z poczuciem zagrożenia, lęków, utraty uznania, poczucia bezpieczeństwa. Z pewnością, jak powiedziałby Kazimierz Dąbrowski, ma możliwość przeżywania dezintegracji, czyli dysharmonii emocjonalnej, konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, rozluźnienia i rozproszenia struktury psychicznej. Jednak w efekcie ten dezintegracyjny proces „jest podstawowy dla tworzenia się i rozwoju wyższej struktury psychicznej. Dezintegracja jest podstawą rozwoju ku górze, podstawą tworzenia nowych dynamizmów rozwojowych, rozwoju osobowości w kierunku wyższego poziomu, który znamionuje drogę do wtórnej integracji”¹¹.

Dezintegracja jest więc nieunikniona, a w tym przypadku dobrze, że wystąpiła jako coś naturalnego, a zauważone i uświadomione różnice stały się bodźcem do podziału, który w przypadku jednego i drugiego chłopca jest istotny, chociażby ze względu na uświadomienie różnicy, refleksję nad nią, przeżycie emocjonalne itp. Spowodowanie procesu różnicowania i klasyfikowania to także uruchomienie procesu uświadamiania różnic, procesu ich poznawania i rozumienia, ale też droga do uświadomienia sobie własnej niepowtarzalności. „Jedynie, gdy jest Inny, możesz wiedzieć, kim jesteś [...]. I nie ma takiej tożsamości bez dialogicznej relacji wobec Innego”¹².

Takich sytuacji z pewnością będzie wiele, gdyż będą one następstwem wielu zauważonych odmienności i różnic. Powyższa dotyczyła jednego wymiaru (kulturowego) i wynikała z czynników dziedziczenia kulturowego i funkcjonowania w środowisku zróżnicowanym kulturowo.

Można powiedzieć, że tak rodzi się świadomość tożsamości kulturowej, która jest wynikiem kontaktu z inną grupą, sposobem określania samego siebie przez przynależność do różnego typu grup społecznych. Odrębność może dotyczyć języka, religii, obyczajów, genealogii historycznej, cech antropologicz-

¹⁰ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Warszawa 1996, s. 44–45.

¹¹ K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979, s. 11.

¹² H. A. Giroux, *Wobec wyzwania tożsamości i różnicy*, [w:] *Edukacja wobec zmiany społecznej*, J. Brzeziński, L. Witkowski [red.], Poznań – Toruń 1994, s. 428.

nych, trybu życia, cech osobowościowych itp. Obszar relacji międzyosobowych, warunkowanych przez spostrzeżenie różnicy, porządkuje wyodrębnienie kategorii „Inny” i „Obcy”. Inny to osoba będąca nosicielem różnicy, ktoś odmienny, ale jednocześnie znany i mimo różnic rozumiany. Zaliczać się może więc zarówno do kręgu My (Inni bliscy – znani i rozumiani, mimo różnic kulturowych), jak i Oni (Inni ze względu na wyznanie, zachowania i inne właściwości, jednak swoi terytorialnie). Obcy to osoba zaliczająca się zawsze do kręgu Oni oraz wykraczająca poza kategorię „Inny” (Inni dalecy – przybywający spoza kręgu My, znani w niewielkim stopniu lub wcale, co pociąga za sobą niezrozumienie, obawy, niechęć, lęk itp.).

Wzajemne relacje między Ja, Innymi i Obcymi charakteryzuje Tzvetan Todorov twierdząc, że: „Można odkrywać innych w sobie samym, zdać sobie sprawę z faktu, iż ja sam nie tylko nie jestem substancją jednolitą, ale ponadto zdecydowanie obcą wszystkiemu, co nie jest mną; ja jest kimś innym. Inni jednak są także mną, podmiotami podobnymi do mnie, które tak naprawdę odziera i odróżnia ode mnie jedynie mój własny punkt widzenia, zgodnie z którym wszyscy są tam, a tylko ja jestem tutaj. Mogę postrzegać tych innych jako abstrakcję, jako pewien element konfiguracji psychicznej właściwej dla każdej jednostki, jako Innego, innego, czy też drugiego dla mnie; albo też jako konkretną grupę społeczną, do której my nie należymy. Ta grupa z kolei może stanowić część społeczeństwa: kobiety wobec mężczyzn, bogaci wobec biednych, szaleńcy wobec »normalnych«. Albo też pozostawać poza nim, a więc tworzyć inną społeczność, bliższą lub dalszą, zależnie od przypadku. Mogą to być istoty bardzo nam bliskie pod względem kulturowym, moralnym czy historycznym albo też istoty nieznanne, obce, których języka ani zwyczajów nie rozumiem; na tyle obce, że w końcu mam wątpliwości, czy uznać naszą wspólną przynależność do tego samego gatunku”¹³.

Z kolei Jürgen Habermas twierdzi, że „wszystkie osoby spoza bezpośredniego kręgu znajomych w równym stopniu są nam bliskie i dalekie. Do tych »obcych« stosujemy normalnie kategorię »inny«, niezależnie od tego, czy przynależą oni do naszego własnego narodu i czy są naszymi współobywatelami, czy też nie”¹⁴.

Przejawy swojskości i obcości mają często charakter emocjonalny przejawiający się w uczuciowym nastawieniu i wyobrażeniu na ich temat, wyrażaniu uczuć, jak też przypisywaniu im różnych zachowań nie zweryfikowanych, nie

¹³ T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa 1996, s. 9.

¹⁴ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993, s. 31.

sprawdzonych i nie doświadczonych. Mogą mieć także charakter intelektualny przejawiający się w realnie posiadanej i przedstawianej wiedzy o danej grupie.

Człowiek tworzy więc swoją tożsamość przez porównywanie i przeciwstawianie jej tożsamościom innych, stanowiących niezbędny obraz przeciwny¹⁵. Jak zauważa Tomasz Szkudlarek, konstruując siebie człowiek stwarza też puste miejsce, wyposażone w odpowiedni repertuar pojęć, będące negatywem jego tożsamości. Stwarzając obraz Ja wydziela miejsce na jego zaprzeczenie, rezerwuje zestaw kategorii na opisanie potencjalnego nie-Ja. „Ta odwrócona osoba, tożsamość Innego, czeka spokojnie w niszy niewypowiedzenia, w sferze nieświadomości tak długo, jak długo nasza pozytywna tożsamość znajduje ugruntowanie i akceptację w życiu społecznym, jak długo nasze ja prywatne ma szansę uzgodnienia z ja społecznym”¹⁶. Dzięki zdolności jednostki ludzkiej do przyjmowania roli Innego staje się możliwe konstruowanie znaczeń w procesie interakcji. Polega to na stawianiu siebie w położeniu Innego i interpretowaniu sytuacji z jego punktu widzenia, co w miarę zdobywania doświadczenia, pozwala na kumulowanie różnych perspektyw, z jakich można być postrzeganym przez inne osoby. Uświadomienie sobie przez człowieka, że on sam też jest dla pozostałych Innym, stanowi dla niego istotny punkt odniesienia w stosunkach społecznych. Kryterium wyróżnienia, stopień poznania Innych i wiążące się z tym ich kategoryzacje, nie mają zastosowania w przypadku Obcych, to jest osób charakteryzujących się trudnymi lub wręcz niemożliwymi do zrozumienia zwyczajami, cechami, stylem życia, wyglądem itp. Jak wskazuje Z. Bauman charakteryzując Obcych: „Można by powiedzieć, że nie są ani bliscy ani dalecy; nie należą ani do »nas«, ani do »nich«. Nie są ani przyjaciółmi, ani wrogami. Dlatego powodują niepewność i niepokój. Nie wiem dokładnie, co z nimi począć, czego oczekiwać, jak się zachować”¹⁷.

W tym przypadku niepokój ten, podobnie jak wyżej przedstawiony podział na „katolickich i niekatolickich”, jest czynnikiem bardzo korzystnym i twórczym, bowiem wizerunek Obcego pełni funkcje integrujące i konsolidujące grupę. Stąd pochodzi wzrost zainteresowania Obcymi w sytuacjach zapotrzebowania na takie więzi w okresach głębokich zmian, przeobrażeń społecznych i przekształceń świadomości społecznej, w których Obcy mogą być źródłem nowości, jak też i kozłem ofiarnym. Obcość nie stanowi bowiem cechy bezwzględnej, przysługującej stale temu samemu człowiekowi lub powszechnie tej samej kategorii ludzi. Jest to cecha względna, którą ten sam człowiek lub ta

¹⁵ Z. Bauman, *Socjologia...*, s. 49.

¹⁶ T. Szkudlarek, *Dialektyka Innego i postkolonialna tożsamość*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna*, M. M. Urlińska [red.], Toruń 1995, s. 29.

¹⁷ Z. Bauman, *Socjologia...*, s. 62.

sama kategoria osób może posiadać w określonych warunkach, a nie posiadać w innych. Różne mogą więc być formy reagowania na inność, co nie dziwi, każdy bowiem jest istotą odrębną, autonomiczną. Relacje z Innymi i Obcymi zachodzą więc w wielowymiarowej rzeczywistości na wielu płaszczyznach, między innymi na płaszczyźnie aksjologicznej (wartościującej w określonej sytuacji i kontekście), prakseologicznej (dostrzeganie jego cech i wartości), epistemologicznej (wiedza, poznanie, orientacja o Innym).

W odniesieniu do tak określonych płaszczyzn, można mówić o nieskończonej liczbie relacji człowieka z Innymi i Obcymi. Jak wskazuje Maria Jarymowicz:

„W zależności od formy kategorii My znajdują się w jej obszarze, bądź poza nią, różni ludzie. Grupy i kategorie społeczne (zawodowe, etniczne czy wiekowe) obejmują określone zbiorowości, mają stosunkowo dobrze określone zakresy. Wiadomo więc, kto do nich nie należy, z czego wynikają wielorakie (często negatywne) skutki dla sposobów traktowania »wykluczonych«. Natomiast kategoryzowanie abstrakcyjne sprawia, że inni – przynależni do odmiennych kategorii społecznych (klas, ras, czy kościołów) – mogą znaleźć się w obszarze My. Kategoryzacje tego typu nie tylko nie stwarzają barier, ale ich formowanie wymaga poszukiwania głębszej wiedzy o innych. Gdy zaś wiedza o ludziach gromadzona jest pod wpływem zaciekawienia nimi, dochodzi do ulokowania ich we własnym umyśle w sposób, który sprawia, że odtąd ich losy znajdują się w polu naszej uwagi”¹⁸.

Poszukiwanie wiedzy o Innych i Obcych staje się niezbędne w sytuacji, gdy ich odmienność jest powodem powstawania oraz wyrażania w takiej czy innej formie dyskryminujących postaw, co prowadzi także do krystalizowania przekazywanych następnie i niekiedy mocno utrwalających się uprzedzeń oraz stereotypów. Wzmacniane poczucie obcości wiąże się z negatywnymi emocjami i często prowadzi do agresywnych zachowań. Bycie przedmiotem osamotnienia, poniżenia, upokorzenia budzi poczucie lęku i ujawnia żądzę odwetu za doznane krzywdy rzeczywiste, jak i antycypowane, wyolbrzymiane. Im bardziej więc życie danej zbiorowości nasycone jest niechęcią, wrogością, uprzedzeniami wobec Innych i Obcych, tym większe istnieje prawdopodobieństwo, że efektem procesów socjalizacyjno-wychowawczych będzie kierowanie się uprzedzeniami wobec osób pewnych kategorii. Jednostki lub grupy znajdujące się w środowisku odczuwanym jako obce i jako obce je odbierające, żyją w ciągłym poczuciu zagrożenia i napięcia, będącego skutkiem podważenia ich

¹⁸ M. Jarymowicz, *Poznać...*, s. 196.

poczucia własnej wartości oraz braku akceptacji lub odrzucenia¹⁹. Jak stwierdza Z. Bauman „Wydaje się, że świat, w którym żyjemy, jest zaludniony głównie przez obcych; można odnieść wrażenie, iż to świat uniwersalnej obcości. Otaczają nas obcy, pośród których i my jesteśmy obcymi. Tutaj obcych nie można odgraniczyć czy zepchnąć na obrzeża. Trzeba z nimi żyć”²⁰.

W trakcie procesu zauważania i oceniania innych jednostka odkrywa się, poznaje i wartościuje różnice, co pozwala jej na stwierdzenie odmienności i odrębności poszczególnych członków grupy. Dzięki podejmowaniu prób zrozumienia własnej odrębności i różnic z innymi dokonuje ich kategoryzacji i zakwalifikowania do kręgu swoich, czy naszych (zaliczanych do My), lub obcych (innych, znajdujących się poza My). W takim kontekście, opozycja swój – inny – obcy stanowi nie tylko kategorię analityczną, ale również jedną z podstawowych, uniwersalnych kategorii porządkujących pojęciowo świat społeczny i w ogóle całą otaczającą rzeczywistość. Można powiedzieć, że jest to także jedno z podstawowych narzędzi wyrażających intelektualny i emocjonalny stosunek dziecka do rzeczywistości. Są to bowiem kategorie nadające sens uniwersum znaczeniowemu przez wyodrębnienie w nim tego, co jest znane i nieznanne, oswojone i zagrażające, dobre i złe, bliskie i dalekie, rzeczywiste i nierzeczywiste itp. Wyobrażenia o grupie własnej (swoich), grupach innych (nieznanych i obcych), ich wzajemnych stosunkach oraz związane z tym poczucie swojskości i obcości, dystansu i bliskości, stanowią podstawowy element świadomości społecznej i są jednym z najważniejszych aspektów życia zbiorowego w każdym społeczeństwie.

Ukształtowana koncepcja własnej grupy jest niezbędna dla procesów samookreślenia się i budowy tożsamości, spójności, solidarności i emocjonalnej stabilności grupowej. Nieuchronnym następstwem tego procesu, zachodzącym jednocześnie, jest koncepcja innych, nieznanych, obcych. To bezpośrednie odniesienie do nich pomaga w stworzeniu wizerunku grupy własnej i nie można określić tego, co zwykłe, codzienne i normalne, bez przeciwstawienia mu tego, co inne, dziwne, niezwykle i wyjątkowe. Obecność pierwiastka obcego jest więc warunkiem pozwalającym na określenie siebie samego. O jakiejś grupie można myśleć jako o obcej wtedy i tylko wtedy, gdy inną grupę uważa się za swoją, a im silniejszy istnieje związek z grupą uznawaną za własną, tym bardziej odczuwa się obcość innych grup tego samego rzędu. Im wyższe jest poczucie swojskości własnej grupy, tym wyższe jest poczucie obcości tych, którzy nie są w naszej grupie. Może właśnie tym kierował się chłopak pytając –

¹⁹ Szerzej na ten temat m.in. B. Karolczak-Biernacka, *Postawy młodzieży wobec mniejszości*, [w:] *Edukacja międzykulturowa...*, s. 260.

²⁰ Z. Bauman, *Socjologia...*, s. 70.

Kto jest katolicki niech podniesie rękę, a stwierdziwszy, że jeden z chłopców nie spełnia tego warunku dokonał podziału – *Tomek, ty z nami już nie siedzisz, idź tam gdzie Kasia rysuje*.

Podziały na swoich i nie swoich dokonywane są z reguły na podstawie określonych kryteriów, najczęściej: biologicznych, ekonomicznych, społecznych, kulturowych, politycznych itp. W tym też kontekście zauważam wymiary funkcjonowania człowieka przyjmując, że każdego z nas charakteryzuje z reguły wiele cech pozwalających spostrzegać siebie i innych w kategoriach różnic i odmienności. Zwracam uwagę na następujące cechy różnicujące: rasowa (kolor skóry), biologiczna (wiek, płeć, kolor oczu, włosów, sprawność i niepełnosprawność fizyczna, umysłowa itd.), geofizyczna (wygląd, zamieszkiwanie, usposobienie), psychiczna (potrzeby, dążenia, cechy osobowości), społeczna (interakcje, przynależność do grup, komunikacja w społeczności, zawód i wykształcenie, uznanie i szacunek społeczny), kulturowa (poczucie tożsamości, wyrażanie tożsamości, kultywowanie własnych tradycji, reprezentowanie odrębności kulturowej itd.), ekonomiczna (status majątkowy, styl życia, dysponowanie środkami materialnymi, posiadanie różnego rodzaju dóbr, zabezpieczenie finansowe itp.), polityczna (reprezentowanie określonych poglądów i postaw, określonego światopoglądu, uznawanie i realizowanie określonej ideologii, przynależność i działalność polityczna itp.

Wymienione cechy różnicujące w dzisiejszej rzeczywistości są przyczyną coraz to nowych wyzwań i przez to coraz częściej prowadzą do konfliktów, wyzwalają niechęć i agresję. Uznaję za wartościowe w rozwoju interakcje zawierające elementy konfliktu, sytuacje wymagające podjęcia prób rozwiązywania, co powoduje i wyzwala aktywność, jak też mobilizuje do refleksji, dialogu, określania zmian w strategiach zachowań i działań. Pierwsze sytuacje zaistnienia konfliktu są jednak trudne i mogą kończyć się zerwaniem interakcji, gdyż zestawienie różnych punktów widzenia nie zawsze prowadzi do ich pogodzenia czy zmiany perspektywy. Może to nastąpić i jak zauważyłem często ma miejsce w przypadku wyzwolenia aktywności dzieci, zorganizowania sytuacji sprzyjającej poznaniu się i doświadczaniu siebie w określonym kontekście inności. Wsparcie to jest szczególnie istotne wobec kryzysu siódmego roku życia, jak wskazywał Lew S. Wygotski: „Utrata spontaniczności oznacza włączenie do naszych zachowań momentu intelektualnego, który wciska się pomiędzy przeżycia a spontaniczne zachowania, co stanowi oczywiste przeciwieństwo zachowania naiwnego i spontanicznego właściwego dziecku”²¹. W tym kontekście wskazuje on na usensowione przeżywanie, czyli postrzeganie uświadamiane jednocześnie z wrażeniami zewnętrznymi. Stąd ważne są pierwsze lata in-

²¹ L. S. Wygotski, *Kryzys siódmego roku życia*, [w:] *Dziecko w zabawie i świecie języka*, A. Brzezińska, T. Czuba, G. Lutomski, B. Smykowski [red.], Poznań 1995, s. 56.

stytucjonalne dla dziecka, które wyraziście wyodrębniają dwa światy. Ukazują złożony świat zewnętrzny i podejmują próbę nadania wartości kreującemu się „Ja”, dowartościowują, modyfikują, pozbywają kompleksów, leczą, uzupełniają, łączą w całość, integrują, prowadzą ustawiczny proces kreowania tożsamości, niekończące się jej poszukiwanie.

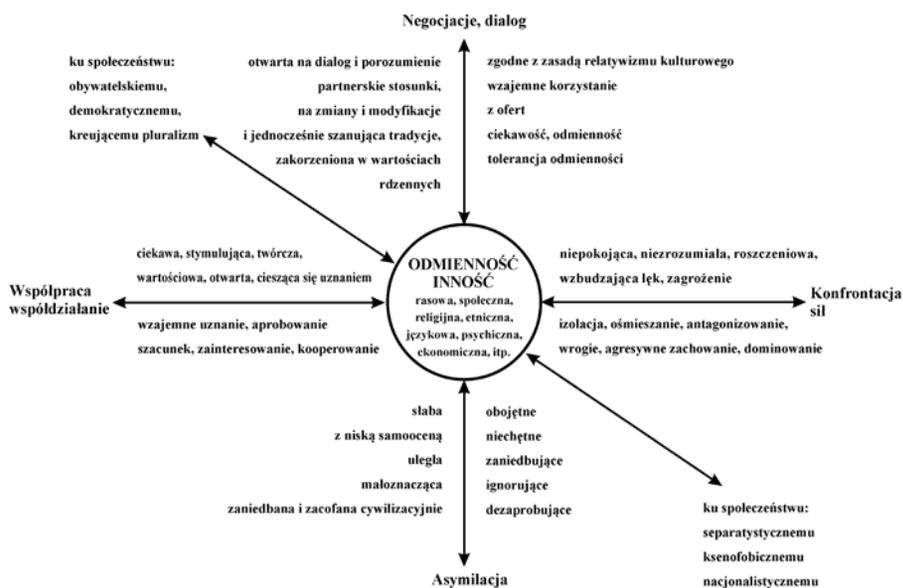
Stąd edukacji przygotowującej do odkrywania i rozumienia Innego, pozwalającej dostrzegać Go w samym sobie, przypisują istotne znaczenie. Wskazywał na powyższe między innymi Hans Georg Gadamer: „Wszyscy jesteśmy innymi i wszyscy jesteśmy sobą. [...] Rzeczami ostatecznymi i rzeczami wzniosłymi – tym, do czego możemy aspirować i co możemy osiągnąć, jest uczestnictwo w innym, zyskanie udziału w nim. A więc, być może, nie będzie zbyt przesadnym sądem: być może przetrwamy jako ludzkość, kiedy zdołamy nauczyć się, że [...] powinniśmy nauczyć się zatrzymywać w obliczu innego [...]. I że musimy doświadczać, czym jest ten inny, czego inni doświadcniają, gdy my doświadczamy innych wśród nas. Uczestniczyć w sobie nawzajem”²².

Przyjęcie owej tezy pozwala na epistemologiczne przejście od schematu „Inny – Obcy” do schematu „Inny – Interesujący”, dzięki czemu podejście do zróżnicowania kulturowego uzyskuje nowy wymiar. Przedstawiony niżej model postrzegania Innego i interakcji z Innym, pozwala także zauważyć i otwierać inne kierunki. Zakładam, że postrzeganie odmienności w wielu wskazanych wymiarach odbywa się przez pryzmat naszych potrzeb, oczekiwań, stereotypów i uprzedzeń, wszelkich doświadczeń oraz racjonalnych i irracjonalnych przekonań.

Jeżeli Inny jest postrzegany jako słaby, uległy, z niską samooceną, uznawany za zaniedbanego i mało znaczącego cywilizacyjnie i kulturowo, wówczas dominują interakcje niechętne, zaniedbujące jego potrzeby, ignorujące i dezaprobuujące jego tożsamość, co w efekcie najczęściej przybiera kierunek asymilacyjny i może prowadzić do wchłonięcia jednostki przez określoną grupę. W tym też nurcie, jednak już na wyższym poziomie niechęci i marginalizacji, Inny może być postrzegany jako niezrozumiały, niepokojący, wzbudzający lęk i zagrożenie, co może wyzwać w interakcjach antagonizmy, wrogie i agresywne zachowania prowadzące do konfrontacji sił i walki. Powstanie i funkcjonowanie takiego typu postaw wiąże się z podporządkowaniem Innego, narzuceniem mu własnego obrazu świata, dominowaniem nad nim i marginalizowaniem jego kultury. W sytuacji dominowania takiego typu postaw zmierzamy więc ku kreowaniu społeczeństwa separatystycznego, ksenofobicznego i nacjonalistycznego.

²² Cyt. za: J. Kuczyński, *Młodość Europy i wieczność Polski*, Warszawa 1999, s. 171–172.

Wykres 1. Model postrzegania Innego i interakcji z Innym



Jednakże Inny może być postrzegany jako ciekawy, stymulujący, wartościowy i twórczy, co tworzy interakcje oparte na wzajemnym uznaniu, szacunku, kooperowaniu i wyrażaniu zainteresowania i aprobaty wobec Niego. To wszystko wyraźnie ukierunkowuje na współpracę i współdziałanie. Innym kierunkiem, zbliżonym do powyższego i często go poprzedzającym, jest postrzeganie Innego jako otwartego na dialog, kompromis i porozumienie, a jednocześnie dbającego o tradycje, szanującego wartości pierwsze – rodzime. Sprzyja to wzajemnemu korzystaniu z ofert, tolerancji i zainteresowaniem odmiennością, w efekcie prowadząc do negocjacji i dialogu. W tym przypadku dominowanie takiego typu postaw buduje społeczeństwo obywatelskie, demokratyczne.

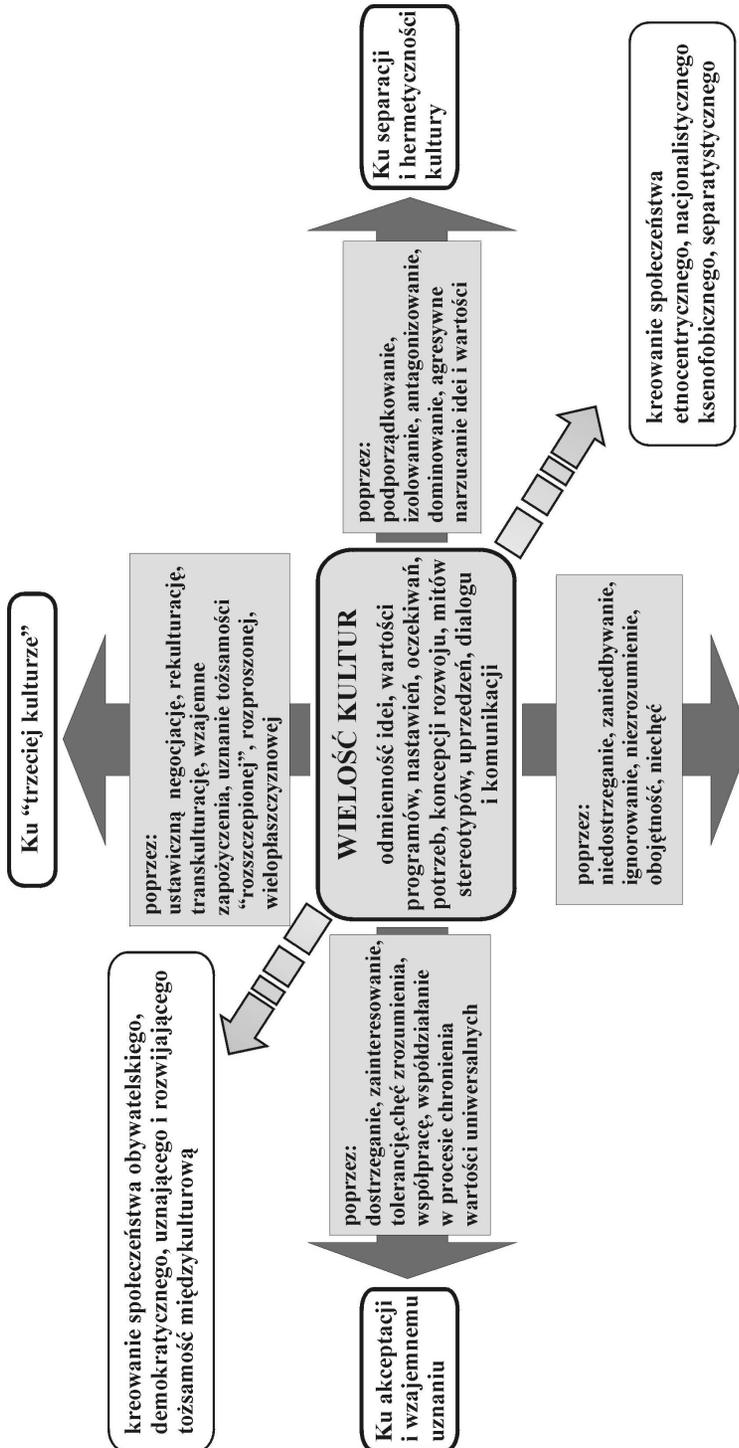
Chciałbym zwrócić uwagę, że świadomość Inności przeradza się w obcość, dopiero w sytuacji pojawienia się emocji i postaw łączących się z dostrzeganą różnicą, która wzbudza niechęć, lęk i zagrożenie. Jak wskazywałem mogą też pojawić się i uczucia pozytywne na przykład fascynacja, zachwyt, uznanie i zauroczenie. Pojawiają się, jak wiemy, zarówno jedne, jak i drugie i uważam, że bez wsparcia mogą zacząć dominować negatywne, czyli niezrozumienie, niepokój, lęk, strach i agresja. Stajemy więc przed istotnym wyzwaniem kształtowania stosunku do Innych, powodowania aby nie przeradzał się on

w stosunek do obcych i nie wyzwalał emocji negatywnych opartych na uprzedzeniach i utrwalonych negatywnych stereotypach.

Uważam, że Inność winna być traktowana jako szansa i możliwość własnego wsparcia indywidualnego i społecznego. Przedstawione postawy negatywne w stosunku do Innego powodują jednak zatracenie tych możliwości i zasklepienie się w martwym centrum własnych treści i wartości zgodnie z zasadą agresywnego, etnocentrycznego postrzegania świata, przeradzającego się w megalomanię. Obcego postrzega się jako gorszego i przypisuje się mu wszelkie braki i odstępstwa od normy, co nie pozwala na zachowanie obiektywności w interakcjach. Wiąże się to także z przekonaniem o wyższości własnej grupy i pogardą dla wszelkiego rodzaju outsiderów. Ekstremalne reakcje na inność i różnice kulturowe, odmienność idei, wartości, koncepcji rozwoju, znajdują także wyraz w ideologiach i praktykach politycznych przejawianych wobec innych kultur. Podobnie, jak w przypadku jednostki (wykres 1), tu także można zauważyć różne kierunki interakcji, na co zwracam uwagę na wykresie nr 2.

Przyjmując, iż obecnie kontakt z wieloma kulturami jest faktem powszechnym o cechach globalnych, charakteryzującym się zróżnicowanymi kierunkami interakcji, uważam, że mamy zadanie gruntownego prezentowania własnej kultury, jej wartości, specyfiki i odrębności. Oczywiście z jednoczesnym zauważaniem i poznawaniem kultur Innych, ich wspieraniem, dialogowym wyzwalaniem i współdziałaniem w procesie wzajemnego rozwoju. Nadchodzi epoka, jak podkreśliła M. Jarymowicz „w której rozum musi odegrać kluczową rolę we współlistnieniu zwykłych ludzi. To z jego pomocą można poznać i pokochać bliźniego, który jest inny – i póki co – obcy”²³.

²³ M. Jarymowicz, *Poznać siebie – zrozumieć innych*, [w:] *Humanistyka przelomu wieków*, J. Kozielecki [red.], Warszawa 1999, s. 181–182.



JAWNY I UKRYTY STYGMAT SPOŁECZNY. PRÓBY APLIKACJI W KONTEKŚCIE MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH

1.

Pojęcie „stygmatu” wprowadził do nauk społecznych E. Goffman (1922–1982), urodzony w Kanadzie a pracujący w USA socjolog, czołowy przedstawiciel interakcjonizmu symbolicznego. Wydał szereg ważnych książek¹ i jest jednym z najczęściej cytowanych autorów socjologicznych.

Jego praca, podstawowa dla naszych rozważań, *Stigma: Notes on the Management of a Spoiled Identity*, została przetłumaczona na wiele języków i zaliczana jest zazwyczaj do literatury dotyczącej problematyki dewiacji. Goffmana interesował moment, chwila, w której osoba „normalna” wchodzi w relację z osobą pod pewnymi względami „upośledzoną”, „inną”, „dziwną” i postrzeżaną przez widownię społeczną jako „gorszą”.

„Kiedy spotykamy nieznanego, może się w nas zrodzić wątpliwość – pisze Goffman – czy nie posiada on cechy, która odróżnia go od innych kategorii osób, i to cechy mniej pożądaney – w krańcowym przypadku, czy nie jest on osobą z gruntu złą, niebezpieczną lub słabą. Zostaje on w ten sposób zredukowany w naszych umysłach z osoby pełnej i normalnej do splugawionej i nie liczącej się. Cecha taka staje się stygmatem zwłaszcza wtedy, kiedy jej dyskredytująca właściwość ma poważne konsekwencje. Określa się ją także czasami jako słabość, niedostatek, handicap”².

Stygmata powoduje wyjątkowy rozdział między oczekiwaną społecznie tożsamością jednostki (*virtual identity*), a jej tożsamością rzeczywistą (*actual identity*)³.

¹ Najbardziej znane prace E. Goffmana, to: *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959, (polskie wydanie, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 1981); *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York 1961; *Encounters. Two studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis 1961; *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York 1963; *Stigma: Notes on the Management of a Spoiled Identity*, New Jersey 1963; *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, Chicago 1967; *Gender Advertisements*, New York 1979; *Forms of Talk*, Oxford 1981.

² E. Goffman, *Stigma...*, s. 11 (tłumaczenie E. Czykwin).

³ *Ibidem*, s. 12–13 (tłumaczenie E. Czykwin).

Termin „stygmata” w języku polskim przywodzi na myśl raczej jego późniejsze, ściśle związane z wiarą chrześcijańską znaczenie⁴, które w tym kontekście może być mylące. Goffman odwołuje się do wcześniejszego, greckiego rozumienia tego terminu jako znaku, znamienia, piętna. W starożytności i średniowieczu stygmata stanowił znak na ciele – nacięcie, wypalenie czy tatuaż – znamionował niewolnika, złoczyńcę lub zdrajcę, zawsze w kontekście negatywnym⁵.

Używając dalej słów Goffmana: „Osoby stygmatyzowane to takie, które posiadają społeczny atrybut głęboko je dyskredytujący i które są postrzegane jako niepełnowartościowe z tego właśnie powodu”⁶.

Tak więc sprzeczność z oczekiwanymi i stereotypowymi wyobrażeniami innego oraz ten odróżniający i dyskredytujący atrybut w percepcji widza stanowią o jego stygmatyzacji.

W kategoriach goffmanowskiej analizy osoby stygmatyzowane mają „uszkodzoną tożsamość” (*spoiled identity*), a ich bezpośrednie relacje z innymi ludźmi charakteryzuje takie manipulowanie stygmatem, aby najlepiej uniknąć lub choćby zminimalizować skutki społecznego odium. Najpowszechniejszą techniką stosowaną przez osoby stygmatyzowane w celu uniknięcia dyskredytujących skutków napiętnowania jest ukrywanie stygmatu. Jeżeli stygmata jest skrywany, jego destruktywna funkcja ulega wyraźnemu zredukowaniu.

Ukrywanie możliwe jest w przypadku np. homoseksualistów, przedstawicieli niepopularnych wyznań, niektórych mniejszości narodowych, byłych pensjonariuszy szpitali psychiatrycznych, skazanych etc. Wiele z negatywnych naznaczeń jednak nie daje się ukryć, jak to jest np. z osobami o odmiennym kolorze skóry, deformacjami twarzy, ludzi z widoczną niepełnosprawnością, starszymi, etc. Goffman wyodrębnił tu dwie odmienne strategie, stosowane przez przedstawicieli obu wyodrębnionych grup.

Stygmat pierwszy, niejawni, nazwał dyskredytującym (*discreditable*). Osoby nim naznaczone stają przed zasadniczym problemem: czy, jak, kiedy, gdzie ujawnić stygmata? Czy np. dziewczyna molestowana seksualnie w dzieciństwie powinna, czy też nie, powiedzieć o tym fakcie starającemu się o jej rękę mężczyźnie? Goffman charakteryzuje ten dylemat następująco: „Problem nie polega na radzeniu sobie z napięciem, które rodzą kontakty społeczne, lecz raczej na kierowaniu informacjami dotyczącymi upośledzenia. Ukazać czy nie

⁴ W późniejszym okresie termin „stygmata” odwoływał się do nie gojących się ran Chrystusa, podkreślał ich sens mistyczny (por. hasło „stygmata”, [w:] K. Rahner, R. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 436). „Stygmat” ma także znaczenie medyczne i oznacza jednostkę chorobową.

⁵ Zob. *Słownik Wyrazów Obcych PWN*, Warszawa 1980, s. 707.

⁶ E. Goffman, *Stigma...*, s. 3 (tłumaczenie E. Czykwin).

ukazać, powiedzieć czy nie powiedzieć, zataić czy nie zataić, skłamać czy nie skłamać, a w każdym wypadku: komu, jak, kiedy i gdzie”⁷.

Odmiennego rodzaju wyzwanie stanowi stygmat zdyskredytowany (*discredited*), a więc widoczny (wiadomy). W takim przypadku osoba musi manipulować warunkami sytuacji tak, aby zmniejszyć napięcie związane z taką niecodzienną i obustronnie trudną sytuacją. Np. osoba na wózku musi zdecydować, czy czekać na pomoc, czy też o nią prosić; czy spotykać się raczej na neutralnym gruncie, czy u siebie w domu; czy wyjaśniać genezę swojej niepełnosprawności i w jaki sposób, czy też nie wprowadzać tego wątku do wzajemnej interakcji, etc.

Tak więc w przypadku stygmatu dyskredytującego istotą jest manipulowanie napięciem, natomiast w przypadku stygmatu zdyskredytowanego – danymi. Manipulowanie stygmatem uzależnione jest więc od tego, czy stygmatyzowany znany jest otoczeniu w bliższy, osobisty sposób. Efektem takiej bliższej znajomości jest posiadanie tożsamości społecznej (*social identity*). Typ, charakter tożsamości społecznej wpływa na sposoby manipulowania informacjami, ponieważ stygmatyzowany uzależnia stosowanie taktyki interakcyjnej od tego, jak postrzegany jest przez innych⁸.

Faktycznie rozróżnienie stygmatów dyskredytującego i zdyskredytowanego jest więc pochodną sytuacji. W jednych okolicznościach bowiem ten sam stygmat może być dyskredytujący, a w innych zdyskredytowany. Np. osoba na wózku rozmawiająca przez telefon czy *via* internet z osobą nieznaną może mieć problem osoby ze stygmatem niewidocznym, a przy osobistym spotkaniu – problem osoby ze stygmatem widocznym. Osoba pochodzenia białoruskiego z Polski może być na Białorusi postrzegana jako Polak, a w Polsce jako Białorusin. Ujawnia się tu kontekstualny charakter stygmatu.

Goffman wyróżnia⁹ trzy typy stygmatów:

1. Uszkodzenia fizyczne (*abomination of the body*), a więc różnego rodzaju niepełnosprawności, jak porażenie mózgowie, choroby umysłowe, ale też np. chorobę polio, głuchotę, jąkanie się, ślepotę i inne.

2. Skazy charakteru (*blemishes*), np. słaba wola, despotyzm, wybuchowość, nieodpowiedzialność, nieuczciwość i inne, o których wnioskuje się na podstawie takich zdarzeń z biografii jak np. pobyt w więzieniu, zakładzie psychiatrycznym, odwykowym, skłonność do alkoholizmu, bezrobocie, homoseksualizm, próby samobójcze czy radykalizm polityczny etc.¹⁰.

⁷ Ibidem, s. 57 (tłumaczenie E. Czykwin).

⁸ Por. Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa*, Łódź 1989, s. 158.

⁹ E. Goffman, *Stigma...*, s. 168 (tłumaczenie E. Czykwin).

¹⁰ Por. A. Siemaszko, *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993, s. 333.

3. Stygmat plemienny (*tribal stigma*), którego źródłem jest przynależność rasowa, narodowa i religijna. Stygmat plemienny może być przenoszony przez dziedziczenie i rozciągać się na wszystkich członków rodziny.

Stygmaty fizyczny i plemienny odnoszą się do szeroko rozumianej sfery istnienia, jedynie stygmat charakteru jest związany z zachowaniem się jednostki¹¹.

Omawiany Autor wskazywał także na szczególnie przypadek stygmatu, jakim jest stygmat przeniesiony (*courtesy stigma*), a więc stygmat, który zostaje przeniesiony z jednej osoby na inną, która jest mu bliska, jak ma to miejsce w przypadku psychiatrów postrzeganych jako „podobnych” do swoich pacjentów, nie pijących członków rodziny alkoholika, rodzinę osoby chorej umysłowo, nieślubne dziecko, etc.

Radzenie sobie ze stygmatem stanowi ważny element ogólniejszej kategorii rozwijanej przez Goffmana, a znanej jako problem autoprezentacji (*self-presentation*), czyli manipulowania wrażeniem, jakie robimy na innych ludziach. Autoprezentacja wiąże się ze świadomą, ale także nieświadomą, próbą kontrolowania tego, jak widzą nas inni w trakcie interakcji społecznej. Autoprezentacja stanowi podkategorię zabiegów mających na celu kierowanie wrażeniem wywieranym na innych. Osoby stygmatyzowane stoją przed wieloma decyzjami związanymi z innymi, np.: czy unikać interakcji z obcymi ludźmi? czy ukryć piętno? czy osłabiać wymowę stygmatu przy pomocy humoru? czy podnosić problem naznaczenia w rozmowie? I wiele innych. Każda z tych strategii ma swoje wady i zalety.

Jednakże zawężenie problematyki stygmatyzacji jedynie do osób napiętnowanych, wydaje się być odebraniem szerszego, być może uniwersalnego, charakteru rozumienia tego terminu przez Goffmana: „Manipulowanie stygmatem jest ogólną właściwością społeczeństwa, jest to proces pojawiający się wszędzie tam, gdzie istnieją normy odnoszące się do tożsamości [...]. Można w związku z tym sądzić, że rola normalnego i rola stygmatyka są częściami tego samego układu, układami tego samego standardowego stroju”¹².

W zakończeniu książki Goffman jeszcze mocniej stwierdził:

„Konkludując, mogę powtórzyć, że stygmat skłania nas nie tylko do myślenia kategoriami wyodrębnionych zbiorów jednostek, które mogą być podzielone na dwie części, oznaczonych stygmatem i normalnych; idzie tu bowiem o pełen konkretnych ucieleśnień dwurolowy proces społeczny, w którym każda jednostka uczestniczy w dwóch rolach, przynajmniej w jakichś ich postaciach i w pewnych fazach życia. Normalna jednostka i stygmatyzowana nie

¹¹ Ibidem.

¹² E. Goffman, *Stigma...*, s. 155 (tłumaczenie Z. Bokszańskiego, *Tożsamość...*, s. 156).

są osobami, lecz raczej perspektywami. Te ostatnie są generowane w sytuacjach społecznych podczas splątanych kontaktów na mocy niezrealizowanych norm, o których sądzi się, że mogą pojawiać się w danym spotkaniu”¹³.

Wiele przypadków omawianych przez Goffmana jako stygmaty dotyczy osób o oczywistych, często groteskowych, stygmatach (jak np. brak nosa). Jednakże książka ujawnia to, czego czytelnik jest świadom, że wszyscy jesteśmy okresowo stygmatykami bądź stygmatyzującymi, w zależności od społecznego usytuowania. Goffman przywołuje tu przykład Żyda przechodzącego do dominującej wspólnoty chrześcijan¹⁴; osoby, która skłamała co do własnej przeszłości i musi teraz stale zachowywać czujność, gdyż może być zdemaskowana.

Poczucie odmienności w obliczu kanonów „normalności” z jednej strony oraz pragnienie „bycia sobą” w obliczu napiętnowania społecznego z drugiej, wydają się być ważnym wyzwaniem dla każdego z nas¹⁵.

Stygmata jest konstruktem społecznym, refleksem kultury, a nie właściwością osoby. Jak stwierdza Goffman, rozróżnienie między „normalny” i „stygmatyzowany” to nie kwestia osoby, ale perspektywy. Tak więc ludzie zaliczani są do stygmatyzowanych z uwagi na kontekst określonej kultury, zdarzeń historycznych, ekonomicznych czy sytuacji społecznej. Bycie chrześcijaninem znaczy dziś co innego niż w I wieku n.e., podobnie jak bycie chrześcijaninem znaczy dziś co innego w USA niż w krajach islamskich.

Niektóre stygmatyzowane kategorie osób w miarę upływu czasu ulegają destygmatyzacji, np. samotne matki, osoby leworęczne czy rude, inne zaś zaczynają być stygmatyzowane, jak np. palacze tytoniu.

Reasumując, można powiedzieć, że stygmata: „prowadzi do społecznego odrzucenia jednostek z uwagi na posiadanie przez nie jakiejś cechy, która dyskwalifikuje je jako ludzi w oczach innych”¹⁶. W wyniku tego osoby stygmatyzowane mają „uszkodzoną tożsamość”. Napiętnowanie zależy zatem nie tyle od właściwości naznaczeń jako takich, co od reakcji innych na te właściwości.

¹³ Ibidem, s. 164 (tłumaczenie Z. Bokszańskiego, *Tożsamość...*, s. 156–157).

¹⁴ Sławomir Mrożek w swojej ostatniej sztuce pt. „Przewielebni” uczynił jednym z głównych bohaterów Żyda – pastora. Naczelnym motywem, którym kieruje się ów bohater (zob. goffmanowskie „manipulowanie wrażeniem”), jest dążenie do zatarcia stygmatu swojego żydowskiego pochodzenia. „Wszak gdybym został lekarzem – argumentuje bohater Mrożka – lub adwokatem, ludzie mówiliby »ten żydowski adwokat« czy »ten żydowski lekarz«, ale nikt przecież nie powie: »ten żydowski ksiądz«”.

¹⁵ Wnikliwą analizę rozumienia tożsamości przez E. Goffmana, zainteresowany Czytelnik znajdzie w pracach w języku polskim: Z. Bokszański, *Tożsamość...*, s. 147–171; J. Tittenbrun, *Interakcjonizm we współczesnej socjologii amerykańskiej*, Poznań 1983, s. 41–68; I. Krzemiński, *Co się dzieje między ludźmi*, Warszawa 2000, s. 123–158.

¹⁶ E. E. Jones, A. Farina, A. H. Hastorf, D. T. Miller, P. A. Scott, *Social Stigma: The Psychology of Marked Relationships*, New York 1984, s. 211.

2.

Jak stwierdza Elliot Aronson, jesteśmy niewolnikami naszych oczu, ponieważ skazani zostaliśmy na cywilizację obrazkową. W czasach przed inwazją telewizji, czasopism ilustrowanych, komiksów i komputerów, statystyczny człowiek miał możliwość bezpośredniego zetknięcia się z ograniczoną liczbą osób. Powiedzmy, że było to około stu osób rocznie. Wśród tych napotkanych osób kilka lub kilkanaście można byłoby określić jako piękne. Dziś, dzięki reklamom docierającym do nas z ekranów telewizorów, billboardów, okładek kolorowych czasopism, opakowań, etc., można tych piękności ujrzeć w ciągu jednego wieczora tyle, co kiedyś przez całe życie.

Taka nadreprezentacja osób o nadzwyczajnej urodzie stanowi społeczne lustro, skazujące ludzi na czynienie niekorzystnych dla siebie porównań. Te tak liczne niekorzystne porównania przyczyniają się z jednej strony do wzrostu znaczenia aparycji dla prosperity jednostki na wielu cenionych społecznie płaszczyznach, z drugiej do czynienia własnego wyglądu ważną zmienną w obrazie siebie, istotną dla poziomu samooceny.

W dobie utraty lub osłabienia świadomościowej kontroli nad gwałtownie zmieniającą się rzeczywistością osobisty *image* staje się dominium wpływu, przestrzeni postrzeganej jako obszar poddany wyłącznej kontroli jednostki, utożsamiany coraz częściej z jej *identity*¹⁷. Istnieje więc ogromna presja na to, aby wyglądać zgodnie z obowiązującymi tu i teraz standardami piękna.

Osoby z widocznym stygmatem są w tym kontekście szczególnie narażone na stygmatyzację. Romska mniejszość narodowa jako kategoria społeczna wyróżniająca się widocznym stygmatem jest tu w wyjątkowo złej sytuacji. Wydaje się, iż jej odmienny fenotyp, pozwalający na natychmiastowe wyróżnienie i zaktualizowanie stereotypu, szczególnie naraża ich na stygmatyzację. Jest to widoczne nie tylko w Polsce, gdzie wspomniana mniejszość etniczna zajmuje tradycyjnie najniższą pod względem sympatii pod pozycje, ale także w innych krajach Europy.

3.

Przedstawiciele mniejszości prawosławno-białoruskiej w tym kontekście znajdują się w stosunkowo dobrej sytuacji, ponieważ ich odmienność od polsko-katolickiej większości jest zasadniczo mało widoczna (wiadoma).

Można zauważyć, że tendencja do ukrywania stygmatu jest najbardziej powszechnym sposobem radzenia sobie z negatywnym naznaczeniem. Życie

¹⁷ Por. Z. Melosik, *Tożsamość, ciało, władza*, Poznań – Toruń 1996.

niesie ze sobą wiele przykładów ukrywania stygmatu: byli skazani zmieniają miejsce zamieszkania i ukrywają swoją kryminalną przeszłość, osoby niedosłyszące udają, że słyszą; homoseksualiści, bywa, żenią się i opowiadają dowcipy o swoich „towarzyszach niedoli”; niscy mężczyźni noszą buty na koturnach; produkuje się parasolki, które *de facto* są laskami, a także urządzenia do prostowania włosów z przeznaczeniem dla Afroamerykanek; oferuje się operacje plastyczne polegające na częściowym odbarwieniu czarnej skóry; istnieje cały przemysł projektujący ubrania, które tuszowałyby otyłość. Farbowanie siwych włosów dla odjęcia sobie lat, wytwarzanie protez oczu, zębów, kończyn, produkowanie peruk etc. – to przykłady stanowiące tylko małą część listy przejawów ukrywania stygmatu.

Ukrywanie stygmatu przez przedstawicieli białorusko-prawosławnej mniejszości przybiera charakter zacierania tych cech, poprzez które można być odróżnionym od przedstawicieli polsko-katolickiej większości. Przede wszystkim „kompromitujące” są tu nazwiska kończące się na „-uk” lub charakterystyczne imiona, nie spotykane w katolickim kalendarzu. Tendencja do zmieniania nazwisk na polsko brzmiące nie jest powszechna, ponieważ wiąże się z pokonywaniem barier biurokratycznych, opłatami i uzasadnianiem powodu zmiany nazwiska. Uzasadnienia takie faktycznie trudno jest sprecyzować. Znacznie częściej dokonuje się nieformalnej zmiany imienia. I tak Wiera staje się Wandą, Zinaida – Zosią, Alosza – Aleksym a Bazyli – Bogdanem etc.

Tendencja do ukrywania stygmatu jest jeszcze ostrzej widoczna w sytuacji przewidywania zagrożenia. Rodzice dzieci, obawiając się iż będą one traktowane jako „gorsi inni”, a więc antycypujący lęk, nazywają dzieci imionami już nie tylko polskimi, ale często takimi, które w ich mniemaniu stanowią jednoznaczne świadectwo przynależności nie tyle nawet do polskości, co do Zachodu. Proces ten daje się prześledzić w całym okresie powojennym. Do tego problemu jeszcze wrócę.

Obok imion i nazwisk polskiego Białorusina zdradzić może także jego miejsce urodzenia. Są wsie i miasteczka, w których mniejszość ta jest liczebną większością. Miejsca, które mają swoją specyficzną historię, tradycję i obyczajowość przez co stanowią one potencjalną podstawę identyfikacji. Czy dlatego przedstawiciele mniejszości rozpoczynają ze sobą rozmowę od sakramentalnego: *Skul wy?* (Skąd pochodzisz?), aby zlokalizować rozmówcę jako wywodzącego się z określonej tradycji kulturowej? Miejsce pochodzenia pozwala na stosunkowo niezawodne określenie proveniencji rozmówcy, dlatego *miasto roźdienia* stanowi temat szczególnie drażliwy, kiedy pyta o nie ktoś z większości, „znaczący inny”.

Opóźnienia w obchodzeniu świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocnych oraz celebrowaniu Sylwestra przez prawosławnych, świętujących według ka-

lendarza juliańskiego, w stosunku do wiernych obrządku zachodniego stanowi kolejną możliwość ujawnienia. Aby ukryć tę „niestosowność” podaje się różne powody, dla których pragnie się uzyskać urlop w pracy w tym okresie. Nie zawsze podaje się prawdziwy powód. W tej materii dokonuje się jednak postęp, związany z gwarantowaną prawnie możliwością odpracowywania przez szkoły dni wolnych w innym terminie. Takie gwarancje prawne tworzą atmosferę równouprawnienia świąt katolickich i prawosławnych.

Białorusina od Polaka można także odróżnić przez pośpiew właściwy dla języka oraz używanie słów pochodzenia wschodniosłowiańskiego, jakich żaden Polak nie używa. Radykalne odrzucanie języka mniejszości w Białymstoku, mieście w którym nie ma ani jednej szkoły z językiem białoruskim, jest prawdopodobnie wyrazem desperackiej próby zatarcia śladów odmienności. Także polska większość w Białymstoku „śledzikuje”, przez co możliwość stopienia się z większością nie jest taka trudna i rozróżnienia na tej podstawie stają się, szczególnie w trzecim pokoleniu, niemożliwe.

Mowa mniejszości ujawnia się szczególnie wyraźnie w sytuacjach takich jak: biesiadowanie przy stole, śpiewanie pieśni, wnoszenie toastów, snucie opowieści o tym jak to dawniej bywało na wsiach białoruskich. Często pojawia się wtedy figura *batiuszki*, celebrowanie świąt prawosławnych, szczegóły przyrządzania potraw, *pieczka*, *łapci* i inne akcesoria budujące koloryt życia wiejskiego, zgoła odmienny od kolorytu wsi polskiej. Ale w tym biesiadowaniu nie tylko ważne jest to o czym się mówi, jaką odmianą białoruskiego (ukraińskiego) rozmówcy się posługują, ale także to, czego się nie mówi i nie robi. Nie śpiewa się piosenek takich jak np. *Szła dziewczeczka do laseczka czy Góralu czy ci nie żal*; gospodyni nie chwali potraw, które przyrządziła, ale przeciwnie, „skarży się”, że się w jakimś sensie nie udały, rezerwując miejsce na pochwały dla gościa.

Biesiadowanie może także ujawnić skrywane korzenie przez specyficzne poczucie humoru, autoironię, ale nade wszystko skłonność do śpiewania „niegdysiejszych” pieśni. Nic też dziwnego, że biesiadowanie odbywa się, o ile to możliwe, w enklawach grupy własnej. Życie towarzyskie polskich katolików i przedstawicieli prawosławno-białoruskiej mniejszości ma na ogół charakter rozłączny.

Przedstawiciele mniejszości byli rozpoznawani negatywnie także przez swoje lewicowe sympatie polityczne, szczególnie w okresie rodzenia się i triumfu ruchu „Solidarności” oraz w okresie wizyt papieża-Polaka. Po latach podziały te wyblakły.

Spektakularnym przykładem ukrywania stygmatu stał się przykład ogromnej i narastającej sympatii dla osoby Włodzimierza Cimoszewicza. Obok niewątpliwych zalet, pozwalających określić tego polityka mianem męża stanu,

sympatia dla jego osoby posiada także pewien szczególny aspekt: jest on spostrzegany jako „swój”, jeden z naszych, który potrafił sprytnie ukryć swoje białoruskie proweniencje i przez to skutecznie zagrać na nosie polskiemu establishmentowi. Na każdym nieomal spotkaniu w białoruskich wsiach i miasteczkach polityk ten jest indagowany w kwestii swego pochodzenia. Jako Białorusin, zdaniem wielu moich rozmówców, nie mógłby on dojść do tak wysokich stanowisk publicznych, co stanowi jeden z przejawów internalizacji stygmatu.

Ukrywanie stygmatu jest podyktowane przez antycypowanie obaw przed ostracyzmem i wykluczeniem społecznym. Czy są one rzeczywiste, czy urojone? Odpowiem na to pytanie pytaniem: dlaczego przed spisem powszechnym wszystkie mniejszości narodowe w Polsce obawiały się, że ich przedstawiciele będą ukrywali swoją niepolską narodowość? Wszak anonimowe ankiety miały służyć jedynie do celów statystycznych. Czego, czy kogo, bały się więc mniejszości, które mogły ukryć swoje odmienne narodowo-pochodzenie?

Kiedy Polak znajduje się na obczyźnie, do głowy mu nie przychodzi pomysł ukrywania własnej identyfikacji narodowej i religijnej. Przeciwnie, chętnie, wręcz entuzjastycznie przyznaje się do swojej polskości i katolicyzmu. Ukrywanie własnych korzeni to oczywiście jedynie powierzchwna zjawiska, pod którą ukryte są złożone i pogmatwane problemy tożsamości. Niemniej jednak kategoria „ukrywania stygmatu” wydaje mi się kluczem do problemu.

4.

W Narodowym Spisie Powszechnym Ludności i Mieszkań (NSP) z 2002 roku, postawiono dwa pytania dotyczące spraw etnicznych: o narodowość – „Do jakiej narodowości się Pan(i) zalicza?” oraz o język używany w domu – „W jakim języku rozmawia Pan(i) najczęściej w domu?” Wyniki spisu ujawniły¹⁸, że Polska jest krajem jednorodnym etnicznie: 96,74% osób zadeklarowało swoją narodowość jako polską; 1,23% zadeklarowało przynależność do narodowości innej niż polska. Tak postawione pytania mogą nasuwać szereg wątpliwości¹⁹ i wskazywać, iż zostały sformułowane bardzo formalnie, lecz ich

¹⁸ Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2003.

¹⁹ Rachmistrze spisowi mieli obowiązek posługiwania się następującą definicją mniejszości narodowej: „Narodowość jest deklarowaną (opartą na subiektywnym odczuciu) cechą indywidualną każdego człowieka, wyrażającą jego związek emocjonalny (uczuciowy), kulturowy lub genealogiczny (ze względu na pochodzenie rodziców) z określonym narodem”. Problem polega jednak na tym, że przedstawiciele mniejszości na pograniczach przejawiają tożsamość związaną z „tutejszością”, identyfikują się z miejscem, w którym żyją, a nie narodowością (stąd problem nie tylko Białorusinów, ale także np. mniejszości śląskiej). W dodatku, odczucie własnej odrębności może zasadzać

przydatność dla celów stwierdzenia faktu i stopnia ukrywania stygmatu, nie budzi wątpliwości. Respondenci mogli potraktować postawione, zawsze wywołujące obiekcje, pytania jak test projekcyjny: jeśli chcieli czuć się Polakami, to mogli zadeklarować się jako Polacy, jeśli zaś nie, to mogli odwołać się do tych kategorii identyfikacyjnych, które wskazywały na ich mniejszościowe proveniencje.

Interesujące wydaje się porównanie uzyskanych tych subiektywnie deklarowanych danych z obiektywnymi szacunkami socjologów w odniesieniu do poszczególnych mniejszości. Dane te przedstawia poniższa tabela:

Tabela 1. Liczebność mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w oparciu o dane Narodowego Spisu Powszechnego oraz obiektywne szacunki

Wyszczególnienie	Liczebność wg NSP		Liczebność wg szacunku		Dystans obu liczebności
	W tys.	Udział w % ogółu ludności	W tys.	Udział w % ogółu ludności	
Liczebność ogółem	Polski 38.230,1	100,00			
Mniejszości ogółem		268,85	0,7		
Niemiecka	152,9	0,40	300-500	0,78-1,30	1:1.95(3,25)
Białoruska	48,7	0,13	200-300	0,52-0,78	1:4.0(6,0)
Ukraińska	31,0	0,08	200-300	0,52-0,78	1:6.50(9,75)
Romska	12,9	0,03	20	0,04	1:1.33
Rosyjska	6,1	0,02	10-15	0,02-0,03	1:1(1.5)
Łemkowska	5,9	0,02	15	0,03	1:1.5
Litewska	5,8	0,02	20-25	0,04-0,06	1:2.0(3.0)
Słowacka	2,0	0,01	10-20	0,02-0,04	1:2.0(4.0)
Żydowska	1,1	0,00	10	0,02	1:2.0
Ormiańska	1,1	0,00	5-8	0,01-0,02	1:01(02)
Czeska	0,8	0,00	3	0,00	-
Tatarska	0,05	0,00	0,15-0,20	0.00	-

Źródło: badanie własne

się na identyfikacji religijnej, a nie narodowej, jak ma to miejsce w przypadku ludności białoruskiej. Jeśli jednak omawiana mniejszość przejawia identyfikację narodową, może ona mieć charakter wysoce niejednoznaczny. Np. osoby z omawianej tu mniejszości deklarują swoje związki kulturowe z „ruskością”, co oznacza bliskość tak z kulturą i językiem ukraińskim, jak i rosyjskim czy białoruskim. Na poziomie obywatelskim osoby te deklarują się jako Polacy. Ponadto na co dzień posługują się takim językiem gwarowym, który trudno jednoznacznie zaklasyfikować. Nawet językoznawcy często spierają się, czy gwarę miejscową, używaną np. w Orli na Podlasiu, uznać za odmianę języka ukraińskiego czy białoruskiego.

Przedstawione w tabeli dane wskazują na istotną rozbieżność między szacunkową liczebnością poszczególnych mniejszości podawaną przez socjologów²⁰, a liczebnością deklarowaną dla potrzeb NSP. Wygląda to tak, jak gdyby liczebność poszczególnych mniejszości była przez socjologów zawyżana. Można z pewną dozą ryzyka przyjąć tezę, że obiektywnie sporządzane szacunki liczebności poszczególnych mniejszości mieszczą się w granicy błędu, a występująca różnica ujawnia skutki działania stygmatu.

Osoby z mniejszości ukrywają stygmat także wtedy, kiedy jego ujawnienie zdecydowanie nie wiąże się z ryzykiem. Badania NSP są wszak anonimowe, służą statystycznym opracowaniom, a ewentualna demaskacja nie zagraża poważniejszymi przykrymi konsekwencjami. **Można sądzić, że ukrywanie stygmatu stało się tu zinternalizowanym wcześniej, pożądanym elementem obrazu siebie, rodzajem osobowej strategii tożsamościowej, zorientowanej na asymilację a nie rewitalizację mniejszościowej tożsamości.**

Dane tabeli ujawniają znaczące zróżnicowanie stopnia ukrywania stygmatu między rozpatrywanymi mniejszościami. Ukrywanie stygmatu jest tu, jak można sądzić, zmienną zależną:

1. Sympatii – niechęci²¹, jaką dana mniejszość jest darzona przez większość. I tak mniejszość ukraińska oraz białoruska ukrywają stygmat znacznie częściej niż litewska. Trzymając się tej logiki, można byłoby sądzić, że mniejszość romska, jako darzona największą niechęcią, będzie przodowała w ukrywaniu stygmatu. Tak się nie stało, ponieważ stanowi ona jedyną kategorię mniejszościową wyróżniającą się jawnym, trudnym do ukrycia, rozumiejącym względem.

2. Jawności – skrytości stygmatu. Jak wskazuje przykład Romów, znaczenie jawności stygmatu jest kluczowe i wyraźnie utrudnia jego ukrywanie, a tym samym asymilację²².

3. Siły ideologii grupy własnej, która stanowić może także przeciwwagę dla tendencji asymilacyjnych. Dobrym tego przykładem mogą być tu (prawdopodobnie) Rosjanie. Wymagałoby to jednak dodatkowych badań.

Jeśli przyjmie się, że stopień ukrywania stygmatu w odniesieniu do tych kategorii społecznych, które mogą go ukryć, stanowi miarę internalizacji styg-

²⁰ Dane te zostały zaczerpnięte z opracowania: *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce. Informator 2003*, L. M. Nijakowski, S. Łodziński [red.], Warszawa 2003.

²¹ Por. *Tolerancja i uprzedzenia młodzieży: raport z badań*, B. Wilska-Duszyńska [red.], Warszawa 1993.

²² Być może w jawności stygmatu Romów dostrzec można źródło oporu wobec asymilacji. Romowie nie posiadają własnej religii ani państwa, żyją w diasporze i są wewnętrznie zróżnicowani, co teoretycznie, czyniłoby ich podatnymi na asymilację.

matu, to można sądzić, że Ukraińcy są nim najbardziej dotknięci²³ {1:6,50 (9,75)}; ale także kolejno: Białorusini {1:4.0(6.0)}, Słowacy {1: 2.0(4.0)}, Litwini {1: 2.0(3.0)} i mniejszość żydowska {1:2.0}.

Przedstawione tu rozważania ujawniają produktywność analityczną kategorii stygmatu. **Stwarza ona szansę badań nad mniejszościami narodowymi traktowanymi w sposób podmiotowy.** Jeśli przyjmuje się, że jedynym kryterium przynależności do mniejszości jest subiektywna deklaracja takiej przynależności, to ukrywanie stygmatu i subiektywne poczucie identyfikacji z mniejszością bądź większością stanowi kategorię kluczową. Ukrywanie stygmatu stanowi także bazę dla wartościowych porównań sytuacji różnych mniejszości znajdujących się w odmiennych kontekstach społecznych i czasowych.

5.

Asymilacja kulturowa jest: „procesem wzajemnego przyswajania treści kulturowych w wyniku zbiorowych lub jednostkowych kontaktów między różnymi grupami, prowadzącym do sytuacji, gdy przedstawiciele jednej z grup (najczęściej imigranci lub mniejszości narodowe) przejmują kulturę grupy dominującej; asymilacja kulturowa jest rodzajem adaptacji kulturowej”²⁴.

W przypadku prawosławno-białoruskiej mniejszości, która charakteryzuje się bardzo słabym etosem grupy własnej, (inaczej niż mniejszość ukraińska)²⁵ i może liczyć co najwyżej na obojętność, jeśli nie niechęć, polskiej większości, można oczekiwać, że jest ona szczególnie narażona na asymilację.

Jednym z ważnych dla praktyki wniosków wynikających z stygmatyzującego ujęcia jest zwrócenie uwagi na negatywne skutki osobowe związane z jego ukrywaniem²⁶. Sprzyja ono kreowaniu tożsamości negatywnej oraz uniemożliwia rozwój tożsamości kulturowej, tym samym sprzyjając asymilacji.

Można powiedzieć, że rodzice decydując się na wybór imienia dla własnego dziecka mogą kierować się przywiązaniem do tradycji lub chęcią jej odrzucenia. Dlatego też wybór imienia może stanowić symboliczny wyraz identyfikacji albo zanegowania tejże tradycji. Przyjmując, że rodzice pragną pomyślności życiowej własnych dzieci, wybór imienia może być traktowany jako symboliczna deklaracja nadziei, iż pomyślność ta wiąże się z identyfikacją z mniej-

²³ E. Goffman rozgraniczał osoby *stigmatised* oraz *stigmatisable* – stygmatyzowane i potencjalnie stygmatyzowane. Jest to istotne rozróżnienie, ujawniające zadany i potencjalny charakter stygmatyzacji, która może zaistnieć, ale nie musi zostać zinternalizowana. Por. E. Goffman, *Stigma...*

²⁴ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2000, s. 23.

²⁵ Por. W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1999 oraz E. Czykwin, *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Białystok 2000, s. 186–187.

²⁶ Por. E. Czykwin, *Stygmata społeczne*, praca w przygotowaniu.

szością bądź większością. W tym drugim przypadku stanowi on wyraz tendencji asymilacyjnych w kierunku polskości i katolicykości.

Powyższe założenia zostały potwierdzone w badaniach francuskich²⁷, w których analizowano imiona nadawane dzieciom z małżeństw mieszanych francusko-amerykańskich i kulturowe sympatie rodziców. Okazało się, że wybór imienia jest predyktywny dla kulturowych sympatii.

Imię stanowi symboliczny ekwiwalent osoby. W kontekście własnego imienia, które może brzmieć różnie w różnych językach, szczególnie wyraźnie odzwierciedla się zagadnienie związku między tożsamością a językiem²⁸.

J. Majchrzak wrażliwie dostrzega psychologiczne znaczenie własnego imienia:

„W imieniu jest zawarta ogromna moc. Jest ono symbolem naszej tożsamości, wypowiedziane czy napisane jest źródłem wzruszenia dla każdej osoby, dziecka czy dorosłego. Nasze imię wyróżnia nas spośród innych ludzi, ale zarazem jest pomostem, który nas łączy z innym człowiekiem i z całą społecznością. W sposobie w jaki zostaje wypowiedziane zawarta jest już informacja o tym, czy w tym stosunku możemy oczekiwać miłości i przychylności, czy nienawiści i kar, bądź też obojętności. Czasami sam dźwięk imienia bywa subtelną pieszczotą, czasami zaś bolesnym biczem lub przestrogą przed groźącym niebezpieczeństwem”²⁹.

Dzieciom z mniejszości, kiedy idą do szkoły, z zasady zmienia się ich imiona o brzmieniu wschodniosłowiańskim na polskie odpowiedniki, np. Misza na Michalek, Katja na Kasia etc. Mamy tu klasyczny przykład stygmatyzacji z jej nieświadomym, widocznym tylko od strony dziecka, emocjonalnym naznaczeniem. Dziecko dowiaduje się, że brzmienie jego imienia, do którego przywykło w rodzinnym domu, jest w jakimś sensie gorsze niż jego polska wersja. W innym wypadku nie trzeba by go zmieniać. Może to być traktowane jako przejaw gwałtu symbolicznego³⁰.

6.

W 2002 roku przebadano tendencje w nadawaniu imion typowo prawosławnych wszystkim dzieciom urodzonym i ochrzczonym w jednej parafii pra-

²⁷ Por. G. Varro, *La femme transplantée*, Lille 1984.

²⁸ Por. E. Czykwin D. Misiejuk, *Dwujęzyczność i dwukulturowość w perspektywie psychopedagogicznej*, Białystok 2002, s. 57.

²⁹ J. Majchrzak, *Imię własne. Ponadkulturowa metoda alfabetyzacji*, [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, A. Kapciak, L. Koprowicz, A. Tyszka [red.], Warszawa 1995, s. 89.

³⁰ Por. P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Reprodukcja: elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 1990.

wosławnej pod wezwaniem Świętego Mikołaja w Bielsku Podlaskim, przy ul. Sienkiewicza 1, w latach 1944–2000³¹.

W badaniach zastosowano technikę analizy dokumentów, metryk urodzenia dzieci, przechowywanych w Urzędzie Stanu Cywilnego w Bielsku Podlaskim. Badania objęły 5348 imion wszystkich dzieci wpisanych do ksiąg metrykalnych. Część dokumentów, pochodzących z roku 1944, prowadzona było w języku rosyjskim, a od 1945 roku w języku polskim.

Wszystkie imiona zostały podzielone na trzy grupy:

1. katolickie, tj. takie, które występują w kalendarzu katolickim, a nie występują w kalendarzu prawosławnym;

2. uniwersalne, tj. takie, które występują tak w jednym jak i drugim kalendarzu;

3. prawosławne, tj. takie, które występują wyłącznie w kalendarzu prawosławnym.

Analiza danych skłoniła do wyodrębnienia także grupy imion obcojęzycznych, a więc takich, które nie mają swojej reprezentacji ani w katolickim, ani w prawosławnym kalendarzu, a które pojawiły się w latach osiemdziesiątych.

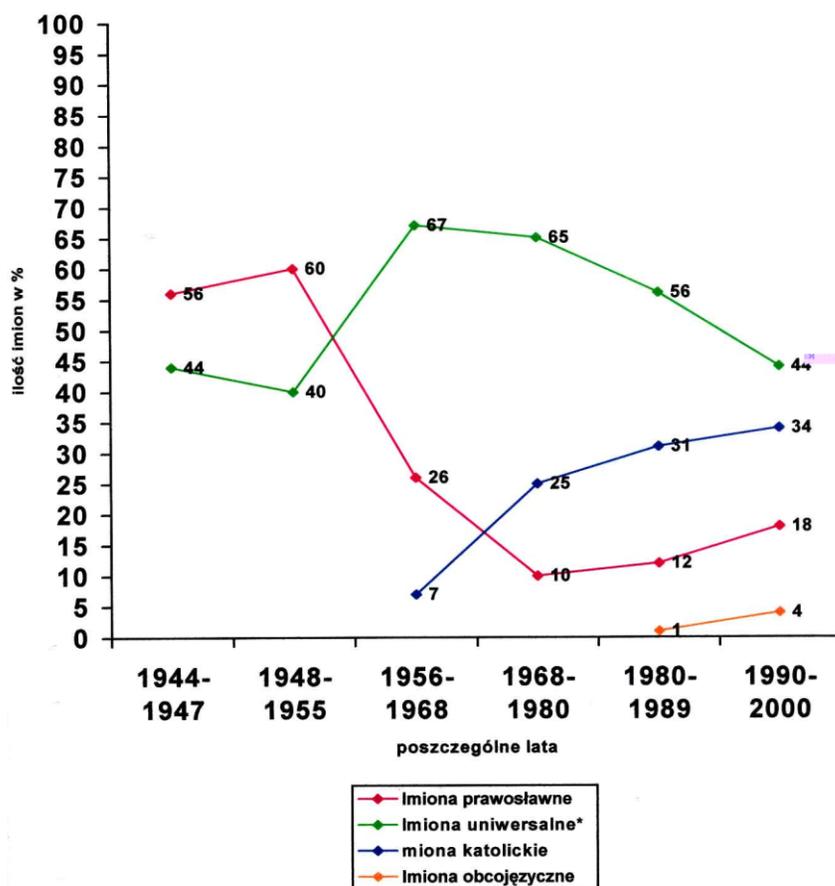
Szczegółowe wyniki podjętych badań zostały przedstawione i omówione w artykule E. Czykwin³². W świetle ich trudno jest ocenić, jaki wpływ na postęp asymilacji mają sprzyjające jej czynniki, takie jak słabość etosu omawianej mniejszości, aspiracje do akomodacji do kultury dominującej, przedmiotowa polityka państwa, niechęć lub obojętność większości, migracja, brak programów oświatowych, małżeństwa mieszane, niewystarczający zasięg działania organizacji mniejszościowych etc. Badanie tendencji do nadawania imion zdaje się być zbiorczym ekwiwalentem różnych, cząstkowych przejawów procesu asymilacji.

Wydaje się, iż analiza wyboru imion dla dzieci z mniejszości stanowi ważną, choć na pewno nie wyczerpującą, metodę analizy procesów asymilacyjnych w kontekście ukrywania stygmatu. Imię, jako symboliczny wyraz identyfikacji, nie stanowi wartościowej przesłanki w jednostkowych przypadkach, ale wydaje się być produktywnie w badaniach socjologicznych, obejmujących większe grupy i w dłuższych okresach.

³¹ Por. L. Zabrodzka, *Imiona dzieci jako kontynuacja prawosławnej tradycji rodzinnej*, nie opublikowana praca magisterska, napisana na Wydziale Pedagogiki i Psychologii UwB w 2001 roku pod kierunkiem E. Czykwin.

³² Por. E. Czykwin, *Nadawanie imion dzieciom z mniejszości prawosławno-białoruskiej jako przejaw procesów asymilacyjnych*, [w:] *Międzypokoleniowa transmisja dziedzictwa kulturowego. Społeczno-kulturowe wymiary przekazu*, J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska [red.], Białystok 2003, s. 124–135.

Częstość występowania imion w latach 1944-2000



Badania takie ujawniają nie tylko tendencje asymilacyjne, ale stanowią także interesującą przesłankę ujawniającą narastające trudności jednostek w kreowaniu spójnych tożsamości społecznych, co – jak stwierdza S. Huntington – stanowi współcześnie podstawę do integrowania się ludzi (i ich tożsamości) wokół tradycyjnych wyznań³³.

³³ Por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2000.

Można ostrożnie przypuszczać, że jeśli sytuacja będzie stabilna, a trend w określonej identyfikacji z mniejszością bądź większością utrzyma się przez dłuższy czas, to liczba nadawanych imion prawosławnych nie będzie spadać, lecz może nawet będzie lekko wzrastać.

Powyższe stwierdzenie zyskuje także poparcie w obserwowanej wzrostowej tendencji do zawierania przez pary wyznaniowo mieszane małżeństw w cerkwi, a nie w kościele katolickim.

Wyniki badań stanowią przyczynek do podważenia hipotezy o istnieniu prostej zależności między terrorem *versus* demokratyzacją życia jako jednoznacznych wskaźników dla procesów asymilacyjnych. Także potoczna teza, iż procesy asymilacyjne są nieuchronne, nie jest do końca prawdziwa. Rok 1980 i dalsze wskazuje na powolny, ale trwały trend wzrostu częstotliwości nadawania imion prawosławnych³⁴.

7.

Ukrywanie stygmatu kreuje szczególny charakter sytuacji psychologicznej osób funkcjonujących, często z pokolenia na pokolenie, w warunkach braku jawności. Sytuacja ta jest z oczywistych względów trudno dostępna badaczom. Analiza skutków takiej sytuacji dla osobowego Ja wymaga szczególnie złożonej aparatury analitycznej³⁵. Jednak mimo wyrafinowania badawczego, delikatna natura doświadczenia w warunkach ukrywania stygmatu wymyka się racjonalnemu opisowi. Nasuwa się w związku z tym pytanie: czy stan świadomości omawianej kategorii społecznej, znajdującej się w sytuacji niejawnego funkcjonowania, może znaleźć swoje odzwierciedlenie w analizach wytworów osób z mniejszości? Szczególnie mam tu na myśli osoby posługujące się słowem jako środkiem wyrazu, których twórczość stanowi egzemplifikację i rekapitulację doświadczenia osób tego rodzaju? Jednym słowem, czy twórczość literacka może stanowić przedmiot analizy samoświadomości osób funkcjonujących w warunkach ukrywania stygmatu?

Istnieje wspólna dla pisarzy i socjologów przestrzeń, którą wyznacza kategoria pojęciowa „tożsamości”. „Stygmat”, przez swoje związki z kulturą, wydaje się stanowić przeszło mostu, wysunięte w kierunku literatury.

Zasadniczą kwestią w analizie znaczenia wkładu tak określonej literatury do rozumienia problematyki ukrywania stygmatu wydaje się reprezentatywność treści literackich dla pozycji identyfikacyjnych zbiorowych bohaterów.

³⁴ Por. E. Czykwin, Nadawanie imion dzieciom z mniejszości prawosławno-białoruskiej...

³⁵ Por. E. E. Jones i inni, *Social Stigma...*, s. 111–154. Zasady analizy osobowości ukrywającej stygmat znajdzie Czytelnik w pracy E. Czykwin *Stygmat społeczny* (w przygotowaniu).

I tak, sięgając do prozy Sokrata Janowicza i jego opisu zbiorowego bohatera, jakim są przedstawiciele białoruskiej mniejszości, nie sposób nie zauważyć, że funkcjonują oni w warunkach rozdarcia między dwoma światami – miastem i wsią (*Samosieje*)³⁶ – wyrzekając się i ukrywając swoje wiejskie proveniencje³⁷, „białoruską wsiowość”, synonim biedy, zacofania, ciężkiej pracy bez perspektyw na bycie docenionym. Siła przyciągania, a nawet kult Wielkiego Miasta nadaje wyjazdowi charakter wstydlivej ewakuacji pod pozorem wyjazdu do szkół. Kariera w mieście wymaga pozbycia się języka, obyczajów, a nawet zmiany wyglądu. Przystosowując się do większości, osoba z mniejszości zmuszona jest do kategorycznego opowiedzenia się po jednej ze stron. Wybiera asymilację, co oznacza zacieranie śladów prowincjonalnego i białoruskiego rodowodu. „Stereotypowa reakcja hołoty – stwierdza Janowicz. Po co łachmaniarzowi własna narodowość?”³⁸. Nazywa ich: „janczarami imperium ABY – ŻYĆ, [...] z muszkietami nabitymi kulami bezmyślności”³⁹. Zdaniem Autora, wychowany na wsi Białorusin nie jest w stanie stać się pełnoprawnym członkiem wielkomiejskiej społeczności bez „upodlenia się”. Dlatego: „w wolnosobotnym dniu szukają osłody w samoupodleniu, zalewając wódką gardła. Zmęczeni dorabianiem się”⁴⁰. „Filozofia chleba” wymusza ucieczkę przed stereotypem ruskiego wieśniaka i w efekcie zatracenie tożsamości indywidualnej i społecznej. Stają się ani miejscy, ani wiejscy, a utrata kulturowych korzeni przemienia wieś w wiochę⁴¹.

Rozpad tożsamości, który dokonuje się w świetle konieczności podporządkowania się zamiast świadomego wyboru, wynika z braku oparcia w kulturze, której się wyrzeczono. Strategia przetrwania dominuje nad strategią rozwoju, konformizm nad nonkonformizmem, przekonanie o nieodwracalności losu nad aktywnym nim kreowaniem. Stygmat białoruskiego muzyka zostaje uwewnętrzniony. Wieś pozwala na daleko posuniętą indywidualizację⁴², miasto unifikuje.

³⁶ Por. M. Ziarko, *Świat pogranicza w prozie Sokrata Janowicza*, nie opublikowana praca magisterska, napisana na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku w 2004 pod kierunkiem T. Zaniewskiej.

³⁷ Por. *Rozdwojenie inspiracji. Z Sokratem Janowiczem rozmawia Anna Jabłońska*, „Nowa Wieś” 1982, nr 8, s.19.

³⁸ Por. S. Janowicz, *Dolina pełna losu*, Białystok 1993, s. 60.

³⁹ S. Janowicz, *Szept usłyszany całkiem przypadkowo*, [w:] S. Janowicz, *Trzecia pora*, Białystok 1983, s. 65.

⁴⁰ S. Janowicz, *Spacer na peryferiach miasta*, [w:] S. Janowicz, *Trzecia...*, s. 115.

⁴¹ Zob. R. Romaniuk, *Autoportret za Białorusią*, „Nowe Książki” 2001, nr 9, s. 8–9.

⁴² Postaci zapobiegliwej Handzi, biorącego życie takim jakim jest Antona, głuchego Szurki, wiejskiego filozofa Suprona, zmagających się do pędzenia samogonu Adola i Branikiego.

„Wiocha – bogini zawstydzona, taka wieś-nie-wieś: Kolejka krasomówców zachłysnęła się »aktami ślubnymi«, »proszę-panami« i jeszcze czymś [...]. Czymś zapożyczonym, nie swoim, ale błyszczącym jak tombakowy pierścionek w witrynie sklepu przy ulicy w śródmieściu, gdzie są neony, automaty i naperfumowane trotuary”⁴³.

Charakterystyczne dla bohaterów kresowej legendy S. Janowicza, w sensie psychologicznym, są: wewnętrzny niepokój, dysharmonia psychicznych nastrojów, sentymentalna skłonność do wspomnień i refleksji oraz przywiązanie do rodzinnych stron⁴⁴. Pogranicze staje się stanem ducha, życiem na egzystencjalnym styku kultur: „Gdy mam już dość spraw – pisze Autor – dzwoniących telefonów, ważnych rozmów, od których boli mnie głowa i ćma spływa na oczy, przywołuję wyobraźnię maliniak Czabanichy, naszej dawnej sąsiadki. Daje mi to cieniste uspokojenie”.

Uciekanie od wsi jest jednocześnie ucieczką od siebie, od wartości uznawanych za dezaktywujące, które stanowią osobowy balast, utrudniają dorobienie się⁴⁵.

Jednak nie analiza literatury i biografii Sokrata Janowicza, rozumianych jako zjawiska kulturowe, stanowi treść artykułu. Interesującą kwestią wydaje się pytanie: czy w warunkach ukrywania stygmatu, a więc w sytuacji kiedy ekspresja osób ze stygmatyzowanej kategorii ulega zablokowaniu, ludzie pióra, jako bardziej świadomi kondycji społeczności, z której się wywodzą i którą reprezentują, mogą stanowić zjawisko kulturowe, przedmiot wartościowej analizy socjologicznej? Czy analiza skutków funkcjonowania jednostek w warunkach stygmatu w oparciu o literaturę jest uprawniona metodologicznie? Jakie warunki musiałyby tu być spełnione? Czy fakt literacki może funkcjonować jako fakt socjologiczny? Czy społeczny odbiór, takiej literatury mówi coś socjologowi? Czy płodne okazałoby się badanie niuansów reprezentatywności literatury dla socjologicznych opisów rzeczywistości? I czy nie oznacza ono traktowania literatury w sposób usługowy, uprzedmiotowiony i zredukowany?

W przypadku pozytywnej odpowiedzi na postawione pytania, obiecującą opcją epistemologiczną wydaje się być tu perspektywa socjologiczna, jaką otwiera kategoria tożsamości oraz skrytości stygmatu. W odniesieniu do literatury powinna ona spełniać wymóg uniwersalności przesłania, które niesie

⁴³ Zob. S. Janowicz, *Wiocha – bogini zawstydzona*, [w:] S. Janowicz, *Trzecia...*, s. 50.

⁴⁴ Zob. E. Czapplewicz, *Czym jest literatura kresowa*, [w:] *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, E. Czapplewicz, E. Kasperski [red.], Warszawa 1996, s. 44.

⁴⁵ S. Janowicz pisze z ironią: „Nareszcie ucłowieczony, starannie ogolony aż do siności na podbródku, o kulturalnych manierach, taki towarzyski i uprzejmy mężczyzna na państwowej posiadzie, o jakim nikt złego słówka nie powie” zob. S. Janowicz, *Ucłowieczenie*, [w:] S. Janowicz, *Trzecia...*, s. 77.

oraz dotyczyć rdzennych elementów tożsamości analizowanej kategorii. Takim elementem jest, ponad wszelką wątpliwość, religijność prawosławna. W przypadku omawianej mniejszości powinna ona znaleźć się w centrum ewentualnej analizy.

Dobrym tego przykładem jest powieść Włodzimierza Pawluczuka *Judasz*⁴⁶, stanowiąca realny, ale także uwznioślający wizerunek m.in. omawianej mniejszości.

⁴⁶ W. Pawluczuk, *Judasz*, Warszawa 2004.

Zofia Tomczonek

WIEŚ KRESÓW PÓŁNOCNO-WSCHODNICH NA TLE WSI POLSKIEJ OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO

Wstęp

Od kilku lat notuje się zainteresowanie historyków Kresami Wschodnimi Drugiej Rzeczypospolitej. Dotyczy ono co prawda głównie ostatniej wojny, ale dla lepszego zrozumienia wydarzeń lat 1939–1945 konieczne jest dokładniejsze zrozumienie dziejów tych ziem w okresie międzywojennym.

Sprzyjają temu zmiany polityczne, które nastąpiły w ostatnich latach w Polsce (gdą tematy dotyczące tego obszaru przestały być źle widziane) oraz na Litwie, Białorusi i Ukrainie. Do tych państw zostały wcielone Kresy po drugiej wojnie światowej.

Najkorzystniejsza dla badacza zmiana u naszych sąsiadów to ułatwienie dostępu do materiałów archiwalnych, do tej pory na ogół niewykorzystywanych.

Wcześniej historycy polscy zajmowali się głównie wybranymi problemami (przeważnie grupami narodowościowymi), a nie dziejami określonego terytorium. Podejmowano badania naukowe dotyczące głównie mniejszości narodowych. Tu szczególną popularnością cieszyli się Białorusini¹. Powstały też monografie poświęcone Litwinom², Tatarom³.

Badania dotyczące Żydów prowadzono głównie poza Polską. Szerzej problematykę kresów ujmowały prace J. Tomaszewskiego⁴ o Polesiu i Mądrzckiego⁵ o Wołyniu.

Nie było potrzeby określania pojęcia „Kresy”. Funkcjonował podział na północno-wschodnie i południowo-zachodnie. Samo pojęcie „Kresy” nie jest klarowne. Przed drugą wojną kojarzyło się ono z obszarami byłego Wielkiego

¹ K. Gomółka, *Białorusini w II Rzeczypospolitej*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej. Ekonomia” Gdańsk 1992, nr 3.

² B. Makowski, *Litwini w Polsce 1920–1939*, Warszawa 1986.

³ A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno kulturalne i religijne*, Warszawa 1990.

⁴ J. Tomaszewski, *Z dziejów Polesia 1921–1939. Zarys stosunków społeczno-ekonomicznych*, Warszawa 1963.

⁵ W. Mądrzecki, *Województwo wołyńskie 1921–1939*, Wrocław 1988.

Księstwa Litewskiego. Głównie z Wileńszczyzną, Nowogródzczyzną, Polesiem, mniej z Galicją. Kolbuszewski w swej znanej pracy o Kresach⁶ zalicza doń cały obszar polszczyzny przedrozbiorowej (romantyczno-sienkiewiczowskiej), tzn. Wilno, Lwów, Kijów, Żytomierz.

Możemy przyjąć dla potrzeb badawczych, że pod pojęciem Kresy Północno-wschodnie będziemy rozumieli trzy województwa z okresu lat 1918–1939, tzn.: wileńskie, nowogródzkie i poleskie oraz wschodnią część województwa białostockiego. Omawiany obszar posiada pewne cechy wspólne. Są to: położenie geograficzne, struktura gospodarcza, społeczna, istnienie dużych skupisk narodowych. Szczególne było podobieństwo województw wileńskiego i nowogródzkiego. Dla obu Wilno odgrywało rolę centrum administracyjnego (ośrodek ponadwojewódzki), kulturalnego, gospodarczego, naukowego. Polesie miało słabszy, niż powyższe województwa potencjał gospodarczy, mniejszy udział Polaków w strukturze narodowościowej, istnienie zwartej grupy określającej się mianem „tutejsi”. Mniejsze też było powiązanie tego terenu z Wilnem. Również część wschodnia województwa białostockiego wykazywała cechy charakterystyczne dla ziem Kresów Północno-Wschodnich.

Istnieje bogata baza źródłowa, jak również dość znaczna liczba publikacji (głównie z okresu międzywojennego) do podjęcia tego ogromnego tematu⁷. Jak pisze jeden z badaczy „w dotychczasowej literaturze historycznej w Polsce policzono niemal każdą krowę”, a na Kresach? Nie było dotąd możliwości badawczych. Pojawiły się one niedawno. Baza źródłowa jest wystarczająca do podjęcia badań nad powyższą problematyką.

Archiwalia znajdują się głównie w archiwach Białorusi i Litwy. Wśród przechowywanych tam archiwaliów na szczególną uwagę zasługują akta urzędów wojewódzkich w Wilnie, Nowogródku, Brześciu nad Bugiem oraz starostw powiatowych omawianych województw. Są to tygodniowe, dekadowe,

⁶ J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1996.

⁷ W. Studnicki, *Ziemie wschodnie. Stan gospodarczy i widoki rozwoju*, Warszawa 1929; tenże, *Zarys statystyczno-ekonomiczny ziem północno wschodnich z XXXVII tablicami statystycznymi*, Wilno 1922; E. Romer, *Spis ludności na terenach administrowanych przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (grudzień 1919) z mapą*, Lwów – Warszawa 1920; *Wilno i Ziemia Wileńska*, t. I, Wilno 1930; *Wilno i Ziemia Wileńska*, t. II, Wilno 1937; *Stosunki narodowościowe w województwie nowogródzkim z uwzględnieniem tła socjalnego*, J. Zaremba [oprac.], Warszawa 1939; *Wojewoda Nowogródzki, Opracowanie zagadnienia polskiego stanu posiadania w województwie nowogródzkim*, Nowogródek 1939; C. Galasiewicz, *Ziemia Nowogródzka – najpilniejsze gospodarce i kulturalne potrzeby*, Nowogródek 1936; J. Niezbrzycki, *Polesie. Opis wojskowo-geograficzny i studium terenu*, Warszawa 1938; W. Mondalski, *Polesie. Zarys wiadomości ogólnych*, Brześć nad Bugiem 1927; *Polski stan posiadania na Polesiu*, S. Bieniewski [oprac.], Brześć nad Bugiem 1939, *Archiwum w Brześciu P-41*; *Rocznik Polski 1919*, Brześć 1926; *Gospodarce i kulturalne potrzeby województwa poleskiego wg memoriału wręconego w dniu 17 XII 1936 Prezesowi Rady Ministrów*, C. Jarnuszkiewicz [oprac.], Warszawa 1937.

miesięczne, kwartalne, półroczne sprawozdania sytuacyjne. Dotyczą one w głównej mierze życia gospodarczego, politycznego, społecznego, narodowościowego, stanu bezpieczeństwa, bezrobocia i życia kulturalnego na tym terenie. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują opracowania o charakterze monograficznym dotyczące sytuacji gospodarczej i społecznej czy politycznej, a także spraw narodowościowych oraz wystąpień społecznych o charakterze żywiołowym. Przydatnymi do powyższego opracowania są również akta Komend Powiatowych i Wojewódzkich Policji Państwowej. W szczególności zespoły: Komendy Powiatowej Policji Państwowej w Brześciu (1919–1939), Komendy Wojewódzkiej Policji Państwowej w Nowogrodzku (1921–1938) i Komendy Wojewódzkiej Policji Państwowej w Wilnie (1918–1939). Bardzo przydatne są również informacje zawarte w aktach zespołów: Towarzystwa Straży Kresowej i Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich.

Niezwykle cenna jest również prasa, głównie lokalna. W wielu przypadkach była bardzo pomocna w niniejszym opracowaniu. Ogólnie rzecz biorąc prasa lokalna jest rozproszona w wielu archiwach i bibliotekach Polski, Litwy i Białorusi. Są spore luki w jej stanie zachowania.

Duże znaczenie dla badanej problematyki mają również materiały statystyczne. Za najbardziej cenne uznać należy wyniki powszechnych spisów ludności z 1921 r. i 1931 r. Wśród pozostałych materiałów dużą wartość przedstawiają szczegółowe opracowania statystyczne dotyczące struktury rolnictwa, produkcji rolnej, spraw narodowościowych⁸.

Zbadane przeze mnie źródła, prasa i opracowania stanowią w pełni wystarczającą podstawę źródłową podjętej problematyki.

Zniszczenia wojenne na obszarach wsi Kresów Północno-Wschodnich

Pierwsza wojna światowa pogłębiła różnice gospodarcze między ziemiami byłych zaborów kraju. Istniały one przed 1914 r. Były wynikiem polityki ekonomicznej władz zaborców.

O wysoki poziom techniki i produkcji rolnej dbały Prusy. Z Wielkopolski uczyniono spichlerz zbożowy. W ten sposób hamowano też rozwój przemysłu w zaborze pruskim.

⁸ *Drugi powszechny spis ludności z dnia 9 XII 1931 r. Mieszkania. Gospodarstwo domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo wileńskie*, „Statystyka Polski” 1936, seria C, zeszyt 36; *Drugi powszechny spis ludności z dnia 9 XII 1931 r. Mieszkania. Gospodarstwo domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo poleskie*, „Statystyka Polski” 1938, seria C, zeszyt 8; *Drugi powszechny spis ludności z dnia 9 XII 1931 r. Mieszkania. Gospodarstwo domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo nowogrodzkie*, „Statystyka Polski” 1938, seria C, zeszyt 71.

Omawiany teren trzech województw: wileńskiego, nowogródzkiego i poleskiego należał do zaboru rosyjskiego. Były to ziemie o najniższym poziomie kultury rolnej. Tu też najdłużej trwała wojna, bo do 1920 roku.

W 1915 r. wycofały się z omawianego obszaru wojska rosyjskie. Rosjanie uchodząc spustoszyli kraj⁹. Wywieźli fabryki, biblioteki, archiwa, muzea, pomniki, dzwony, zdewastowali majątki. Uprawdzili 75% bydła i koni. Wywozili masowo ludność miejscową. Przesiedlali ją za Wołgę. Jednym ze znaczących wskaźników zniszczenia było wyludnienie. Dla omawianego obszaru wynosiło ono w 1919 r. – 31%. Złożyły się na to: pobory wojskowe, duża śmiertelność (epidemie, złe odżywianie), spadek urodzin, wywózki do Rosji. Dla poszczególnych województw wyludnienie wynosiło:

województwo wileńskie	30%;
województwo nowogródzkie	37%;
województwo poleskie	40%.

Największe wyludnienie było w powiecie brzeskim – 68% i prużańskim – 61%. Znaczna część ewakuowanej ludności po zakończeniu działań wojennych wróciła. Przyjeżdżali nędzni, wyczerpani fizycznie, zdemoralizowani, do opustoszałych gruntów. Wróciło znacznie mniej ludności, niż wyjechało.

Od września 1915 r. do lutego 1918 r. linia frontu przebiegała przez teren omawianych trzech województw. Głównie przez teren powiatów: Święciany, Oszmiana, Pińsk, Baranowicze. Pas frontu ciągnął się na długości 120 km i szerokości 40 km. Ewakuowano z niego miejscową ludność. Na obszarze tym zostały zniszczone całkowicie zabudowania. Pola stały odłogiem (75% ziemi ornej obejmowały odłogi). Porastały je lasy. Łąki były niekoszone. Kanały zanieczyszczone, niespławne, przegrodzone drutem kolczastym i słupami. Ludność mieszkała w okopach, ziemiankach, piwnicach.

W 1919 r. w pasie przyfrontowym pozostało inwentarza żywego: koni – 6,9%, krów – 2,7%, świń – 5,8%, owiec – 3%. Największe zniszczenia były na omawianym terenie w okręgu brzeskim. W Brześciu nad Bugiem zniszczenia sięgały $\frac{4}{5}$ zasobów miasta. W powiecie kobryńskim spalono 300 wsi i 40 folwarków, w powiecie brzeskim spalono 126 wsi i 40 folwarków, w powiecie baranowickim zniszczono 99 wsi i wszystkie folwarki, w prużańskim zaś 92 wsie i 4 miasteczka.

Najwięcej w wyniku wojny ucierpiały duże gospodarstwa. Po wojnie nie miały one środków na odbudowę gospodarki. Właściciele ich sprzedawali więc lasy i parcele.

⁹ Opracowanie zagadnienia polskiego stanu posiadania w województwie nowogródzkim, Nowogródek, kwiecień 1939, Archiwum w Grodnie P. 35/0-45; E. Romer, *Spis ludności ...; Polski stan posiadania na Polesiu*, Brześć nad Bugiem 1936, Archiwum w Brześciu, 11.

Na ogólną liczbę 1,5 mln zniszczonych w Polsce budynków w okresie działań I wojny światowej, aż 20% to budynki zniszczone na terenie omawianych województw¹⁰.

Wojna wyniszczyła niemal doszczętnie słabo rozwijający się przemysł i przedsiębiorstwa handlowe. Doprowadziła do ruiny prace melioracyjne i budownictwo.

Pod względem przemysłowo-handlowym obszar omawianych województw zajmował ostatnie miejsce w Europie Środkowej.

Wojna 1920 r. pogłębiła jeszcze złą sytuację gospodarczą omawianych terenów. Największe zniszczenia dotknęły powiaty: Brześć, Pińsk, Kosów, Pruzana i Kobryń województwa poleskiego. W zachodniej części tego województwa zniszczono niemal hodowlę. Bolszewicy przywlekli chorobę bydła – księgosusz. Rozpowszechniła się ona na tym terenie.

Struktura rolna

Obszar omawianych województw wynosił łącznie 88 tys. km² i stanowił 24% obszaru Polski, w tym:

województwo poleskie	36,0 tys. km ² – 9,4% powierzchni Polski;
województwo wileńskie	29,0 tys. km ² – 7% powierzchni Polski;
województwo nowogródzkie	23,0 tys. km ² – 5,9% powierzchni Polski.

Mieszkało tu 3,3 mln ludności, co stanowiło około 11% ludności Polski¹¹.

W tym:

województwo poleskie	1 131 tys. ludności;
województwo wileńskie	1 275 tys. ludności;
województwo nowogródzkie	1 056 tys. ludności.

Gęstość zaludnienia odbiegała znacznie od średniej krajowej. Była tu dużo niższa. Dla poszczególnych województw wynosiła:

województwo poleskie	30 osoby na 1 km ² ;
województwo wileńskie	44 osoby na 1 km ² ;
województwo nowogródzkie	46 osoby na 1 km ² ;
Polska	82,9 osoby na 1 km ² .

¹⁰ *Ziemie północno-wschodnie Rzeczypospolitej. Informator społeczno-gospodarczy m. Wilna oraz województw: białostockiego, nowogródzkiego, poleskiego, wileńskiego, Wilno 1923.*

¹¹ *Drugi spis powszechny z dnia 9 XII 1931 r. Skorowidz gmin Rzeczypospolitej Polskiej. Ludność i budynki. Województwa centralne i wschodnie, „Statystyka Polski” 1933, seria B, zeszyt 8a, cz. 1.*

Wynikało to w znacznej mierze ze stanu zniszczeń wojennych i wyludnienia tych ziem.

Największym województwem w Polsce międzywojennej było poleskie. Obszar jego stanowił $\frac{1}{9}$ powierzchni całego kraju. Dla porównania było to prawie tyle, co powierzchnia Szwajcarii, a więcej, niż powierzchnia Belgii. Powierzchnie powiatów województwa poleskiego były również znaczne i nie raz przekraczały 5 tys. km², np. powiaty piński i łuniniecki. Jednakże, gdy się uwzględni olbrzymie przestrzenie bagien, nieużytków, lasów, to województwo poleskie należało do najgęściej zaludnionych obszarów w Polsce. W najrzadziej zaludnionym powiecie Łuniniec (19,1 osób na 1 km²) tylko 8,9% powierzchni powiatu zajmowały grunty orne. Gdy się to uwzględni, to na 1 km² przypadło w tym powiecie około 240 osób. Był to więc najbardziej przeludniony powiat w całej Polsce.

Omawiane województwa miały charakter typowo rolniczy. Niski był tu stopień uprzemysłowienia i bardzo słabo rozwinięty handel. Rolnictwo stanowiło tu przez całe 20-letnie podstawową gałąź gospodarki. Podczas gdy według danych spisu powszechnego z 1931 r. w Polsce w rolnictwie pracowało 61% ludności, to w omawianych województwach wynosiło to:

województwo poleskie	81%;
województwo wileńskie	73%;
województwo nowogródzkie	83%.

Województwo nowogródzkie miało największy odsetek ludności czynnej zawodowo w rolnictwie. W poszczególnych powiatach województwa nowogródzkiego było to jeszcze bardziej widoczne. Dla przykładu, w powiecie Wołóżyn w rolnictwie zatrudnionych było 91% ludności, w powiecie nowogródzkim zaś – 89%.

Mimo tak dużej liczby ludności czynnej zawodowo w rolnictwie, produkcja rolna nie była tu dostateczna. Nie wystarczała nawet na zaspokojenie potrzeb wewnętrznych tego obszaru. W znacznej mierze spowodowane to było niską kulturą rolną i złymi warunkami uprawy ziemi.

Grunty orne, lasy, łąki, pastwiska

Omawiane województwa górowały nad resztą kraju wysokim udziałem lasów, łąk, pastwisk i nieużytków w ogólnych odsetkach powierzchni¹².

¹² M. Mieszczankowski, *Struktura agrarna i społeczna wsi polskiej w okresie międzywojennym*, [w:] *Historia chłopów polskich*, t. III, S. Inglot [red.], Warszawa 1980; J. Niezbrzycki, *Polesie...*; C. Galasiewicz, *Ziemia Nowogródzka. Najpilniejsze gospodarcze i kulturalne potrzeby*, Nowogródek 1936.

Grunty orne w Polsce stanowiły 49% ogólnej powierzchni. Dla trzech województw stanowiły one:

województwo poleskie	24%;
województwo wileńskie	39%;
województwo nowogrodzkie	42%.

Szczególnie niski był odsetek ziemi ornej w województwie poleskim. Było to zaledwie 24%. Z tego w posiadaniu wielkich właścicieli znajdowało się na Polesiu 49% ziemi ornej. Włościanie posiadali zaledwie 37% tej ziemi.

Głównym bogactwem omawianego obszaru były lasy. Podczas, gdy średnio w Polsce wypadało na 1 mieszkańca 0,33 ha lasu, to w omawianych trzech województwach wynosiło to:

województwo poleskie	1,45 ha lasu na 1 mieszkańca;
województwo wileńskie	0,73 ha lasu na 1 mieszkańca;
województwo nowogrodzkie	0,78 ha lasu na 1 mieszkańca.

Największą powierzchnię zajmowały lasy w województwie poleskim. Zajmowały one 30% ogólnej powierzchni województwa. Było tu 1,5 mln ha lasów. Jeśli chodzi o powierzchnię lasu przypadającą na 1 mieszkańca, to województwo poleskie zajmowało pierwsze miejsce w Polsce. Na Polesiu przeważały lasy prywatne należące do wielkich właścicieli. Stanowiły one aż 71% ogólnej powierzchni lasów województwa. W województwie nowogrodzkim lasy zajmowały 24% ogólnej powierzchni województwa. Podobnie jak w województwie poleskim, lasy tu należały przeważnie do wielkich właścicieli. Około 53% powierzchni lasów było w posiadaniu wielkiej własności. Do drobnych posiadaczy należało około 13% powierzchni lasów w województwie nowogrodzkim.

Łąki w skali kraju zajmowały około 10% powierzchni ogólnej. Wszystkie trzy województwa miały powyżej średniej dla kraju. Stanowiły one:

województwo poleskie	19,5% powierzchni ogólnej województwa;
województwo wileńskie	12,4% powierzchni ogólnej województwa;
województwo nowogrodzkie	13,0% powierzchni ogólnej województwa.

Powierzchnia łąk na Polesiu, w stosunku do ogólnej powierzchni województwa, była największa w Polsce. Było tu około 1 mln ha łąk. Oprócz tego Polesie było pokryte nieprzebytymi bagnami. Bagna poleskie to sławne błota pińskie. Bagna pokrywały prawie połowę całej powierzchni województwa. Zabagnienie w skali województwa wynosiło 40% ogólnej powierzchni województwa. Jeszcze gorzej przedstawiała się ta kwestia w poszczególnych powiatach. Dla przykładu w powiecie Kobryń bagna zajmowały, aż 65% po-

wierzchni powiatu, odpowiednio dla powiatu Łuniniec – 59% powierzchni i dla powiatu Kamień Koszyrski – 51% powierzchni.

Również w województwie nowogrodzkim znaczną część ogólnej powierzchni województwa, bo aż 21%, zajmowały bagna. Była to $\frac{1}{5}$ całego obszaru województwa.

Struktura gospodarstw rolnych

Charakterystyczną cechą gospodarstw omawianego terenu był wysoki udział wielkiej własności ziemskiej w strukturze rolnej. Województwo wileńskie posiadało 2122 majątki ziemskie, które zajmowały 711 tys. ha, co stanowiło 26% powierzchni województwa. Województwo nowogrodzkie posiadało 1087 majątków ziemskich. Zajmowały one 759 tys. ha. Było to 35,7% powierzchni województwa. Województwo poleskie miało 600 majątków ziemskich. Zajmowały one obszar 1093 tys. ha, co stanowiło 30,8% powierzchni województwa. W majątkach wielkiej własności ziemie orne stanowiły nieznaczny odsetek ogólnej powierzchni. Na ogół bogactwem głównym większych posiadłości były lasy. Zajmowały one nieraz ponad 100 tys. ha powierzchni. Obszary ziemskie bezleśne uważano za ubogie. Dużą część składową majątków stanowiły łąki, pastwiska i nieużytki. Na omawianym terenie było ich znacznie więcej w strukturze powierzchni majątków, niż na terenie Polski.

Cechą gospodarstw wiejskich omawianych województw było istnienie silnej grupy gospodarstw średnich. Podobnie zresztą było w całej Polsce¹³.

W całym okresie międzywojennym wzrastała liczba gospodarstw mniejszej własności wszystkich kategorii. W województwie wileńskim, nowogrodzkim i poleskim wyjątkowo intensywnie przebiegały przemiany ustroju rolnego – parcelacja, komasacja, znoszenie służebności itp. Tempo przyrostu gospodarstw było wysokie. Tempo zaś przyrostu powierzchni gruntów mniejszej własności – wolniejsze. Z całą siłą wystąpił tu proces rozdrobnienia gospodarstw. Wskutek tego struktura agrarna omawianych trzech województw ulegała szybkiemu pogorszeniu. W Polsce w końcu lat 30. w rolnictwie było 2,5 mln osób zbędnych. Z tego w województwach północno-wschodnich około 500 tys. Wieś kresowa, podobnie jak wieś polska, była przeludniona.

¹³ Ibidem.

Życie codzienne włościan

Gospodarstwa włościan małopolskich, dominujące na obszarze wsi kresów północno-wschodnich, były z reguły parcelami uprawnymi grupującymi się przy osiedlach, albo też rozrzuconymi wśród lasów i bagien – bardzo często w dużej odległości od sadyby. Osiedla tutejsze miały charakter rozrzuconych kolonii czy futorów. Pola uprawne były z reguły rozczłonkowane na małe pasma, parcele i połacie. Na każdym kroku pola orne włościan wrzynały się w lasy i pastwiska dworskie. Była to pozostałość okresu popańszczyźnianego.

Mieszkańcy tych kolonii czy futorów, głównie na Polesiu¹⁴, z powodu grząskości i głębokości otaczających je bagien, oddalali się od nich tylko zimą. Czasami do osiedli tych prowadziły groble. Ludność wiejska była biedna, z usposobienia bierna i konserwatywna. Nowe zabudowania stawiano (mimo obfitości drzewnego materiału) na wzór dawnych, małych, niskich chat. Podobnie ziemie uprawiano tak samo, jak dziadowie. Domy były z belek drewnianych, nietynkowane, jedno lub dwuokienne, o jednej szybie. W izbie centralne miejsce zajmował piec. Gotowało się na nim jedzenie raz dziennie, piekło chleb i mieściła się sypialnia całej rodziny (kilkanaście osób paru generacji). Wzdłuż pieca i ścian stały ławy dla podróżnych, do spania. W rogu izby wisiały ikony. Pośrodku stał stół z ławą. Łuczywo oświetlało izby. Wnętrza chat były brudne, pełne robactwa. Wygląd zewnętrzny chłopów, głównie Poleszaków, był niechlujny. Włosy na głowy były nie czesane, skołtunione. Kołtun na Polesiu był charakterystyczną chorobą związaną z wilgotnym klimatem i antyhygienicznymi warunkami życia. Bielizna z reguły była zawszona, rzadko prana. Pranie odbywało się za pomocą nóg. Szerzyły się choroby i epidemie – tyfus plamisty, szkarlatyna, dyfteryt, choroby skórne, a wśród bagien – malaria, febra i reumatyzm. Wielokrotne przemarsze wojsk w latach 1914–1920 pozostawiły wiele chorób wenerycznych. Były wioski na Polesiu, gdzie 30% kobiet chorowało na syfilis. Często występowała gruźlica. Odsetek zdolnych do wojska był tu mniejszy, niż w innych regionach kraju. Szeroko rozpowszechnione było wśród miejscowej ludności pijaństwo. Sprzyjał temu fakt – towarzystwa eksploatacji zasobów leśnych i firmy przemysłowe wypłacały chłopom należność najczęściej wódką. Sklepy z wódką znajdowały się prawie w każdej wiosce, oprócz tego istniały tajne wyszynki.

Życie codzienne, specyficzne warunki terenowe wywarły wpływ na charakter miejscowej ludności. Zmuszona od dzieciństwa do ciężkiej pracy na małożywnych piachach i moczarach, wegetująca w niezdrowym klimacie i wy-

¹⁴ J. Niezbrzycki, *Polesie...*

pracowująca niskie plony, odznaczała się wytrwałością, wytrzymałością fizyczną, uporem i konserwatyzmem. Cechy te szły w parze z biernością.

Chłopi byli bardzo przywiązani do ziemi. Niechętnie opuszczali rodzinną wieś. W każdej niemal wsi byli chłopi, co się od niej nie oddalali na odległość większą, niż 20–30 km. Ludność wiejska słabo była zainteresowana wszystkim, co nie miało nic wspólnego z własną wioską. Nie było tu potrzeb oświatowych, czy też samorządowego postępu. Do nowych, obcych odnosili się podejrzliwie. Życie domowe na wsi miało mało śladów kultury miejskiej. Przedmioty codziennego użytku były sporządzone sposobem domowym. W chatach często stały żarna i warsztaty tkackie. Wieś kresów północno-wschodniej Polski była uboga.

Produkcyjność rolnictwa

Gleby omawianych terenów były z reguły słabe. Wileńszczyzna posiadała gleby średnio urodzajne, piaszczyste, nadające się do uprawy żyta i lnu. Nowogródzyczna posiadała stosunkowo dobre ziemie, były to łąki polodowcowe. Polesie to obszar gleb piaszczystych, wymagających bardzo starannej uprawy i dużej ilości nawozów¹⁵.

Nawozy sztuczne nie były tu rozpowszechnione. Czasami wręcz nieznanne. Na Polesiu, ze względu na koszty transportu, zbyt drogie. Mało używano nawozów zielonych. Przeważająca ilość ziemi była używana nawozami naturalnymi. Stosowano tu nawożenie, pasąc bydło latem i wiosną na polu, które jesienią orano. O gnojówkach, konserwowaniu nawozów niewielu chłopów miało pojęcie, mimo że każde podwórko, szczególnie na Polesiu, wyglądało niemal jak gnojówka. Pod względem ilości używanych nawozów sztucznych omawiane województwa zajmowały ostatnie miejsce w Polsce. Jak ogromne były dysproporcje w tej dziedzinie, w porównaniu z resztą kraju, świadczą dane z 1927 r. Zakupiono wówczas soli potasowej na Polesiu – 501 ton, w tym samym czasie w Poznańskiem – 74 tys. ton.

Narzędzia stosowane w rolnictwie były prymitywne. Płytką orka ziemi powodowała, że ziemia ulegała wyjałowieniu. Stosowano tu powszechnie system trójpolówki, złe gatunki ziarna siewnego przesądzały, że plony na terenie omawianych województw były średnio niższe 2,5 raza, niż w Polsce centralnej i zachodniej. Uprawiano głównie: żyto, kartofle i len. Powierzchnia zasiewu

¹⁵ *Najpilniejsze potrzeby gospodarcze Polesia*, Dyrektor Departamentu urzędu Rolnego, Główny Inspektor Melioracyjny [opr.], maszynopis, Archiwum w Brześciu, H-20, 336; *Zarys ziem północno-wschodnich. Studia Statystyczne*, znajdują się w Zespole Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich w Bibliotece Publicznej m. stołecznego Warszawy. Dział Rękopisów.

lnu na terenie trzech województw wynosiła 49% ogółu powierzchni obsianej lniem w całej Polsce.

Z Polesia wywożono na sprzedaż głównie siano. Było to siano z łąk podmokłych. Trawy były kwaśne. Nie były one dobrą paszą. Siano poleskie było najtańsze w Polsce. W 1925 r. w Polsce centralnej za 1 q siana płacono 6,73 zł, na Polesiu zaś 1 q siana kosztował 4,75 zł.

Bogactwem Polesia były rybne rzeki, ale chłop poleski za 16 kg ryby dostawał 3 zł. W Warszawie zaś 1 kg ryby kosztował 2 zł.

Ogólny przychód z produkcji roślinnej w Polsce w 1932 r. wynosił 282 zł z 1 ha. Na Polesiu wynosiło to 71 zł, na Wileńszczyźnie – 87 zł, na Nowogródzynie – 80 zł.

Hodowla

Hodowla na omawianym terenie była bardzo prymitywna. Ilość inwentarza na 100 ha była tu niższa, niż w Polsce centralnej. Bydło było bezrasowe. W hodowli bydła występowała pstrokacizna. Bydło w lecie było na pastwiskach w dzień i w nocy. Zimą zaś trzymano je w zanieczyszczonych, brudnych oborach.

Hodowano przede wszystkim owce. W trzech omawianych województwach hodowano 45,3% owiec hodowanych w całej Polsce. Były to przeważnie owce grubowelniste. Mięso miały niesmaczne. Najwięcej owiec hodowano na Polesiu (17% hodowli całej Polski) i Wileńszczyźnie (16%).

Świnie w dużej mierze hodowano w stanie półdzikim na wspólnych pastwiskach pod dozorem pastucha. Były też one bezrasowe, karłowate.

Hodowano też tu wielokrotnie mniej trzody chlewnej w porównaniu z innymi województwami w Polsce. Na przykład na Polesiu na 100 ha hodowano 20 sztuk trzody chlewnej, w Wielkopolsce zaś 66 sztuk na 100 ha.

Województwo poleskie posiadało najmniej kur w całej Polsce. Nie było ich prawie wcale na terenach bagiennych.

Zawody pozarolnicze

Odsetek ludności zatrudnionej w zawodach pozarolniczych był na omawianych terenach mniejszy, niż na innych ziemiach Polski. Największe znaczenie miał przemysł drzewny. Województwo nowogródzkie zajmowało ostatnie miejsce w kraju pod względem zatrudnienia w przemyśle i handlu. Ogółem w Polsce w przemyśle, w omawianym okresie, zatrudnionych było około 19% ludności. W województwie wileńskim, odpowiednio 10%, poleskim – 8%, no-

wogródzkim – 7%. Na Polesiu głównie rozwinięta była produkcja dykty. Dykty poleskie stanowiły 43% ogólnopolskiej produkcji dykty.

Miasta

Na omawianym terenie najniższy był, w porównaniu z pozostałymi ziemiami Polski, stopień urbanizacji¹⁶. Jedynym większym ośrodkiem miejskim było Wilno, liczące w 1931 r. około 196 tys. ludności. Brześć nad Bugiem liczył 50 tys., Pińsk – 31 tys., Baranowicze – 22 tys., Lida – 19 tys., Nowogródek – 9,6 tys. Nowogródek, siedziba władz wojewódzkich, nie miał 10 tys. mieszkańców. Brak też było tu linii kolejowej. Województwo nowogródzkie miało najmniejszy odsetek ludności miejskiej w Polsce – 10%, podczas, gdy średnia dla Polski wynosiła 25%. Miasta omawianego terenu miały na wprost rolniczy charakter. Zabudowa w miastach w 80% była drewniana. Większość miast i miasteczek nie miała kanalizacji i wodociągów. Wiele miejscowości nie miało elektryczności. Miasta i miasteczka miały znaczenie podrzędne. Głównie miały znaczenie jako punkty jarmarczne. W miastach, a szczególnie miasteczkach, największy odsetek ludności miejskiej stanowili Żydzi. Szczególnie dużo mieszkali ich na Polesiu, gdzie w miastach i miasteczkach było ich ogółem 49,5%. W osiedlach gminnych o charakterze małomiasteczkowym stanowili oni 51–85% ludności, co było największym odsetkiem w Polsce. Na wsi Żydów mieszkali niewielu – około 4%. Jedynie trzy miasta Polesia: Brześć nad Bugiem, Nowogródek i Łuniniec miały większość mieszkańców chrześcijańską. W pozostałych absolutną większość stanowili Żydzi. Około 80% placówek handlowych i rzemieślniczych na Polesiu prowadzili Żydzi.

Komunikacja

Omawiane tereny miały bardzo słabą sieć komunikacyjną w porównaniu z pozostałymi ziemiami w Polsce. Podczas gdy w Polsce na 100 km² przypadało 5,2 km kolei, to na terenie trzech województw wynosiło to niecałe 3 km. Nowogródek, siedziba województwa, był pozbawiony połączenia kolejowego.

Podobnie wyglądało porównanie omawianych województw z obszarem Polski, gdy chodziło o drogi twarde. Średnia dla Polski na 1 IV 1935 r. wynosiła 15 km na 100 km². Dla województw:

poleskiego	2,6 km dróg bitych na 100 km ² ;
wileńskiego	5,7 km dróg bitych na 100 km ² ;

¹⁶ W. Dobaczewska, *Wileńszczyzna i Nowogródzczyzna w latach 1920-1937*, Wilno 1938; *Nowogródzkie*, praca zbiorowa, Warszawa 1926; *Gospodarcze i kulturalne...*

nowogródzkiego 8 km dróg bitych na 100 km².

Cały omawiany obszar był słabo powiązany drogami z centrami gospodarczymi kraju. Brak było również połączeń między powiatami i większymi ośrodkami lokalnego życia gospodarczego. Najgorsza sytuacja pod względem połączeń komunikacyjnych występowała na Polesiu. W środkowej i zachodniej części Polesia nie było dróg bitych w ogóle. Wieś poleska była niemal odcięta od rynków zbytu i zakupów.

Oświata

Odradzająca się po I wojnie światowej Polska zastała kresy północno-wschodnie w analfabetyzmie¹⁷. Najgorzej sytuacja przedstawiała się na Polesiu. Był tu największy odsetek analfabetów w Polsce – 80%. We wschodnich wsiach Polesia dochodził on do 100%. Były wioski, gdzie nie było ani jednego piśmiennego. Po nieomal 20 latach Drugiej Rzeczypospolitej, bo w 1937 r., na Polesiu szkolnictwem nie było objętych 23% dzieci, a 50% dzieci było objętych szkolnictwem w stopniu niedostatecznym. Szerzył się analfabetyzm wtórny. W ciągu 10 lat od 1921 do 1931 dokonał się tej dziedzinie znaczny postęp. Obrazuje to tabela:

Województwo	% analfabetów	
	Rok 1921	Rok 1931
wileńskie	58	29
nowogródzkie	54	34
poleskie	63	48

W dalszym ciągu jednak dane te stawiają omawiane obszary na ostatnim miejscu w kraju.

Sprawy narodowościowe

Polesie, Wileńszczyzna i Nowogródzczyzna to obszary o dużej mozaice narodowościowej¹⁸. Nowogródzczyzna i Wileńszczyzna to tereny z przewagą ludności polskiej. Ludność Polesia w zdecydowanej swej masie nie była ludnością polską. Według spisu powszechnego z 1931 r. na Wileńszczyźnie (gdą pytało

¹⁷ *Rocznik Polski 1927*, Brześć nad Bugiem; *Nowogródzkie...*; *Rocznik statystyczny miasta Wilna 1931–1937*, Wilno.

¹⁸ *Stosunki narodowościowe...* K. Srokowski, *Sprawa narodowościowa na kresach wschodnich*, Kraków 1924; A. Krysiński, *Liczba i rozmieszczenie ludności polskiej na kresach wschodnich*, „Sprawy Narodowościowe” 1929, nr 3–6.

o język ojczysty) było 59,9% Polaków, na Nowogródczyźnie zaś jako język ojczysty polski podało 52,6%, na Polesiu – 14%. Średnia dla Polski wynosiła 69%.

Na terenie Wileńszczyzny i Nowogródczyzny mieszkała w znacznej liczbie ludność białoruska. Gdy w 1931 r. w czasie spisu powszechnego zapytano o wyznanie, to na Nowogródczyźnie 51,3% ludności odpowiedziało, że jest wyznania prawosławnego. Było to łącznie 540 tys. ludności Nowogródczyzny. Białorusini stanowili większość ludności województwa nowogródzkiego w powiatach: Nieśwież, Nowogródek, Baranowicze i Słonim.

W województwie wileńskim jako Białorusini określiło się 25,4% ludności, co stanowiło 325 tys. osób. Najwięcej Białorusinów mieszkało w następujących powiatach województwa wileńskiego: Dzisna, Wilejka, Mołodeczno.

Na Polesiu w 1931 r. podczas spisu powszechnego najliczniejsza była grupa ludności, która swój język ojczysty określiła jako „tutejszy”. Stanowiła on 68% ludności województwa, czyli 711 tysięcy. Jako Białorusini określiło się na Polesiu 6,6% ludności, jako Ukraińcy – 4,8%, jako Żydzi – 10% ludności województwa.

Jeżeli przyjmiemy, że „tutejsi”, Białorusini i Ukraińcy to prawosławni, a katolicy to Polacy, to otrzymujemy dane, że około 77% ludności na Polesiu było wyznania prawosławnego, a 11% katolickiego. Uwzględniając fakt, że część ludności prawosławnej mieszkającej na Polesiu, to Rosjanie i Polacy, możemy przyjąć, że w 1931 roku w województwie poleskim było 14% Polaków i 75% Poleszuków.

Na kresach północno-wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej w 1931 r. mieszkało 345 tys. ludności żydowskiej. Mieszkali oni głównie w miastach. Największy odsetek ludności żydowskiej w Polsce mieszkał na Polesiu – 10% ogółu ludności, czyli 113 tys. W województwie wileńskim mieszkało 108 tys. Żydów. Z tego w samym Wilnie – 55 tys. W województwie nowogródzkim ludność żydowska stanowiła 7% ludności, czyli 82 tys.

Litwini stanowili niewielką liczebnie grupę ludności zamieszkującą głównie powiat Święciany i Wileńsko-Trocki województwa wileńskiego oraz powiat Lida województwa nowogródzkiego. Głównie mieszkali na wsi. Związani byli z rolnictwem. Według spisu powszechnego z 1931 r. język litewski podało jako ojczysty 76 tys. osób w województwie wileńskim i około 10 tys. na wsi w powiecie Lida województwa nowogródzkiego.

Podsumowanie

Omawiane tereny trzech województw: wileńskiego, nowogródzkiego i poleskiego różniły się między sobą. Struktura gospodarcza, narodowościowa,

kulturowa Wileńszczyzny i Nowogródzczyzny była bardzo podobna i w dużej mierze zbliżona do ziem Polski centralnej. Polesie natomiast było zupełnie inne. Miało swoją specyfikę. Słabszy był tu potencjał gospodarczy i udział Polaków w strukturze narodowościowej województwa. Istniała silna grupa „tutejszych” nie identyfikujących się ani z Białorusinami, ani z Ukraińcami. Mniej było też powiązanie tego województwa z Wilnem. Z Brześcia nad Bugiem było bliżej do Warszawy.

Polesie było najbardziej gospodarczo i kulturalnie zacofanym obszarem Polski. Posiadało najrzadszą sieć komunikacyjną w kraju. Największy był tu też odsetek gruntów niezmeliorowanych, nadających się do opłacalnego zainwestowania, skolonizowania i upelnorolnienia przez miejscowych włościan. Był tu też największy w Polsce procent ludności notorycznie głodującej, nie mającej środków na racjonalne zagospodarowanie swych warsztatów rolnych, a także największy odsetek dzieci nie objętych całkowicie szkolnictwem powszechnym (23%). Nędza wsi była permanentna. Wieś poleska była odcięta od rynków zbytu i zakupów. Spowodowane to było słabą komunikacją. Kupowanie artykułów z innych dzielnic było niemal niemożliwe. Produkty sprzedawano tu drożej, niż w Polsce. Polesie w okresie międzywojennym znajdowało poza nawiasem normalnego życia gospodarczego i kulturalnego.

Katarzyna Sztop-Rutkowska

OBRAZ ŻYDA-KOMUNISTY JAKO ELEMENT DYSKURSU ETNICZNEGO W MIĘDZYWOJENNEJ PRASIE BIAŁOSTOCKIEJ

Problematyka stosunków etnicznych może być analizowana z wielu perspektyw. Jedno z takich ujęć zwraca szczególną uwagę na dyskurs etniczny. To w ramach dyskursu konstruuje się zespół znaczeń związanych z podziałem na odmienne grupy etniczne i przez to wpływa on na zachowania członków tych grup w życiu codziennym. Analiza dyskursu etnicznego daje więc możliwość poznania pewnych społecznych schematów mentalnych (elementów świadomości społecznej, np. obrazów „innych etnicznie”, wyobrażeń na temat stosunków etnicznych w konkretnych społeczeństwach itp.), na których opierają się zachowania członków tych grup. W dyskursie manifestuje się również tożsamość grupowa, określająca granice etniczne pomiędzy grupą własną a grupą obcą. Wszystkie te elementy wpływają na definiowanie sytuacji w chwili rozpoczęcia interakcji pomiędzy przedstawicielami różnych grup etnicznych. Dyskurs bowiem nie powinien być rozumiany tylko jako ekspresja tej wiedzy funkcjonującej w obrębie grupy, ale również jako element społeczno-kulturalnych i politycznych form interakcji w kontekście nierówności społecznych i procesu reprodukcji władzy grupy dominującej¹. Pisał o tym P. Bourdieu, choć nie używał pojęcia dyskursu:

„relacje językowe są zawsze relacjami siły symbolicznej, przez nie realizują się, w sposób przeobrażony, stosunki siły między rozmówcami i – odpowiednio – między grupami, do których należą. W konsekwencji interpretacja aktu komunikowania jest niemożliwa do przeprowadzenia w granicach analizy czysto lingwistycznej. Nawet najprostsza wymiana językowa uruchamia złożoną i rozgałęzioną sieć relacji historycznie określonych sił między mówcą obdarzonym specyficznym autorytetem społecznym a jego rozmówcą czy słucha-

¹ T. van Dijk, S. Ting-Toomey, G. Smitherman, D. Troutman, *Discourse, Ethnicity, Culture and Racism*, [w:] *Discourse as Social Interaction*, T. van Dijk [ed.], London – Thousand Oaks – New Delhi 1997, s. 144.

czami, uznającymi w różnym stopniu jego autorytet, jak również między grupami społecznymi, do których obie strony należą”².

We współczesnych społeczeństwach zazwyczaj współwystępuje kilka dyskursów, konkurencyjnych wobec siebie (a nawet delegitymizujących się wzajemnie), gdyż również grupy podporządkowane wytwarzają i posługują się własnymi dyskursami. W ramach tych kontradyskursów może być wyrażany i podtrzymywany protest i opór wobec dyskursu grupy dominującej. Jednak, przy nierównym rozdziale władzy symbolicznej te kontradyskursy mają gorszą pozycję i są sukcesywnie i często efektywnie spychane na margines, komplikowane i wyśmiewane (np. są przedstawiane jako bardzo radykalne).

W społecznej rzeczywistości stosunki etniczne funkcjonują w dwóch współzależnych wobec siebie wymiarach. Pierwszy z nich to wymiar dyskursywny, który wyrażany jest poprzez teksty na temat stosunków etnicznych oraz poprzez komunikację pomiędzy członkami obu grup. Na dyskursywny wymiar stosunków etnicznych składają się takie elementy jak: uprawomocnienia poszczególnych typów stosunków etnicznych, dyskursywne reprezentacje grupy własnej i grup obcych, granice etniczne związane z dyskursywną prezentacją tożsamości grupowych.

Drugi aspekt stosunków etnicznych ma wymiar pozadyskursywny. Są to ramy instytucjonalne, warunki, w których tworzą się i funkcjonują określone dyskursy, np. pluralizm czy stratyfikacja etniczna polegająca na nierównym podziale pomiędzy grupami etnicznymi pożądaných dóbr takich jak: bogactwo, władza czy prestiż. Wymiar pozadyskursywny często określa się jako globalny i lokalny kontekst dyskursu.

W niniejszym artykule przedstawiono elementy dyskursywnego wymiaru stosunków polsko-żydowskich: obraz innego etnicznie³ wraz z typem argumentacji uprawomocniającej ten obraz (tzw. strategię dyskursywną)⁴.

Obraz Żyda-bolszewika, komunisty, który popularnie oznaczany jest pojęciem „żydokomuny”, był nieodłącznym elementem dyskursu w stosunkach polsko-żydowskich, zwłaszcza w kontekście szczególnej misji Polski w okresie

² P. Bourdieu, L. J. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001, s. 133.

³ Obrazy innych etnicznie są to językowe wyrażenia stereotypów rozumianych jako struktury poznawcze, mające pochodzenie zarówno grupowe (schematy grup obcych etnicznie zinternalizowane w trakcie socjalizacji) oraz indywidualne (własne doświadczenia z przedstawicielami danej grupy etnicznej).

⁴ Analizie poddano 40 lokalnych gazet i czasopism, przede wszystkim polskich, a ukazujących się w Białymstoku w latach 1919–1939.

międzywojennym⁵. Łączenie postaci bolszewika i Żyda miało w tym czasie zasięg ogólnopolski⁶. Jest to chyba jedno z najbardziej trwałych wyobrażeń Żydów w dwudziestowiecznym polskim dyskursie. Jest ono wciąż obecne (choć współcześnie o wiele częściej występuje w kontekście powojennego komunizmu w Polsce), o czym pisze m.in. M. Melchior, zauważając przy tym, że wyobrażenie to służy wyraźnie sepizacji⁷ problemu polskiej współodpowiedzialności za komunizm⁸.

Międzywojenny białostocki dyskurs prasowy określał Żydów-komunistów jako ludzi okrutnych, zdolnych do zabijania, a nawet do zniszczenia całej cywilizacji chrześcijańskiej. Jest to kontynuacja (aczkolwiek w formie dostosowanej do wydarzeń historycznych) starego, sięgającego jeszcze średniowiecznego antyjudajizmu przekonania, iż Żydzi, pomimo bycia mniejszością, mają ogromną niszczycielską moc⁹. Przekazywano w tych obrazach zniekształconą rzeczywistość, w której każdy komunista był Żydem i każdy Żyd był komunistą. A przecież należy jednak pamiętać, że choć rzeczywiście wielu przywódców rewolucji w Rosji oraz członków Komunistycznej Partii Polski było pochodzenia żydowskiego¹⁰, a idea komunizmu czy socjalizmu z wielu względów była atrakcyjna dla Żydów ówczesnej Rosji czy Polski, to stanowili oni jedynie nieznaczny odsetek ówczesnej społeczności żydowskiej. Znaczna większość polskich Żydów wolała popierać własne partie religijne czy syjonistyczne. Jak pisze J. Schatz,

„będąc często produktem uprzedzeń lub niewiedzy, teorie utożsamiające Żydów z radykalizmem są po prostu bezpodstawne. Niemniej jednak, udział Żydów w partiach i ruchach lewicowych był nieproporcjonalnie wysoki (i bardzo rzucający się w oczy). Innymi słowy, choć wśród Żydów niewielu było

⁵ Obraz ten można połączyć z kontynuacją koncepcji przedmurza (funkcjonującej w Polsce od XVI w.). W tym wypadku to kresy określały krańce Eliadowskiego „świata”. Za tą granicą istniał już tylko „chaos” utożsamiany z bolszewizmem jako synonimem barbarzyństwa i nie-cywilizacji.

⁶ I. Kamińska-Szmaj, *Narodziny stereotypu bolszewika*, „Poradnik językowy” z. 3, 1993, s. 77–91.

⁷ Jest to strategia wykorzystywana w dyskursie, polegająca na unieważnianiu tematów, np. takich, które są „niewygodne” dla grupy dominującej.

⁸ M. Czyżewski, K. Dunin, A. Piotrowski, *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, Warszawa 1991, s. 75.

⁹ Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987 lub J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, Warszawa 1986.

¹⁰ Szacuje się, że około 20% członków Komunistycznej Partii Polski było pochodzenia żydowskiego. W 1923 roku po przyłączeniu partii komunistycznych Zachodniej Białorusi i Zachodniej Ukrainy, w których odsetek członków pochodzenia żydowskiego był znacznie mniejszy, udział Żydów w KPP zmniejszył się do 7%. Zob. A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, s. 160.

radykałów, to wśród radykałów wielu było Żydów”¹¹. Ponadto komuniści należeli do osób wynarodowionych i ateistów, co stanowiło wyraźną granicę pomiędzy nimi, a społecznością żydowską.

Obraz „żydokomuny” – przede wszystkim dostarczał klarownej odpowiedzi na wszystkie bolączki, kryzysy i nieprawidłowości, jakie można było zaobserwować w Polsce. Pełnił więc funkcje klasycznego „kozła ofiarnego”. Na łamach polskiej prasy, nastawionej przyjaźnie do Żydów, wyśmiewano się z tego sposobu myślenia. Ironicznie pytano:

„Jakie hasło jest dziś w Polsce najpopularniejsze? Na podstawie szeregu zewnętrznych faktów można by powiedzieć, że – antysemityzm. Dziwić się temu nie można, bo są elementy, które wszystko złe w życiu publicznym kładą na karb „żydo-komuny”. P. wójt kradnie! Starosta marnuje grosz publiczny na budowę reprezentacyjnych przystani i boisk [...]. Kto temu winien? Żydo-komuna, wpływy żydo-komuny! – odzywa się zaraz głośny okrzyk z jakiegoś zakątka, no a podchwytyją go inni”¹².

Charakterystyczne jest znaczne zwiększenie przekazów dotyczących żydowskich komunistów w 1920 roku, co zapewne wiąże się z narastaniem poczucia zagrożenia wobec niekorzystnych zmian na wschodnim froncie¹³. Przekazy zawierające obraz Żyda-komunisty zdecydowanie dominowały w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości.

Najczęściej stosowaną strategią było podkreślanie narodowości komunistów. Nie zawsze jednak posługiwano się wprost nazwą narodowości, a używano określeń bardziej ogólnych, peryfrazujących, w których podkreślano obcość, inność Żydów w Polsce np.: „żywioł obcy”, „element niepolski” itp. Jak pisze I. Kamińska-Szmaj, określenia te wskazują wyraźnie na językową ksenofobię¹⁴. Wyjątkowy artykuł, w którym wprost napisano, że komuniści są raczej „byłymi żydami”¹⁵, pojawił się w „Dzienniku Białostockim” w ramach polemiki z żydowskim „Gołosem Biełostoka”, który zarzucił „Dziennikowi” utoż-

¹¹ J. Schatz, *Zagadka pokolenia żydowskich komunistów*, „Jidele” 2000 (Wydanie Specjalne „Żydzi i komunizm”), s. 10.

¹² *Wszystkiemu winna żydokomuna*, „Fama” 1937, nr 2.

¹³ Należy również pamiętać, że udział Żydów lub działaczy pochodzenia żydowskiego w ruchu rewolucyjnym widoczny był szczególnie na wschodnich obszarach Rzeczypospolitej, w tym i w Białymstoku. Zob. M. Taboryski, *Robotnicy żydowscy w ruchu robotniczym Białegostoku w latach 1918–1939*, „Studia Podlaskie” t. II, 1989, s. 205–229.

¹⁴ I. Kamińska-Szmaj, *Judzi, zohydza, ze czci odziera. Język propagandy politycznej w prasie 1919–1923*, Wrocław 1994, s. 130.

¹⁵ W cytatach z prasy międzywojennej zastosowano oryginalną ortografię, w tym pisanie „żyd” lub „polak” małą literą.

samianie Żydów z komunizmem¹⁶. Jednak stwierdzenie to można potraktować jako element strategii obronnej, gdyż zostało ono użyte w kontekście obrony przez zarzutem, że wśród komunistów są również Polacy

„I niechaj się pan O.Z. [dziennikarz „Gołosu Biełostoka” – K.S.R.] nie dziwi, gdy my polacy występujemy przeciw żydom bolszewickim, niechaj na łamach swojego organu nie wytyka nam, że wśród komisarzy bolszewickich znajdują się polacy. My o tym wiemy i my tych byłych polaków [...] potępiamy tak samo, jak owych byłych żydów, a obecnie komisarzy bolszewickich”¹⁷. Funkcja obronna tego stwierdzenia potwierdza się już w następnych zdaniach, w których dziennikarz podkreśla, że i tak jest widoczna różnica pomiędzy tymi dwiema kategoriami bolszewików (polskiego i żydowskiego pochodzenia) „Dodam tylko, że żaden były polak, a obecny bolszewik nie mordował spokojnych żydów, [podczas] gdy dawniej żyd a później komisarz bolszewicki Bersohn z Warszawy w okrutny sposób zabił ks. Mirskiego w Mińsku, a inni jego »towariszcza« setki i tysiące polaków, pozostawiając przecież w spokoju »burżujów« żydowskich”¹⁸.

Użyto tutaj strategii pozornego zaprzeczenia (*apparent denial*), w której pierwsza część wypowiedzi wyraża brak negatywnego stereotypu czy wrogiej postawy, natomiast druga część tej wypowiedzi już takie elementy zawiera. Na koniec tego przekazu następuje warunkowa propozycja ugody pomiędzy Żydami a Polakami. Warunkowa, ponieważ może ona nastąpić tylko w sytuacji publicznego potępienia ze strony Żydów działań bolszewików

„Raz się do tego porozumiemy: bolszewik przestaje być polakiem lub żydem – a jak polacy potępiają swoich bolszewików, tak samo i żydzi w Polsce powinni raz na zawsze nareszcie oświadczyć publicznie, że potępiają czyny byłych żydów, działających w szeregach bolszewickich i strzelających do wojska polskiego – a nastąpi zgoda pomiędzy polakami i żydami! Ale na taką deklarację nie dają zgodzić nasi żydzi”¹⁹. W ostatnim zdaniu sugeruje się brak dobrej woli ze strony Żydów, co nie potwierdza się w analizie dyskursu „Gołosu Biełostoka” na ten temat. W tekstach zawartych w tym dzienniku próbowano zniwelować obraz żydokomuny, wyrażając przy tym wprost swoją niechęć do bolszewizmu²⁰.

W dyskursie polskiej prasy białostockiej, a mam tu na myśli takie gazety jak: „Dziennik Białostocki”, „Chata Polska”, „Kurier Białostocki”, „Jutrzenka”

¹⁶ *Obrońca bolszewizmu*, „Dziennik Białostocki” 1919, nr 89.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Np. *Dość kłamstw*, „Gołos Biełostoka” 1919, nr 182.

i „Czyn” (w innych źródłach komunizm nie był utożsamiany wyłącznie z mniejszością żydowską), Żyd-komunista występował zazwyczaj w trzech rolach:

1. Żydowski komunista mieszkający w Polsce, nielojalny wobec Polski, agent bolszewików, wywołujący strajki (znamiennie jest, że często traktowano jako komunistyczne również takie żydowskie partie socjalistyczne jak np. Bund czy Poalej-Syjon).

2. Twórca bolszewizmu, komisarze ludowi, okrutni mordercy niewinnych ludzi w „czrezwyczajkach”²¹.

3. Międzynarodowy Żyd-komunista, działający nie tylko w Rosji czy Polsce, ale również w Niemczech czy na Węgrzech, organizujący międzynarodowy spisek przeciwko niepodległej Polsce.

Pierwszy obraz Żyda-komunisty był najczęściej związany z takimi tematami jak antypolska tajna działalność wyrażająca się w ukrywaniu broni czy kolportażu ulotek komunistycznych²². Do tego wizerunku należało również oskarżenie o wywoływanie dość licznych w tamtym okresie strajków. Dotyczyło to zarówno strajków lokalnych, w Białymstoku, jak i tych poza nim – w Łodzi czy w Warszawie. Najczęściej sugerowano wtedy współpracę „żydowskich agitatorów” z komunistami i sprzyjanie wojskom bolszewickim, ale wskazywano również na korzystanie żydowskich rzemieślników czy pracowników z sytuacji strajków. Działalność ta miała polegać na tym, iż Żydzi prowokowali strajki, a następnie przystępowali jako jedyni do pracy, przyjmując zlecenia w miejsce strajkujących chrześcijan. Wzburzenie w żydowskiej prasie wzbudził jeden z artykułów „Dziennika Białostockiego”, w którym przedstawiono dane statystyczne dotyczące m.in. niezgodnej z prawem aktywności politycznej takiej jak: działalność komunistyczna (zebrania konspiracyjne, kluby komunistyczne, odczyty, antypolscy mówcy) i przechowywanie nielegalnej broni. W komentarzu do tych danych stwierdzono, że „w robocie dezorganizującej nasze życie, udział żydów wynosi w danym wypadku przeszło 92 procent”²³.

Początek 1920 roku był w Białymstoku okresem nasilonych strajków. Artykuły i informacje prasowe skupiały się głównie na działaniu Żydów-komunistów wśród białostockich robotników. Bardzo często wskazywano na „międzynarodowe” (jak to określano – żydowskie) związki zawodowe jako wyłącznych inicjatorów strajków. Zupełnie inaczej przedstawiano intencje pol-

²¹ Termin utworzony od „Czriezwyczajnaja Komissija”, czyli „Czeka”.

²² Np. częste informacje o wykryciu konspiracyjnych drukarni: „Dziennik Białostocki” 1919, nr 183, 198, 208.

²³ *Wymowne cyfry*, „Dziennik Białostocki” 1919, nr 73.

skich robotników. Stosowano tutaj typową strategię dyskursywną polegającą na przedstawianiu negatywnego obrazu grupy obcej na tle pozytywnych przekazów o przedstawicielach grupy własnej. Stosowano również strategię polegającą na umniejszaniu, usprawiedliwianiu negatywnych postaw przedstawicieli grupy własnej (*mitigation*). O Polakach pisano więc „Nasz polski robotnik w okręgu białostockim jest człowiekiem dobrym i uczciwym, on chce pracować, on nie chce strajku [...]. Więc jeżeli ten robotnik polski, który jeszcze w lecie [1919 r. – K.S.R.] marzył o puszczeniu fabryk w ruch, aby zarobić na kawałek chleba, obecnie co chwila grozi strajkami i występuje z nowymi żądaniem – to widocznie jest ktoś, kto go podburza”²⁴. Szybko również została dopowiedziana informacja, że „podburzają” członkowie żydowskich („internacjonalnych”) związków zawodowych, dlatego rząd polski „nie powinien dopuszczać do wspólnej akcji swoich polskich związków z żywiołem jemu obcym i wrogiem”²⁵. Podobną retorykę można odnaleźć w opisie już nie lokalnego, ale ogólnopolskiego strajku, w którym polscy robotnicy „są otwarci na kompromis, chcą pracować i tak naprawdę to oni nie myślą o strajkach [...]. Agitatorów strajku należy szukać wśród żywiołów obcych narodowi polskiemu, a nawet mu wrogich, wśród »międzynarodowców«”²⁶. Jak widać, cała odpowiedzialność za strajki była przerzucana na żydowskie związki zawodowe, które strajkując miały na celu wprowadzenie zamętu, co z kolei ułatwiłoby wkroczenie wojsk sowieckich do Polski i wprowadzenie w Polsce nowego ustroju.

Kumulacja omówionego wyżej dyskursu nastąpiła przy okazji świąt 1 i 3 maja w 1920 r. Widoczny jest bardzo jasny i klarowny podział związków ze względu na narodowość. W polskiej prasie podkreślano, że polscy robotnicy, jako Polacy, będą obchodzić święto 3 maja. Manifestacje z okazji 1 maja, zarówno białostockie, jak i warszawskie były opisywane bardzo negatywnie (podkreślano obecność Żydów tak bardzo, że można było odnieść wrażenie, że są to wyłącznie manifestacje żydowskie). W opisie manifestacji białostockiej również podkreślano udział Żydów, niosących w pochodzie transparenty z hasłami w jidysz i po rosyjsku (odnotowano również polskojęzyczne) nawołujące do rewolucji, z silnym nastawieniem antypaństwowym i jednocześnie prosowieckim. Była to ogromna manifestacja – uczestniczyło w niej około 12 000 osób²⁷. Uczestnikami białostockich manifestacji były: Bund, Poalej Syjon, żydowskie związki zawodowe, żydowskie kluby sportowe. Jak pisze M. Tabory-

²⁴ *Zastanówmy się*, „Dziennik Białostocki” 1920, nr 22.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Zastanówmy się*, „Dziennik Białostocki” 1920, nr 30.

²⁷ M. Taboryski, *Robotnicy żydowscy w ruchu robotniczym...*, s. 20.

ski, manifestacje te były „imponującym świadectwem jednolitego frontu robotniczego”²⁸. I to wywołało największe oburzenie, choć uczestnictwo Polaków jednocześnie przedstawiono jako marginesowe „Pomiędzy nimi [tj. wyżej wymienionymi żydowskimi partiami i organizacjami – K.S.R.] kroczyła bardzo szczupła gromadka chrześcijan z Kotasińskim, Orłowskim i Żywolewskim na czele”²⁹. Jeszcze długo te trzy wymienione z nazwiska osoby były potępiane na łamach polskiej prasy, a w czasie obchodów 3 maja w Białymstoku nazwano uczestnictwo polskich robotników wprost „zdradą i nową Targowicą”³⁰. Sam przebieg manifestacji był dość spokojny, choć zaznaczono, że Żydzi, którzy i tak zwyczajowo nie pracowali w sobotę, w dniu 1 maja (sobota) nie dopuścili polskich robotników do pracy, używając nawet przemocy, która została kilka dni później nazwana jeszcze dobitniej „gwałtem i terrorem”³¹.

Inna strategia w opisywaniu manifestacji pierwszomajowych widoczna jest w korespondencji z Grajewa. Jest to retoryka oparta na ironii i lekceważeniu, pomniejszaniu znaczenia pierwszomajowych demonstracji

„Pierwszy maja dzięki sobocie [a więc szabat] wypadł dość okazale. Zebrała się gromadka wyrostków żydowskich z czerwonym sztandarem, przy nich trochę i naszych czerwonych towarzyszy. Odśpiewali sztandar, pochodzili po mieście, wygłosili parę mów, w czym im nikt nie przeszkadzał i spokojnie rozeszli się do domów”³². Wspomnienie o pierwszomajowych demonstracjach pojawiło się jeszcze kilka dni później jako kontrast dla obchodów 3 maja, które w przekazach z tamtego okresu wydaje się być najważniejszym świętem dla Polaków. Zaznaczano jednak, że

„prawie wszędzie zwrócono uwagę na to, że ani rabinaty ani przedstawicielstwo gmin żydowskich nie wzięło udziału w obchodach”³³. Obchody te porównywano z demonstracjami socjalistów i komunistów podkreślając ich patriotyzm, rozmach i piękno. Pojawił się również wątek odwetu za niedopuszczenie polskich robotników 1 maja do miejsc pracy, choć sposób argumentacji nasuwał przypuszczenie, że wszystko odbyło się zgodnie z prawem i bez prze-

²⁸ *Zastanówmy się*, „Dziennik Białostocki” 1920, nr 30.

²⁹ *Wczorajsze manifestacje*, „Dziennik Białostocki” 1920, nr 103.

³⁰ *3 Maja w całej Polsce*, „Dziennik Białostocki” 1920, nr 104.

³¹ *Ibidem*.

³² *Z Grajewa*, „Dziennik Białostocki” 1920, nr 108.

³³ Podobne zarzuty stawiano białostockim Żydom podczas świętowania odzyskania przez Białystok niepodległości „Białystok przybrał szatę świąteczną. Na setkach domów polskich wywieszono flagi narodowe – ale niestety tylko na domach polskich oraz u ewangelików [...]. Inni widocznie nie uznają za stosowne okazać, że radują się naszą radością [...]. A przecież jeszcze nie tak dawno moskale w Białymstoku okazywali im wzgardę, obecnie zaś mają prawa równe” („Dziennik Białostocki” 1920, nr 43).

mocy „Ale związek »Praca« nie użył gwałtu – lecz tylko powołując się na to, że na zasadzie uchwały Sejmu dzień 3 maja jest uroczystym świętem narodowym [...] wyjednał to, że elektrownia nie dostarczyła prądu do fabryk. Doprowadziło to związki bolszewickie do wściekłości”³⁴.

Drugi typ Żyda-komunisty był skonstruowany jako typ przerażającego, wzbudzającego strach i oburzenie twórcy komunizmu w Rosji Sowieckiej. Przekazy tego rodzaju odnosiły się również do sytuacji w Polsce, mając być przestrożą dla Polaków, jak to zostało ujęte w jednym z listów do redakcji „Więc zwracam się do was, jako do drogich rodaków, byście nie słuchali tej żydowskiej propagandy, by nie zrobić z Królestwa Polskiego, Królestwa żydowskiego. Nie dajcie aby ten kraj, który zaczyna powstawać z gruzów mógł upaść. Mało nacierpieliśmy się przy panowaniu Mikołaja i Wilhelma? A już chcecie wpaść w ręce żydowskie? nie pamiętacie i nie wiecie, że żydzi nie byli i nie będą braćmi naszymi”³⁵.

Przede wszystkim, bardzo konsekwentnie przekazywano informacje mające potwierdzać w sposób obiektywny (często posługiwano się np. danymi ze znalezionych tajnych dokumentów czy statystyką) i bezsporny, iż komunizm jest dziełem wyłącznie Żydów. Taki charakter miała informacja odsłaniająca prawdziwe pochodzenie komisarzy bolszewickich w Rosji, w której obok oficjalnych nazwisk, zamieszczono nazwiska żydowskie, komentując

„Za czasów carskich Niemcy rządili w Rosji, a teraz ich miejsce zajęli żydzi”³⁶.

Największą nienawiść wzbudzały postaci okrutnych komisarzy ludowych, oprawców w tzw. „czerezwycajkach”³⁷ oraz twórców państwa sowieckiego, przede wszystkim L. Trockiego, który bardzo często był nazywany Bronsztajnem-Trockim, co miało podkreślać jego żydowskie pochodzenie³⁸. Rewolucja w Rosji była opisywana jako dzieło Żydów.

„Wiemy dobrze w jakim celu bolszewicy wywołali przewrót w Rosji – oto w tym celu, aby na czele rządów postawić Bronsztajna-Trockiego i zgrałę agitatorów żydowskich, aby się tuczili krwią rosyjskiego robotnika”³⁹. Podkreśla-

³⁴ „Dziennik Białostocki” 1920, nr 104.

³⁵ *W bolszewickim piekle*, „Dziennik Białostocki” 1919, nr 166.

³⁶ *Kto to są komisarze bolszewicy w Rosji?*, „Chata Polska” 1920, nr 18.

³⁷ Np. *Gwałty bolszewickie w Wilnie*, „Chata Polska” 1919, nr 3, *Denikin hula*, „Chata Polska” 1919, nr 40; *W Wilnie*, „Dziennik Białostocki” 1919, nr 19; *Nareszcie się przekonali*, „Dziennik Białostocki” 1919, nr 161.

³⁸ Znana jest anegdota związana z żydowskim nazwiskiem Trockiego. Główny rabin Moskwy swojego czasu miał powiedzieć Trockiemu „Troccy robią rewolucję, a Bronsztajnowie gorzko za to płacą”, cyt. za: J. Schatz, *Zagadka pokolenia...*, s. 15.

³⁹ „Dziennik Białostocki” 1919, nr 161.

no, że Żydzi specjalnie zmienili swoje nazwiska na rosyjsko brzmiące, by nie zdradzać swojego prawdziwego pochodzenia.

„Charakterystyczny jest fakt, że żaden żyd nie wstępował inaczej, jak pod przebranym nazwiskiem o brzmieniu rosyjskim. Żeby choć jeden pseudonim trąający żargonem! Nigdy! Same Orłowy, Okurakiny, Jedowy”⁴⁰.

Ciekawe, że ten sam fakt zupełnie inaczej prezentowano w dyskursie „Gołosu Białostoka”. Zmiana nazwiska na rosyjskie miała dowodzić czegoś odwrotnego, a mianowicie, wyrzeczenia się żydowskiego pochodzenia i zerwania jakichkolwiek więzów z żydowską społecznością⁴¹. Na łamach tego żydowskiego dziennika prowadzono kontradyskurs, w którego ramach usiłowano pomniejszyć lub zupełnie zniwelować oskarżenia zawarte w dyskursie polskim. Wprost wyrażano swój sprzeciw wobec bolszewizmu, nazywając go np. „czerwonym terrorem” i polemizując z „Dziennikiem Białostockim”, który wykorzystywał żydowskie pochodzenie przywódców bolszewickich w kreowaniu stereotypu żydokomuny „Nie podtykajcie nam pod nos „żyda” [жид] Bronsteina. Oddajemy do waszej pełnej dyspozycji żyda [еврея] Trockiego razem z „polakiem” Leszczyńskim i innym porządnym towarzystwem łotyszy, chińczyków itd. I róbcie z nimi, co chcecie. Chcecie, jedzcie ich w oleju, chcecie to ubijcie z masłem i kaszą, bo nam oni są niepotrzebni. Jedzcie na zdrowie!”⁴².

Bardzo często działania komunistów w Rosji Sowieckiej były opisywane w sposób, który niósł groźę i przerażenie. Były to działania okrutne, nie ludzkie, a wręcz diabelskie „świadkowie zbiorowych morderstw mówili, że zasypywaniu grobów towarzyszyło zawsze radosne wycie tłuszczy moskiewsko-żydowskiej”⁴³. Zupełnie nieprawdopodobną informację przekazano na łamach „Kurjera Białostockiego” pod znamienym tytułem *Żydowskie pomysły* na temat „szkoły katów” organizowanej w Rosji dla Żydów⁴⁴. Uczono tam metod skutecznego torturowania, a czytelnikom nie oszczędzono szczegółów tychże metod, co wzbudzało z pewnością przerażenie.

Jednym z ostatnich przekazów zawierających tę reprezentację Żyda-komunisty były opublikowane na łamach katolickiego pisma „Jutrzenka” wspomnienia (lub artykuł stylizowany na wspomnienia) katolickiego księdza. Zaczynają się one od stwierdzenia „Od 1914 roku żyłem w Rosji, byłem świadkiem rosyjskiej rewolucji [...], powstania bolszewizmu, a właściwiej uję-

⁴⁰ „Lole” w *czerezwyczajce*, „Dziennik Białostocki” 1919, nr 145, i inne, np. *Komisarze ludowi*, „Dziennik Białostocki” 1920, nr 129

⁴¹ *Żydzi i bolszewizm*, „Gołos Białostoka” 1919, nr 99.

⁴² *Dość kłamstw*, „Gołos Białostoka” 1919, nr 182.

⁴³ „Dziennik Białostocki” 1920, nr 14.

⁴⁴ *Żydowskie pomysły*, „Kurjer Białostocki” 1922, nr 1.

cia całkowitej władzy w Rosji przez żydostwo. O, nie daj Boże wpaść w szpony żydowskie! Ten tylko odczuje zgrozę tego nieszczęścia, kto zna treść Talmuda, a jeszcze bardziej, ten kto już był w szponach”⁴⁵. W innym artykule tego miesięcznika znów pojawia się znana z wcześniejszych przekazów „rewolucja żydowsko-bolszewicka”⁴⁶. Ten katolicki miesięcznik był jednym z nielicznych polskich periodyków w Białymstoku w latach 30., w którym wątek Żyda-komunisty, twórcy bolszewizmu był wciąż kontynuowany.

Trzeci typ Żyda-komunisty, jako twórcy międzynarodowego spisku, jest pewną konsekwencją poprzedniego typu, gdyż w omawianych przekazach podkreślano, że Rewolucja Październikowa była tylko pierwszym etapem w zdobywaniu przez Żydów władzy nad światem. Często zdarzało się, że informacje na temat wydarzeń rewolucyjnych, np. w Niemczech, były opatrzone jednoznaczny wskazaniem na „spisek rosyjsko-niemiecko-żydowski” jako na przyczynę wybuchu tejże rewolucji. Również informacjom z kraju towarzyszyło przekonanie, że społeczeństwo polskie powinno być czujne, gdyż agenci bolszewików wciąż planują akcje terrorystyczne albo próbują wywoływać strajki.

I tak na pierwszej stronie w czerwcu 1920 roku ukazał się artykuł o alarmującym tytule „Bacność”, w którym opisany jest spiszek bolszewicki mający wywołać strajk na kolei, co w sytuacji prowadzenia działań wojennych na wschodzie byłoby z pewnością bardzo niebezpieczne dla wojska polskiego⁴⁷. Do artykułu dołączono również telegram prezesa Polskiego Związku Kolejarzy, apelującego „Niechże złamie żydów i bolszewików ich nikczemna agitacja, niech rozbije się o zjednoczone nasze ramię”⁴⁸. Innym przykładem połączenia koncepcji spisku i działalności komunistów była informacja na temat demonstracji nauczycieli w Warszawie, do której dołączyli również komuniści. Podsumowując te wydarzenia, dziennikarz pisał „I stało się, że w stolicy państwa polskiego, że kupieni za żydowskie i niemieckie pieniądze polscy komuniści sztandary swe i wezwania do obalenia rządu i porządku społecznego mogli zanieść spokojnie przed Sejm”⁴⁹.

Innym przykładem jest notatka dotycząca ulotek komunistycznych w Stanach Zjednoczonych. Jest to tekst, w którym w sposób metaforyczny, bez użycia nazwy „Żyd”, został przekazany bardzo negatywny obraz Żydów, łączący tę narodowość z rozpowszechnianiem się ideologii komunistycznej. W artykule

⁴⁵ *W szponach bolszewickich*, „Jutrzenka” 1930, nr 1.

⁴⁶ *Nieco o księżkach*, „Jutrzenka” 1932, nr 11.

⁴⁷ „Dziennik Białostocki” 1920, nr 128.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Groźne znaki*, „Kurjer Białostocki” 1921, nr 25.

tym poddaje się analizie ulotki „tzw. polskich komunistów”⁵⁰. Posługując się określeniem „tak zwany”, sugeruje się od razu inną niż wskazana tożsamość wspomnianych komunistów. Do bardziej jednoznacznego wskazania dochodzi już w następnym zdaniu, w którym informuje się, że ulotki te zostały zredagowane „w stylu Nalewki Gasse” (ulica Nalewki – jedna z najsłynniejszych ulic w warszawskiej dzielnicy żydowskiej). Kończąc artykuł, dziennikarz podsumowuje „W ten sposób piszą i wzywają polskich robotników ci z międzynarodowej komunistycznej partii. A więc nawet wśród komunistów „polskich” w Ameryce rej wodzą „nasi”. Wszędzie oni! A zwłaszcza tam gdzie mowa o bolszewizmie”⁵¹.

Temat powiązania Żydów z bolszewizmem pojawiał się również w dyskursie żydowskiej gazety w języku rosyjskim „Gołos Biełostoka”, która często była przedstawiana w polskim dyskursie jako sprzyjająca bolszewizmowi. Dyskurs żydowski na łamach „Gołosu” funkcjonował więc wyłącznie w formie dyskursu obronnego, polemizującego z polskim dyskursem. Na jakiej strukturze argumentacyjnej opierał się omawiany dyskurs żydowski? W analizowanym materiale widocznych jest kilka podstawowych strategii obronnych. Zdarzało się, że wprost wyrażano swoją niechęć do systemu bolszewickiego. Pisało więc „nie tylko nie chcemy aby się zbliżyły do nas bandy Trockiego z jego czczerwyczajkami [...], nie chcemy też i obawiamy się powtórzenia na nas strasznych eksperymentów ze Wschodu”⁵².

Pierwsza obronna strategia polegała na zinterpretowaniu podejrzeń i oskarżeń ze strony polskiej jako posługiwanie się zasadą odpowiedzialności zbiorowej, co automatycznie dyskredytowało argumentację przeciwnika, gdyż zasada ta, jak podkreślano, jest sprzeczna z wartościami państwa demokratycznego i niezgodna z obowiązującym prawem⁵³. Argumentowano więc, że nikt nie może wymagać od poszczególnych Żydów brania odpowiedzialności za czyny innych Żydów i osób pochodzenia żydowskiego. Nikt nie ma również prawa wciąż wysuwać takich podejrzeń, żądając usprawiedliwiania się Żydów i tłumaczenia się z czynów poszczególnych członków społeczności żydowskiej. Najlepiej ilustrujące ten typ strategii są następujące fragmenty z „Gołosu Biełostoka”:

„Pytamy pana B.F. [dziennikarz „Dziennika Białostockiego” – K.S.R.] co nam do tego, że gdzieś jacyś Żydzi należą do jakiejś partii albo popełniają jakieś karygodne czyny. Jeśli by nawet 99% wszystkich żydów było kryminali-

⁵⁰ *Bolszewicy polscy w Ameryce*, „Dziennik Białostocki” 1920, nr 34.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Dość kłamstw*, „Gołos Biełostoka” 1919 nr 182.

⁵³ *Jakim prawem?* „Gołos Biełostoka” 1919 nr 134.

stami to nawet to nie daje nikomu prawa wdzierać się do mojego domu, niszczyć mi dobytek, bić mnie i moją rodzinę. A z kolei na mnie nie nakłada jakiegokolwiek obowiązku wychodzić na plac i tłumaczyć się przed uczciwymi ludźmi, że nie jestem „bolszewikiem”, że nie jestem szpiegiem, że nie jem chrześcijańskich dzieci i nie kradnę chusteczek do nosa. [...] Nie macie prawa mnie podejrzewać. Odpowiadam tylko za siebie i nikogo więcej. Nie jestem gorszy ani lepszy od was i uważam się za takiego samego gospodarza w domu [w Polsce – K.S.R.] jak wy”⁵⁴.

Druga strategia polegała na odcięciu się od bolszewików żydowskiego pochodzenia, z podkreśleniem, że nie są oni już Żydami. Jako argumenty popierające tę tezę podawano zwyczaj zmieniania żydowskich nazwisk na rosyjskie przez działaczy bolszewickich (co w polskim dyskursie miało dowodzić odwrotnej tezy), jak również odcinania się ich w swojej działalności od społeczności żydowskiej. Podawano wiele przykładów dyskryminowania Żydów w Rosji Sowieckiej, co świadczyć miało o braku jakichkolwiek związków przywódców bolszewickich z tą społecznością⁵⁵. Pisano wprost, że „społeczność żydowska wyrzekła się ich, jak również oni sami nie uważają się za żydów”⁵⁶. Również można tutaj zaliczyć cytowany już fragment, w którym „Gołos” odcina się od przywódców rewolucji bolszewickiej⁵⁷.

Kolejna strategia obronna opierała się na pomniejszeniu wagi oskarżeń, prezentując je wyłącznie jako element demagogicznej walki z przeciwnikiem politycznym (walka prawicy z lewicą):

„Postrzegać bolszewizm czy nawet socjalizm jako specyficznie żydowskie ruchy można tylko w celach demagogii, przy wyraźnym uchyleniu się od elementarnej uczciwości politycznej. Z drugiej jednak strony doskonale rozumiemy, że walczyć z socjalizmem przy pomocy antysemityzmu jest zdecydowanie łatwiej, a pożądany efekt osiąga się znacznie szybciej niżby kwestionować doktryny socjalistyczne na drodze abstrakcyjnych akademickich sporów”⁵⁸.

Posługiwano się również techniką demaskowania sprzeczności w argumentacji dotyczącej silnych powiązań komunizmu z żydostwem. Wskazywano na strukturę społeczną Żydów, tj. na to, że większość Żydów utrzymuje się z prywatnego handlu i rzemiosła, dlatego zasady głoszone przez komunistów są dla nich tylko i wyłącznie zagrożeniem bytowych podstaw ich egzystencji. Zarzut sprzyjania bolszewikom jest bezsensowny również w przypadku burżuazji

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ *Żydzi i bolszewizm*, „Gołos Biełostoka” 1919 nr 99.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ *Dość kłamstw*, „Gołos Biełostoka” 1919 nr 182.

⁵⁸ *Wróbel w garści*, „Gołos Biełostoka” 1919, nr 166.

żydowskiej, ponieważ według ideologii komunistycznej to ona jest głównie odpowiedzialna za wyzysk i nierówności społeczne. Dla właścicieli przedsiębiorstw również hasło nacjonalizacji stanowiło zagrożenie ekonomicznych podstaw życia. Nie mogli więc widzieć w tej ideologii własnych korzyści.

Kolejny sposób udowadniania, że teza o „naturalnych” i oczywistych powiązaniach pomiędzy Żydami a komunizmem jest fałszywa, polegał na przedstawianiu przykładów potwierdzających tezę odwrotną, tj. prezentujących Żydów walczących przeciwko komunizmowi w Rosji (zabójstwa komisarzy tajnej policji, zamachy na przywódców bolszewickich, mienszewicy itp.)⁵⁹.

Ostatnią strategią była forma ataku, tj. zarzucenie Polakom, że oskarżając czy nawet podejrzewając Żydów o związki z bolszewizmem, łamią w ten sposób prawa Żydów jako współobywateli państwa polskiego:

„wy panowie publicyści, a razem z wami ta opinia publiczna, którą reprezentujecie zajęliście w stosunku do ogromnej grupy równoprawnej i równowartościowej wam ludności jakąś dziwną pozycję, niczym nie usprawiedliwionej i niezaakceptowanej przez nas wyższości”⁶⁰. Takie traktowanie Żydów zakładało nie uznawanie ich za równych sobie. Strategia ta oparta była również na bardzo jednoznacznej i znaczącej dla całego dyskursu „Gołosu Białostoka” ekspresji tożsamości zbiorowej (podmiot „my”), która eksponowała równe prawa dla Żydów i Polaków mieszkających w jednej ojczyźnie. „Żyjemy razem, jesteśmy synami jednej ojczyzny [...]. Ta ojczyzna jest nasza nie dlatego, że jesteście [Polacy – K.S.R.] dobrzy i wyrozumiali, ale z tego samego powodu co jest i wasza: jesteśmy tutejsi i niczyjej aprobaty nie potrzebujemy. Ojczyznę mamy wspólną i wszystko w niej jest wspólne i do wszystkiego mamy takie samo prawo jak wy, a nasze obowiązki w stosunku do was nie są ani trochę większe niż wasze w stosunku do nas”⁶¹.

Z przedstawionego materiału wynika, że w międzywojennym dyskursie białostockim obraz Żyda-komunisty był dość bogaty i wielowątkowy. Nie był on jednak jedynym. Obok niego często funkcjonował też negatywny obraz Żyda-handlarza (choć niekiedy miał on raczej charakter ambiwalentny – połączony z podziwem dla sprytu i umiejętności Żydów w ich działalności ekonomicznej). Pojawiały się tutaj tradycyjne wątki, o których pisał np. A. Hertz „Żyd w stereotypie miał wszelkie cechy, jakimi folklor gospodarki przedkapitalistycznej wszędzie obdarzał każdego kupca: był podstępny, wykretny, myślał tylko o własnym zysku, starał się oszukać chrześcijanina. Lud polski przypisywał Żydom te cechy, jakie lud krajów gospodarczo zacofanych przypisuje

⁵⁹ *Żydzi i bolszewizm*, „Gołos Białostoka” 1919, nr 99.

⁶⁰ *Jakim prawem?*, „Gołos Białostoka” 1919, nr 134.

⁶¹ *Ibidem*.

wszelkim zawodowym sprzedawcom – np. Chińczykom w Indonezji i Federacji Malajskiej”⁶². W omawianym dyskursie był to wątek ważny, chociażby z powodu mającej wówczas miejsce silnej rywalizacji ekonomicznej w Białymstoku pomiędzy Żydami a Polakami. Żydzi w Białymstoku byli grupą aktywną ekonomicznie, tradycyjnie zajmującą się handlem, rzemiosłem oraz przemysłem. O lokalnej sytuacji ekonomicznej można się wiele dowiedzieć z przeprowadzonej w 1921 roku ankiety badającej sytuację przedsiębiorstw. Dane z tej ankiety dotyczące rzemiosła polskiego i żydowskiego pokazują ogromną dominację Żydów w bardzo wielu branżach, m.in. w krawiectwie, szewstwie itd⁶³. Koncentracja Żydów we wspomnianych gałęziach gospodarki (handel, rzemiosło, przemysł włókienniczy) wynikała głównie z historycznych tradycji i warunków, w jakich rozwijała się zbiorowość żydowska w Białymstoku.

Przez cały okres międzywojenny w polskiej prasie dominował negatywny obraz Żyda. Najczęściej pojawiały się w niej takie elementy charakterystyki Żydów (jako grupy) jak: nieuczciwość, spryt, nielojalność (wobec państwa polskiego), tchórzliwość i solidarność (w wersji negatywnej: wątek spisku żydowskiego). Oczywiście, posługiwanie się negatywnym obrazem Żydów miało daleko idące konsekwencje. Wyraźnie bowiem widać, że była to podstawowa strategia w uprawomocnianiu stosunków dominacji i podporządkowania, a tym bardziej praktyk dyskryminacyjnych wobec Żydów.

⁶² A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskie*, Warszawa 1988, s. 46.

⁶³ *Żydowskie przedsiębiorstwa przemysłowe w Polsce (wg ankiety z 1921 r.)*, t. III (Białystok miasto i województwo), E. Heller [red.], Warszawa, 1922, s. 12–15.

Andrzej Sadowski

MNIEJSZOŚCI NARODOWE W POLSCE, A WYNIKI NARODOWEGO SPISU POWSZECHNEGO Z 2002 ROKU

Wstęp

Wprowadzenie pytania o narodowość w Narodowym Spisie Powszechnym przeprowadzonym w Polsce w maju i czerwcu 2002 roku, a następnie opublikowanie wyników spisowych, zapoczątkowało nowy etap rozważań nad strukturą narodowościową mieszkańców Rzeczypospolitej Polskiej.

Po opublikowaniu wyników spisowych w drugiej połowie 2003 roku ukazało się już kilka publikacji analizujących mniejszości narodowe i etniczne w świetle danych spisowych¹. W dotychczasowych wypowiedziach, publikacjach naukowych i publicystycznych zwracano uwagę na występujące rozbieżności między wynikami spisu powszechnego, a rzeczywistą liczebnością poszczególnych mniejszości narodowych. Badania przeprowadzane w innych krajach także potwierdzają występowanie rozbieżności między uzyskiwanymi danymi, a rzeczywistą strukturą narodowościową.

W moim artykule zamierzam zwrócić szczególną uwagę na niektóre czynniki, które miały lub mogły mieć wpływ na uzyskane wyniki spisowe i w ten sposób ukazać, w jakim zakresie wyniki spisu powszechnego odzwierciedlają rzeczywisty stan struktury narodowościowej kraju. Rzeczywisty, to znaczy taki, który odzwierciedla subiektywne, autentyczne, zgodne z wewnętrznymi przekonaniem i niczym niezakłócone z zewnątrz deklaracje przynależności narodowościowej poszczególnych mieszkańców kraju.

Zdaję sobie sprawę, że nie sposób uzyskać danych subiektywnych idealnie zgodnych z przekonaniem deklarującego, ale zgodność przekonań respondenta z wypowiedzaną deklaracją traktuję jako układ odniesienia do dalszych rozważań nad wynikami spisu powszechnego. W pracy zamierzam odnieść się do zawartego w arkuszu spisowym pytania o autoidentyfikację narodową, porównać wyniki badań spisowych z wynikami moich badań na temat liczebności

¹ G. Babiński, *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce w świetle spisu ludności z roku 2002*, „Studia Socjologiczne” 2004, nr 1, s. 139–151; K. Warمیńska, *Tożsamość wielokulturowa. Tatarzy polscy*, [w:] *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej*, K. Krzysztofek, A. Sadowski [red.], Białystok 2004, s. 331–346.

mniejszości białoruskiej w Polsce oraz w zakończeniu sformułować kilka hipotez na temat badań nad mniejszościami narodowymi w warunkach Unii Europejskiej.

Przypomnijmy, że pytanie o przynależność narodowościową zostało skierowane do obywateli państwa polskiego po 81 latach przerwy. Po raz pierwszy w niepodległej Polsce pytanie o narodowość zostało umieszczone w spisie powszechnym we wrześniu 1921 roku. Wówczas brzmiało ono: „Do jakiej zaliczasz się narodowości?”. Po wielu uwagach krytycznych, jakie padły po przedstawieniu wyników spisowych, (aby je kompleksowo przedstawić, należałoby przygotować oddzielną publikację książkową), w kolejnym spisie w 1931 roku zrezygnowano z pytania o narodowość, a zastąpiono je pytaniem pośrednim, a mianowicie pytaniem o język używany w rodzinie, a więc o język ojczysty.

W Polsce powojennej w przeprowadzanych spisach powszechnych nie stawiano pytań o autoidentyfikację narodowościową mieszkańców. To nie znaczy, że nie stawiano takich pytań w ogóle. Każdy dorosły obywatel Polski zobowiązany był do udzielenia odpowiedzi na pytanie o narodowość przy wypełnianiu dokumentów potrzebnych do uzyskania dowodu osobistego oraz paszportu. Brak jest danych na temat wykorzystywania informacji tego typu w praktyce, ale bardzo prawdopodobne, że korzystały z nich przynajmniej służby Ministerstwa Spraw Wewnętrznych.

Dotychczasowe informacje na temat struktury narodowościowej kraju pochodziły najczęściej z danych podawanych przez poszczególne mniejszości, z wyników socjologicznych o różnym stopniu reprezentatywności względem poszczególnych mniejszości, z ustaleń liczebności mniejszości dokonywanych przez poszczególnych badaczy na podstawie różnych wskaźników pośrednich². Od początku lat 90. dane o strukturze narodowościowej kraju były upowszechniane poprzez wydawnictwa Sejmu RP oraz Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, a także coraz częściej przez publikacje naukowe, które uzyskały relatywnie wyższy stopień wiarygodności (przynajmniej w odbiorze społecznym). Ich cechą charakterystyczną było jednak ciągle to, iż podawane liczby miały charakter szacunkowy, często bardzo zróżnicowany w zależności od podawanych źródeł.

„Według szacunkowych danych MSWiA w Polsce mieszka: 200–300 tysięcy Białorusinów, 20–25 tysięcy Litwinów, 60–70 tysięcy Łemków, 300–500 Niemców, 200–300 tysięcy Ukraińców, 5–8 tysięcy Rosjan, 10–20 tysięcy Słowaków, 8–10 tysięcy Żydów, 5 tysięcy Tatarów”³. Posobne szacunki

² Najczęściej o przynależności narodowościowej wnioskowano na podstawie przynależności religijnej, języka, rzadziej na podstawie brzmienia nazwisk, imion, na podstawie miejsca urodzenia, zamieszkania, imion rodziców itp.

³ Tomasz Potkaj, *Liczenie (także) mniejszości*, „Tygodnik Powszechny” 12 maja 2002, nr 19 (2757).

umieszczano w innych źródłach⁴. Zastanawiające jest, że liczebność mniejszości białoruskiej w Polsce oraz innych mniejszości przyjmowano jako realnie istniejące na wiarę i nie poddawano weryfikacji w postaci badań.

1. Obawy i nadzieje związane z pytaniem o narodowość

Już sam fakt powrotu formalnego zainteresowania państwa składem narodowościowym obywateli, obok oczekiwań pozytywnych, wzbudził wiele wątpliwości i obaw szczególnie wśród elit mniejszości narodowych.

Utrzymują się jeszcze opinie, które formalnie dominowały w okresie Polski Ludowej, że pytanie o narodowość jest zbyt cenne, ponieważ wywołuje lub może wywołać konflikty narodowościowe. Poglądy te wypowiedzane są nadal przez tych obywateli, którzy uważają, że najlepszym sposobem rozwiązywania problemów narodowościowych jest ich pomijanie, nie przywiązywanie do nich znaczenia lub ukrywanie tematyki narodowościowej. W praktyce oznaczało to, iż przynależność narodowa była na ogół ukrywana lub pomijana. Wskutek tego ograniczono podmiotowość istniejących w naszym kraju mniejszości narodowych.

Zamiar wprowadzenia pytania o narodowość wzbudził bardzo wiele krytycznych uwag i opinii szczególnie wśród przedstawicieli mniejszości narodowych. Obawy, uwagi krytyczne pochodziły przynajmniej z trzech źródeł:

Po pierwsze, uświadamiano, że dotychczasowe dane podawane przez przedstawicieli mniejszości narodowych były zawyżane, ale bez weryfikacji spisowej nie było możliwości podjęcia jakiegś merytorycznie poprawnej dyskusji na ten temat. Spis może uzewnętrznić „dramatyczny spadek”, a więc urealnić liczebności mniejszości narodowych, a przez to pozbawić mniejszości wynikającej z liczebności siły oddziaływania społecznego i je zmarginalizować.

Po drugie, podkreślano, iż warunki realizacji spisu, obawy o formalne i nieformalne skutki dla jednostek związane z podaniem swojej identyfikacji narodowościowej, sytuacja rozmowy i inne, spowodują zasadnicze zniżenie liczebności poszczególnych mniejszości. Wskazywano, że deklaracja przynależności do mniejszości narodowych to deklaracja pozostawania w kręgu zbiorowości mniejszościowych, to skazanie siebie na gettoizację, oddzielanie się od większości polskiej, od polskich kolegów. Pytani o przynależność narodową mieli się obawiać samego faktu zaliczenia ich do mniejszości narodowej. Podkreślano, że deklaracja polskości jest w tych warunkach oczywista, więc

⁴ Por. *Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku*, B. Berdychowska [red.], Warszawa 1998, s. 178.

w gruncie rzeczy pytanie jest skierowane przeciwko mniejszościom, aby zdemontować swoją narodową dominację.

Ten rodzaj argumentacji podawany był najczęściej.

Po trzecie, obawiano się, że wykazane w spisie liczebności poszczególnych mniejszości, nieadekwatne do realnie istniejących, spowodują ograniczenia dotacji państwowych na ich funkcjonowanie⁵.

Podkreślano delikatność pytania o narodowość, wskazywano na jego prywatny, wręcz intymny charakter. Pojawiały się opinie, że w związku z trudnościami w określeniu liczebności poszczególnych mniejszości narodowych, podawanie ich liczebności, a tym bardziej zadawanie pytania o narodowość, jest niepotrzebne.

Przyjmuję założenie, że wprowadzenie do spisu powszechnego pytań o obywatelstwo, narodowość oraz język ojczysty, powodowane było z zamiarem dotarcia do autentycznych, podanych z pierwszej ręki, danych dotyczących zróżnicowania etniczno-kulturowego mieszkańców. Danych niezafałszowanych żadnymi uprzedzeniami, wyobrażeniami zbiorowymi, ideologiami grupowymi. Zgodnie bowiem z regułami właściwymi społeczeństwu demokratycznemu, każdy obywatel ma prawo: do swobodnego wyrażania swojej autoidentyfikacji narodowej, przynależności (lub nie) do mniejszości narodowych, do wolności myśli, sumienia i religii, nadto mówienia we własnym języku, uczestniczenia we kulturze własnej oraz innych.

Zdaniem Haliny Bortnowskiej, pytanie o narodowość – to dialog pomiędzy jakoś zarysowanymi grupami. Nie sposób prowadzić dialogu, współdziałania, jeśli nie zostaną uzewnętrznione strony, grupy, zbiorowości. To podstawa, konieczna orientacja do prowadzenia dialogu, do organizacji współdziałania. „Dialog jest konieczny – stwierdza H. Bortnowska – byśmy naprawdę mogli być razem”⁶. Podzielam stanowisko o zasadniczej potrzebie badań tożsamości narodowej mieszkańców właśnie po to, aby prowadzić dialog, aby poznać strukturę narodowościową, stan stosunków etnicznych, i aby następnie w sposób świadomy zmieniać je w kierunku większej tolerancji, w kierunku społeczeństwa wielokulturowego.

Wiedza na temat zróżnicowania etniczno-kulturowego mieszkańców jest potrzebna także z wielu innych racjonalnych i mniej racjonalnych powodów, które jednak w tym miejscu pomijam.

⁵ Tomasz Rożek, *Mniejszości boją się spisu*, „Kurier Poranny” 28 lutego 2002, nr 50 (3456).

⁶ Halina Bortnowska, *Dyskrecja i dialog*, „Gazeta Wyborcza” 6 maja 2002, nr 104 (4012).

2. Pytanie o narodowość – uwagi metodologiczne

W Polsce, a także na obszarze całego cywilizowanego świata, zróżnicowanie etniczno-kulturowe mieszkańców wyznacza przynajmniej pięć zmiennych (kryteriów): przynależność rasowa, religijna (wyznaniowa), narodowościowa, obywatelska, kulturowa (najczęściej badana poprzez tożsamość językową), a także pochodzenie etniczne. Przynależność etniczno-kulturowa może być analizowana poprzez zmienne zobiektywizowane (bezpośrednie lub pośrednie), takie jak: cechy organizmu, miejsce urodzenia (zamieszkania), brzmienie nazwiska, imienia, używany język, zakres partycypacji w kulturze i w strukturze organizacyjnej grupy etniczno-kulturowej, i inne. Jednocześnie przynależność etniczno-kulturowa może być badana na podstawie zmiennych subiektywnych, takich jak: autoidentyfikacja ze wspólnotą, z ojczyzną, poczucie przynależności do grupy oraz poczucie odrębności od innych. Warto jeszcze dodać, że autoidentyfikacja jednostki z grupą może stanowić efekt utrwalonych przekonań własnych lub efekt identyfikacji narzuconych z zewnątrz: przez przedstawicieli tzw. grupy własnej lub przedstawicieli innych grup etniczno-kulturowych.

Niezależnie od źródeł i sposobów pomiaru przynależność etniczno-kulturowa może być traktowana przez respondentów jako przypisana lub jako pochodząca z wyboru. W przypadku pierwszym mogą występować określone autoidentyfikacje nawet wówczas, kiedy nie pokrywają się z rzeczywistymi przekonaniami jednostki. W przypadku drugim realne autoidentyfikacje mogą czasami znacznie odbiegać od określonych kryteriów zobiektywizowanych lub od identyfikacji przypisywanych jednostkom przez innych, będących członkami tak grupy własnej jak i innych zewnętrznych. Wskazałem na podzielany przez wielu badaczy i stosowany przeze mnie ramowy schemat założeń do badań nad przynależnością etniczno-kulturową, aby pokazać złożoność metodologiczną badań nad strukturą narodowościową mieszkańców kraju.

W zrealizowanym arkuszu spisowym umieszczone zostały pytania o obywatelstwo, narodowość oraz o język, w jakim respondenci najczęściej rozmawiają w domu. Zabrakło pytania o religię (wyznanie) oraz o pochodzenie etniczne mieszkańców. Podczas dyskusji przedspisowych brano pod uwagę pytanie o przynależność religijną, (wyznaniową), ale z jakichś, zakładam bardzo poważnych powodów, nie zostało ono uwzględnione w spisie powszechnym. Jako socjolog bardzo żałuję, że pytanie o wyznanie zostało pominięte, ponieważ w warunkach współczesnej Rzeczypospolitej istnieje bardzo silny związek między autoidentyfikacją religijną (wyznaniową) oraz narodową. Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, iż ważnym elementem struktury tożsamości narodowej społeczeństwa polskiego jest nadal poczucie przynależności do rzymskokatolickiej wspólnoty wyznaniowej. Wobec tego, bez dodat-

kowego pytania o autoidentyfikację wyznaniową, nie sposób jest odtworzyć w miarę pełnej struktury etniczno-kulturowej mieszkańców.

Równie ważne jest pytanie o pochodzenie (korzenie) etniczne mieszkańców. Na pograniczach, na historycznie etnicznie mieszanych obszarach Rzeczypospolitej, w warunkach małżeństw mieszanych, dokonanych lub dokonujących się procesów asymilacyjnych, podwójnej przynależności narodowej i innych konfiguracji narodowościowych, pytanie o korzenie etniczne byłoby bardzo istotne do ustalenia struktury tożsamości narodowych, kierunków procesów asymilacyjnych lub swoistych poziomów tożsamości etniczno-narodowych.

W arkuszu spisowym pytanie 33 brzmiało: „Do jakiej narodowości⁷ się Pan /i/ zalicza? (nie należy mylić z przynależnością państwową, czy obywatelstwem)”. Następnie przewidziano dwie zamknięte kafeterie odpowiedzi: polskiej, niepolskiej (jakiej?). W sytuacji, kiedy respondent ewentualnie wskazał, że zalicza się do narodowości niepolskiej, był proszony o podanie nazwy, do jakiej narodowości niepolskiej się zalicza.

Należy przyjąć, że respondenci czujący się prawdziwymi Polakami (określenia tego używam celem podkreślenia, iż członkostwo prawdziwe, pełne, niepodważalne ma zwykle kontekst kulturowy) i za takich uważani przez najbliższe otoczenie wybierali narodowość polską. Natomiast w przypadku pozostałej części obywateli państwa problem wyboru odpowiedzi był zróżnicowany, złożony i trudny.

Moim zdaniem można wskazać przynajmniej kilka, najczęściej negatywnych, progów selekcji odpowiedzi respondentów.

W pytaniu przyjęto kilka ukrytych założeń, które niewątpliwie miały wpływ na uzyskane wyniki. Po pierwsze, w pytaniu pojęcie „narodowości” zostało użyte jako cecha indywidualna (postawa narodowościowa) o charakterze deklaratywnym wyrażająca związek respondenta z narodem, jako synonim poczucia przynależności do narodu. Tymczasem w społecznej świadomości kategorii narodu i narodowości nie zawsze są postrzegane jako tożsame. Mianowicie spotyka się opinie, a nawet stanowiska teoretyczne, że określenie „narodowość” jest raczej synonimem mniejszości narodowej albo zbiorowości, która nie spełnia koniecznych kryteriów właściwych narodowi. W społecznej świadomości mieszkańców pogranicz pojęcie narodowości często jest traktowane jako synonim przynależności do mniejszości narodowych (etnicznych), w połączeniu z ukrytym wartościowaniem ich niższego statusu w porównaniu do narodu. Aby usunąć wszelkie wątpliwości, opowiadałbym się za dodaniem

⁷ Niżej w arkuszu podano następującą definicję narodowości: „Narodowość jest deklaratywną (opartą na subiektywnym odczuciu) cechą indywidualną *każdego* człowieka, wyrażającą jego związek emocjonalny (uczuciowy), kulturowy lub genealogiczny (ze względu na pochodzenie rodziców) z określonym narodem”.

w nawiasie określenia narodu. Można zakładać, iż zawarta w instruktażu formalna definicja, że narodowość oznacza poczucie przynależności narodowej zasadniczo nie wpłynęła na zmianę stereotypowych wyobrażeń na ten temat.

Po drugie, w pytaniu połączono zjawiska określane przez A. Kłoskowską jako walencja kulturowa (poczucie związku z kulturą narodową) i identyfikacja narodowa (identyfikacja ze wspólnotą narodową)⁸. Zasadniczo autoidentyfikacja ze wspólnotą narodową traktowaną jako własna pokrywa się z poczuciem związku z kulturą narodową, której nosicielem jest nasza wspólnota narodowa. Jednakże na pograniczach identyfikacje tego typu ulegają dostrzegalnym rozbieżnościom. Białoruskie imprezy kulturalne w Białymstoku cieszą się dużym zainteresowaniem mieszkańców, ale autoidentyfikacja narodowo białoruska jest bardzo niska. Dla przykładu przedstawię jedynie uzyskany w Spisie Powszechnym z 2002 roku skład narodowościowy mieszkańców miasta Białego-stoku. Według tych danych, Białystok liczył ogółem 291383 ludności, w tym 272 266 osób swoją narodowość określiło jako polską, 8672 jako niepolską, spośród nich 7434 osób wskazało na narodowość białoruską, 417 – ukraińską oraz 821 – inne⁹. Wykazana w spisie niska liczebność mniejszości białoruskiej w mieście nie koresponduje z aktywnością kulturalną, która wskazuje na zdecydowanie większy zakres więzi z kulturą białoruską.

Po trzecie, przyjęto założenie, że każdy obywatel zalicza się do jakiejś narodowości, co nie jest zgodne z prawdą. W opracowaniach badawczych z zakresu socjologii narodu, stosunków etnicznych i pogranicza publikowanych na świecie i w Polsce od dawna wskazuje się, że obok poczucia przynależności do jednego narodu występuje poczucie przynależności do dwóch narodów, a więc występują zjawiska jednoczesnego i w różnym stopniu przynależenia do dwóch lub nawet trzech narodowości. Występują też zjawiska braku poczucia przynależności narodowościowej i nie są to jedynie przejawy jakiejś postaci niedorozwoju pod względem wartości narodowych, ale coraz częściej spotykane postawy społeczne z wyboru.

Po czwarte, przyjęto kolejne założenie, że każdy obywatel może siebie zaliczyć w sposób rozłączny do narodowości polskiej lub niepolskiej. Tymczasem w warunkach polskich w przypadku istniejących mniejszości narodowych i etnicznych, obok spodziewanych jednoznacznych deklaracji narodowościowych, autentyczne i interesujące poznawczo treści z zakresu tożsamości narodowej kryją się niejako pomiędzy narodowością polską oraz narodowościami niepolskimi, przy czym często nie występują one rozdzielnie, a przeciwnie,

⁸ Por. A. Kłoskowska, *Konwersja narodowa i narodowe kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 4, s. 3–32.

⁹ *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego w województwie podlaskim*, Białystok 2003, s. 44–45.

razem tworzą złożoną i zindywidualizowaną postać tożsamości narodowej. Procesy socjalizacji i wychowania o charakterze asymilacyjnym, jakie realizowane były od lat na obszarze państwa polskiego, w połączeniu z częstymi dobrowolnymi wyborami przez wielu przedstawicieli mniejszości narodowych – polskiej wspólnoty narodowej jako własnej, ład życia publicznego, w którym było dokładnie wiadomo, w jakich miejscach i warunkach należało być Polakiem, a w jakich utrzymywały się tzw. nisze do życia kulturowego mniejszości, wszystko to wytworzyło złożony i mało poznany układ stratyfikacyjny między byciem Polakiem oraz pełnym członkiem mniejszości narodowych. Przykładowo na pograniczu polsko-białoruskim w badaniach odnotowano takie postacie tożsamości narodowej, jak: Polak, Polak pochodzenia prawosławnego, Polak pochodzenia białoruskiego, Polak i Białorusin, polski Białorusin, Białorusin w Polsce. Można przyjąć, że podobne kontinua tożsamości narodowej występują na pograniczach narodu polskiego i innych mniejszości narodowych. Wyrażam przekonanie, że w zauważalnym stopniu przedstawiciele mniejszości nie zaakceptowali oczekiwań złożenia deklaracji narodowościowej w postaci wyboru, iż nie są Polakami.

Z moich doświadczeń badań terenowych wynika, że szczególnie wśród prawosławnej części mieszkańców skupionych na obszarze północno-wschodniej Polski nierzadko obok określenia przynależności do jakiejś zbiorowości mniejszościowej (białoruskiej, ukraińskiej, rosyjskiej) pojawia się polskość jako integralna część autoidentyfikacji jednostki. Pozbawienie siebie tej nazwy wywołuje poczucie dyskomfortu i zakłopotania. I nic w tym dziwnego. Przecież w przypadku mniejszości narodowych i etnicznych zamieszkujących państwa, w których dominującym jest inny naród, często, czy też coraz częściej, mamy do czynienia z pełnym uczestnictwem przedstawicieli mniejszości w kulturze większości dominującej. Uczestnictwo w kulturach mniejszości narodowych i etnicznych jest najczęściej uczestnictwem cząstkowym. Wobec tego tożsamość przedstawicieli mniejszości narodowych i etnicznych najczęściej nie jest tożsamością integralną, w pełni opartą o wartości mniejszości narodowych, a cząstkową (częściową), złożoną z poczucia więzi z kulturą i wspólnotą mniejszościową oraz ze wspólnotą większościową. Przynależność (autoidentyfikacja) cząstkowa pozwala jednocześnie (nie zaś rozłącznie) określić przynależność inną, którą w warunkach polskich jest najczęściej polskość. Profesor Antonina Kłowska od lat proponowała, aby w takich przypadkach używać pojęcia „cząstkowa grupa etniczna”, opisującego części składowe wieloetnicznych organizmów państwowych¹⁰.

¹⁰ A. Kłowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1, s. 131–141.

Można powiedzieć, że tożsamość narodowa wielu przedstawicieli mniejszości narodowych posiada złożoną strukturę wewnętrzną. Mianowicie składa się przynajmniej z czterech części (aspektów): różnego stopnia poczucia utożsamiania się ze (1) wspólnotą i (2) kulturą mniejszości narodowej oraz różnego stopnia utożsamiania się z (3) kulturą oraz (4) wspólnotą grupy dominującej.

Struktura tożsamości narodowej poszczególnych przedstawicieli mniejszości cechuje się jakąś subiektywnie definiowaną wewnętrzną hierarchią ważności każdego z elementów składowych. Przykładowo swoja mniejszość narodowa może być traktowana (przez poszczególnych obywateli) jako: część narodu dominującego w państwie, jako mniejszość będąca częścią innego narodu posiadającego własne państwo lub jako mniejszość autonomiczna nie stanowiąca części innego narodu. Tutaj pojawia się problem określenia tych mniejszości, które określają siebie jako mniejszości narodowe, ale nie spełniają formalnie uznawanych za niezbędne kryteriów przynależności do mniejszości narodowej. Takimi kryteriami są najczęściej: wyraźna autoidentyfikacja narodowa mieszkańców, posiadanie skodyfikowanego języka, tradycji historycznych, swojego terytorium, własnego państwa, autonomii lub przynajmniej wyartykułowanych dążeń do jej uzyskania. W Polsce powszechnie są one określane jako mniejszości etniczne. Do mniejszości etnicznych w Polsce zwykle zaliczano między innymi: Ślązaków, Romów, Kaszubów, Łemków, Tatarów. Tymczasem w spisie powszechnym 173 153 Ślązaków, 12 855 Romów, 5062 Kaszubów, 5863 Łemków, określiło siebie jako należących do swoich mniejszości narodowych nie będących częścią narodu polskiego. Ustalenie bliższych i kompetentnych odpowiedzi, dlaczego zostały dokonane właśnie takie wybory i w takiej wielkości, wymagałoby odniesienia się do poszczególnych mniejszości etnicznych, co zdecydowanie wykracza poza ramy artykułu.

Akt wyboru określonej tożsamości narodowej w spisie powszechnym stanowił odzwierciedlenie posiadanej tożsamości narodowej, a w przypadku jej złożoności wewnętrznej, potwierdził, jaka część tożsamości okazała się najważniejsza lub jaką część (aspekt) swojej tożsamości obywatele zechcieli uzewewnętrznić.

Oczekiwanie rozłącznego traktowania tożsamości narodowej polskiej i niepolskiej w znaczącym zakresie spowodowało pominięcie segmentów tożsamości mniejszościowych subiektywnie traktowanych jako mniej ważne oraz wyboru tożsamości narodowej polskiej jako zasadniczej, podstawowej lub „bezpiecznej”. Spis powszechny nie uwzględnił tożsamości mniejszościowych u tych obywateli, którzy swoje przywiązanie do mniejszości traktowali jako współwystępujące z tożsamością polską, ale jako mniej ważne lub takie, które z jakichś powodów (np. poczucia zagrożenia bezpieczeństwa) nie należało podawać w spisie powszechnym.

Zwykle każda mniejszość narodowa składa się z członków o zróżnicowanym poziomie i złożoności tożsamości narodowej. Mniejszości narodowe w Polsce w okresie powojennym uległy i nadal ulegają głębokim przeobrażeniom. Przede wszystkim poddane zostały lub ulegały z wyboru procesom asymilacyjnym do narodu polskiego. Jednocześnie wśród wielu przedstawicieli mniejszości narodowych, szczególnie zamieszkujących środowiska wiejskie, tożsamość narodowa w zasadzie sprowadza się do tożsamości religijnej oraz lokalno-regionalnej. W obrębie zbiorowo określanych mniejszości narodowych funkcjonuje wiele osób i realnie istniejących grup lokalno-etnicznych, które częściowo lub w ogóle nie określają swoich aspiracji w kategoriach narodowych. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że wielu przedstawicieli tych kategorii ujawniło się w spisie jako Polacy.

Gdyby obywatele mieli możliwość wypowiedzenia swoich, być może, z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego nieco zawikłanych definicji tożsamości narodo-etnicznej, zapewne relatywnie większa część mieszkańców znalazłaby swoje miejsce w arkuszu spisowym i określiłaby swoją autentyczną tożsamość narodo-etniczną. W tym celu, moim zdaniem, konieczne było zamieszczenie pytania o narodowość jako pytania otwartego oraz pozostawienie respondentom pełnej wolności w zakresie sformułowania i przez to wyboru odpowiedzi. W sytuacji utrzymania dotychczasowej kafeterii, bardzo sensowne byłoby pytanie dopełnienia o pochodzenie narodowe tych, którzy wybiorą narodowość polską lub o pochodzenie etniczne ich rodziców. Jednakże nad możliwością dotarcia do bardziej złożonych, ale i bardziej autentycznych określeń poczucia przynależności etniczno-narodowej mieszkańców, zwyciężyło poczucie oczekiwanego porządku w arkuszu spisowym oraz zakładane ułatwienia w opracowaniu uzyskanych odpowiedzi.

Z brzmienia pytania niedostatecznie jasno dla jednoznacznego odbioru społecznego wynikało, że obywatel był pytany o jego poczucie przynależności narodowej, nie zaś o jakieś przyporządkowania dokonywane w oparciu o kryteria zewnętrzne.

Obywatelom prawdopodobnie myliły się tak zwane obiektywne, obiektywno-subiektywne i subiektywne kryteria przynależności narodościowej. Przypomnę, że można mówić przynajmniej o trzech typach źródeł możliwych informacji na temat własnej przynależności narodo-etnicznej: źródła zawarte w sferze świadomości (autoidentyfikacja, identyfikacja przeprowadzona przez członków grupy własnej oraz identyfikacja dokonana przez innych spoza grupy), w sferze zachowań oraz w sferze cech obiektywnych lub wytworów działalności ludzkiej, przeważnie w postaci różnych dokumentów urzędowych bądź osobistych. Szczególnie mogły się mylić dwa podejścia do określenia swojej przynależności narodowej: własne poczucie (do jakiej narodowości się zali-

czam) oraz klasyfikacje i przyporządkowania oparte o wielość kryteriów zewnętrznych, zobiektywizowanych lub intersubiektywnych, utrzymujących się w społecznej świadomości (do jakiej narodowości jestem zaliczany).

Przykładowo, odwołując się do informacji zawartych w „Kurierze Porannym”¹¹ relacjonujących wizytę w województwie podlaskim przedstawicieli urzędu Rzecznika Praw Obywatelskich, nieprzypadkowo jeden z przedstawicieli mniejszości tatarskiej zgłosił pytanie, czy może wpisać do formularza spissowego „polski Tatar” lub „Polak pochodzenia tatarskiego”. W tym przypadku nie o pytanie mi chodzi – było ono autentyczne i wyrażało zaniepokojenie obywatela, ale o odpowiedź, jakiej udzielił przedstawiciel najwyższego urzędu praw obywatelskich. Mianowicie, „naczelnik wydziału ochrony praw cudzoziemców i mniejszości narodowych RPO zapowiedział, że zbada, czy dopuszczalna jest taka deklaracja narodowości”. Przynajmniej w przypadku części tych obywateli, którzy spotkali się z przedstawicielami urzędu państwowego mogło powstać przekonanie, iż państwo określa ramy, w których można i należy określać swoją tożsamość narodową, że określanie swojej tożsamości narodowej jest w jakimś stopniu reglamentowane.

Ogłoszenie, że w przygotowywanym spisie powszechnym zostanie umieszczone pytanie o narodowość, spowodowało nie tylko obawy, ale także nadzieje na to, że wyniki spisu powszechnego mogą stanowić dobrą okazję do zmanifestowania swojej tożsamości narodowej przez te mniejszości, które dotychczas nie znajdowały uznania w opinii większości polskiej. Wobec tego przed spisem powszechnym rozwinęła się działalność wychowawcza, propagandowa, a czasami wręcz batalia o to, aby pozyskać potencjalny lub rzeczywiste istniejący substrat etniczny do zmanifestowania poczucia swojej odrębności narodowościowej poprzez wpisanie narodowości mniejszościowej w arkuszu spisowym. Mam tu na myśli szczególnie narodowość śląską. Mianowicie 173 153 obywateli w spisie powszechnym zadeklarowało swoją narodowość jako narodowość śląską. Pomijam w tym miejscu bliższe ustosunkowanie się do wielkiej debaty, jaka pojawiła się w kraju po opublikowaniu wyników spisowych, a dotyczącą kwestii, czy Ślązacy stanowią mniejszość narodową, czy też jedynie grupę etniczną nie spełniającą cech mniejszości narodowej. Podzielałam opinię Jana Dziadul, że „ponad 173 tysięcy deklaracji narodowościowych nie można jednak lekceważyć. Przewodniczący Gorzelik i działacze RAŚ (Ruchu Autonomii Śląska) mają prawo do zadowolenia. To oni doprowadzili do uwzględnienia śląskości w spisie, a swoją organizację z powrotem wprowadzili na środek politycznej sceny”¹².

¹¹ „Kurier Poranny” 19 marca 2002, nr 66 (3472).

¹² Jan Dziadul, *Narodziny narodu*, „Polityka” 12 lipca 2003, nr 28 (2409).

3. Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego w zakresie deklaracji narodowości, a skład narodowościowy mieszkańców

Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego zostały już opublikowane w kilku poważnych źródłach, więc nie ma potrzeby cytowania ich w tym opracowaniu¹³. Odwołam się do niektórych z nich jedynie po to, aby spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy jest możliwe, a jeżeli tak, to w jaki sposób, oszacowanie wielkości rozbieżności między uzyskanymi wynikami spisu powszechnego, a rzeczywistymi postawami narodowościowymi mieszkańców. Uczynię to na przykładzie liczebności mniejszości białoruskiej w Polsce. Według spisu powszechnego z 2002 roku liczebność mniejszości białoruskiej w Polsce wynosiła 48 737 osób. „Przegląd Prawosławny” opublikował nieoficjalne wyniki spisu powszechnego w zakresie deklaracji narodowościowej w odniesieniu także do gmin kilku województw, w których odsetki mniejszości narodowych są największe¹⁴.

W całym województwie podlaskim 1135,3 tysięcy mieszkańców (93,9% ogółu) zadeklarowało swoją narodowość jako polską, natomiast 55,2 tysiące osób zadeklarowało swoją przynależność do narodowości traktowanych jako niepolskie, a 18,1 tysięcy osób (1,5%) nie udzieliło odpowiedzi. Wśród deklarowanej przynależności do narodowości niepolskiej 46,4 tysiące określiło swoją narodowość jako białoruską, 5,2 tysiące jako litewską, 1,4 tysiące jako ukraińską, 0,6 tysiąca jako rosyjską oraz 0,4 tysiąca jako romską, co łącznie stanowi jedynie 4,6% ogółu ludności województwa podlaskiego¹⁵. Podkreśla się, że wyniki spisowe zdecydowanie odbiegają od dotychczasowych informacji na temat liczebności mniejszości narodowych w Polsce, w tym i liczebności mniejszości białoruskiej.

Zbadanie rozbieżności jest możliwe przede wszystkim poprzez zestawienie wyników spisowych z innymi ustaleniami liczebności, w tym szczególnie z badaniami przeprowadzanymi na próbach reprezentacyjnych poszczególnych mniejszości narodowych.

Z badań reprezentacyjnych, jakie przeprowadziłem w 1994 roku nad tożsamością mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego wynikało, że: „w województwie białostockim zamieszkuje szacunkowo około 75 tysięcy świadomo-

¹³ Dokładne wyniki: *Raport z Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań; Struktura społeczna ludności* można uzyskać na stronach internetowych GUS, <http://www.stat.gov.pl/stan> z 20 czerwca 2004. Por. także G. Babiński, *Mniejszości narodowe..., Raport z wyników..., i inne*.

¹⁴ „Przegląd Prawosławny”, styczeń 2004, nr 1 (223).

¹⁵ *Raport z wyników..., s. 44–45.*

mych narodowo Białorusinów”¹⁶. Uzyskane wyniki wskazywały, że liczebność mniejszości białoruskiej w Polsce jest zasadniczo mniejsza w stosunku do liczebności szacowanych dotychczas. Jednakże mimo ewidentnych wyników uzyskanych na podstawie badań na próbie reprezentatywnej mieszkańców wschodniej części województwa białostockiego, w większości publikacji na temat mniejszości narodowych w Polsce ich liczebność nadal określano według szacunków, a wyniki badań raczej pomijano.

Kolejne badania reprezentatywne, w których zadano pytanie dotyczące tożsamości narodowej mieszkańców województwa, tym razem podlaskiego, przeprowadziłem w czerwcu 2000 roku¹⁷.

Dane z badań stwarzały podstawę do wyrażenia opinii na temat struktury narodowościowej obecnego województwa podlaskiego. W związku z tym, iż próba badawcza była reprezentatywna dla całego województwa, nie mogła zostać wykorzystana do oszacowania małych zbiorowości, jakimi są w większości mniej liczebne mniejszości narodowe. Wówczas dokonałem szacunku liczebności jedynie największej – białoruskiej mniejszości narodowej. W wyniku zadania otwartego pytania, „jakiego narodu jest Pan (-i) członkiem w swoim najgłębszym przekonaniu”, uzyskano następujące odpowiedzi: Polakiem – 96,02% ogółu odpowiedzi, Białorusinem – 3,37% ogółu odpowiedzi oraz członkiem innych narodów – 0,61%.

W podsumowaniu badań stwierdziłem, że „zdecydowana większość mieszkańców województwa podlaskiego czuje się Polakami. Liczebność mniejszości białoruskiej nadal maleje. Mniejszość białoruska skurczyła się do kilku procent ogółu mieszkańców nowo powstałego województwa podlaskiego. Stwierdzenie, że około 30% ogółu mieszkańców wyznania prawosławnego czuje się Białorusinami oznacza, że w województwie podlaskim zamieszkuje szacunkowo około 50 tysięcy świadomych swojej przynależności narodowej Białorusinów”¹⁸.

Porównując wyniki spisu powszechnego oraz wyniki uzyskane w badaniach na reprezentatywnej próbie mieszkańców województwa podlaskiego można orzec, że rozbieżności są małe lub nawet bardzo małe. Również badania nad mniejszością litewską przeprowadzone przez Cezarego Żołędowskiego

¹⁶ Andrzej Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995, s. 123.

¹⁷ Badania „Białostockiego Ośrodka Badań i Inicjatyw Społecznych” z czerwca 2000 r.

¹⁸ Andrzej Sadowski, *Struktura religijno-etniczna mieszkańców województwa podlaskiego*, [w:] *Mniejszości narodowe i etniczne a media elektroniczne. Białoruś, Estonia, Litwa, Łotwa, Polska, Ukraina*, Andrzej Sadowski, Tadeusz Skoczek [red.], Białystok 2001, s. 134–135.

pozwołyły na uzyskanie wyników porównywalnych z uzyskanymi w spisie powszechnym¹⁹.

Zacytowałem wybrane wyniki badań, aby podkreślić, iż nieprawdą jest, że wyniki spisowe były ogromnym zaskoczeniem, przynajmniej - dla socjologów w Polsce. Problemem była raczej niechęć do uwzględniania ich wyników badań w praktyce przez osoby zainteresowane mniejszościami narodowymi lub brak znajomości tych wyników.

Moim zdaniem, problem nie polega na tym, że mniejszości masowo, z powodu obaw lub innych przyczyn, nie uzewnętrzniły swojej autoidentyfikacji narodowościowej. Problem polega na tym, że w szacunkach nie uwzględniamy dokonujących się przeobrażeń, narastającego zróżnicowania wśród mniejszości narodowych w kierunku dalszej asymilacji, w kierunku ideologicznej tożsamości narodowej, w kierunku tworzenia się tożsamości wielokulturowej²⁰ oraz nowego kontekstu europejskiego, który już kształtuje nowe postawy narodowe, w tym także wśród przedstawicieli mniejszości narodowych w Polsce. Przykładowo, od początku lat 80. w województwie podlaskim (byłym białostockim) mamy do czynienia z procesami tworzenia się kategorii „nowych Białorusinów” wyróżniających się szczególnie tym, że dążą do rozwijania kultury białoruskiej oraz do tworzenia wspólnoty opartej na ideologii narodowo białoruskiej. Wśród ogółu mniejszości, która nadal ulega procesom asymilacyjnym i która w spisie powszechnym w znacznym zakresie wybrała narodowość polską, pojawiła się więc nowa kategoria ideologicznych Białorusinów, przygotowanych ideologicznie i organizacyjnie do podjęcia niejako od nowa zabiegów o umacnianie statusu Białorusinów jako mniejszości narodowej w Polsce oraz o pozyskanie dla mniejszości białoruskiej zasymilowanej części białoruskiego substratu etnicznego.

Mało zbadane są skutki dokonujących się procesów instytucjonalizacji mniejszości narodowych dla tożsamości jednostkowych. Hipotetycznie nastąpiło niejako zwrotne oddziaływanie instytucji na tożsamość mieszkańców, ale raczej nie w postaci utrwalenia ich zróżnicowanych tożsamości. Powstanie instytucji utrwalających zróżnicowanie kulturowe mieszkańców spowodowało przeniesienie tożsamości własnych, indywidualnych, na tożsamość instytucji, zaś wielość tożsamości instytucji stało się podstawą do tworzenia wizerunku mniejszości narodowej popieranej, ale nie będącej przedmiotem autoidentyfikacji narodowej. Przykładowo, identyfikacji narodowo polskiej towarzyszy

¹⁹ Cezary Żołędowski, *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie*, Warszawa 2003, s.134–135.

²⁰ Por. K. Warmińska, *Tożsamość wielokulturowa...*, Barbara Frysztacka, *Tożsamość wielokulturowa jako wartość potencjalna*, [w:] *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej*, K. Krzysztofek, A. Sadowski [red.], Białystok 2004, s. 331–346.

autentyczne przywiązanie do instytucjonalnie występującej kultury białoruskiej lub do kultury prawosławnej. Następują wyraźne rozbieżności między mniejszościową walencją kulturową oraz autoidentyfikacją większościową.

Wzory i wartości kulturowe mniejszości narodowych i etnicznych są nadal bardzo bliskie, ale w wielu wypadkach, (moim zdaniem jest to proces narastający), już nie stanowią podstawy do autoidentyfikacji, szczególnie narodowościowej, ale także wiejskiej. Zdecydowanie w mniejszym zakresie dotyczy to identyfikacji religijnych. Istnienie instytucji potwierdzających zróżnicowanie kulturowe mieszkańców staje się w coraz większym stopniu wystarczającym kryterium potwierdzającym występowanie zróżnicowania kulturowego społeczeństwa, ale jednocześnie uwalnia poszczególnych mieszkańców od definiowania indywidualnych przynależności kulturowych. Następuje masowy *exodus* od tych rodzajów tożsamości, które stwarzają jakieś poczucie zagrożenia, między innymi w postaci stygmatu gorszości, niższości, obcości, peryferyjności, na rzecz tożsamości typowych w środowisku, takich jak: bycie Polakiem, mieszkańcem miasta, miasta mającego duże możliwości rozwoju, członkiem dominującej wspólnoty wyznaniowej (katolikiem). Obok indywidualnych ucieczek od tych rodzajów tożsamości, które odbierane są jako zagrożenie, utrzymuje się wspieranie struktur je legitymizujących, a takimi są instytucje wpływające na wizerunek mniejszości narodowej jako całości.

Bardzo złożona jest odpowiedź na pytanie o dalsze losy mniejszości narodowych w warunkach otwartych granic, swobodnego przepływu ludzi, towarów, idei, szczególnej troski o równość i prawa mniejszości narodowych w Unii Europejskiej. Czy mniejszości nadal pozostaną mniejszościami, kiedy ulegną procesom integracji z macierzą, kiedy zminimalizowane zostaną stosunki dominacji i podporządkowania, które zrodziły i podtrzymywały status mniejszości? Czy mniejszości narodowe utrzymają się, gdy zmaterializuje się prawo wyboru swojej narodowości? W każdym razie losy mniejszości narodowych w Unii Europejskiej oraz ich status w zintegrowanej Europie to problematyka do kolejnych i bardzo potrzebnych debat oraz badań socjologicznych.

BIBLIOGRAFIA PRAC

PROFESORA WŁODZIMIERZA PAWLUCZUKA

ZA LATA 1967–2004

ZESTAWIONA PRZEZ HENRYKA HOFFMANNA
I MACIEJA KRZYWOSZA

(WYBÓR)

KSIĄŻKI

1972

1. *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 238 ss.

Recenzje i omówienia: E. Ciupak, *Antropologia sekt religijnych*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 10; E. Ciupak, *Światopogląd sekt religijnych*, „Argumenty” 1972, nr 48; F. Mleczko, *Człowiek – świat – polityka w książce Włodzimierza Pawluczuka*, „Gazeta Białostocka” 1972, nr 327; M. Wieruszewska, *Drogi zakotwiczenia*, „Tygodnik Kulturalny” 1972, nr 47; J. Sujecka, *Antropologiczne aspekty przemian świadomości*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 4; S. Janovič [S. Janowicz], *Adzinka i tradycja*, „Niva” 1972, nr 51; W. Giełżyński, *Czy Białostockie leży w Europie*, „Polityka” 1973, nr 7; E. Nowicka, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1973, nr 2; E. Nowicka, *Sekty, ortodoksja i nowy świat*, „Kontrasty” 1973, nr 2; A. Mencwel, *Model Pawluczuka*, „Miesięcznik Literacki” 1973, nr 10; Z. Lewicka-Pezowicz, *Przemijanie i śmierć – kłopot swoiście ludzki*, „Literatura” 1973, nr 15; J. Kurowicki, *Niebo swoich i piekło obcych*, „Odra” 1973, nr 12; Tom, *Panoczku, ja tutejszy*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 32; R. Tomicki, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, „Etnografia Polska” 1974, t. XVIII, z. 1; J. Wojnar-Sujecka, „Dialectics and Humanism” 1974, nr 3.

1974

2. *Wierszalin. Reportaż o końcu świata*, Kraków 1974, Wydawnictwo Literackie, 144 ss. (także przedruk w 1983 roku dokonany przez Pracownię Krajoznawczą Oddziału Uniwersyteckiego PTTK w Warszawie).

Recenzje i omówienia: J. Górski, *Nic na tym przejściu nie jest osobne...*, „Argumenty” 1974, nr 11; K. Woźniakowski, *Smutna saga wierszalińska*, „Życie Lite-

rackie” 1974, nr 48; W. Gielżyński, *W malej i wielkiej skali*, „Polityka” 1974, nr 51/52; J. Pankiewicz, *Świat poruszony*, „Kontrasty” 1975, nr 1; Z. Zieliński, *Centralny plac świata*, „Nowe Książki” 1975, nr 2, Bibliofil, *Świat i kraj*, „Magazyn Rodzinny” 1975, nr 3; Z. Domański, *Opowieści o nawiedzonych i naprawiaczach świata*, „Miesięcznik Literacki” 1975, nr 9; A. Tatarkiewicz, *Walczka przeciw światu*, „Regiony” 1975, nr 1; H. Zaworska, *Świat zbawiony?*, „Twórczość” 1975, nr 11; K. Czabański, *Reportaże o naiwnych prorokach*, „Argumenty” 1975, nr 7, P. Czartolomny, *Co znaczy Wierszalin?*, „Nurt” 1975, nr 3; E. Redliński, *Kto się boi proroka Ilii?*, „Tygodnik Kulturalny” 1975, nr 8; K. Goldbergowa, *Dokument o odchodzącym świecie*, „Kultura” 1975, nr 2; H. Jaworowska, *Wierszalin*, „Nowa Wieś” 1975, nr 12; L. Ormowski, *Pod urokiem historii*, „Gazeta Białostocka” 1975, nr 33; K. Nowicki, *Okolice Konopielki*, „Fakty” 1975, nr 6; J. Kurowicki, *Koniec świata oplakano*, „Poezja” 1975 nr 6; W. Ligęza, *Eschatologia i prorocy*, „Odra” 1975, nr 7/8.

1978

3. *Żywiol i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978, Państwowy Instytut Wydawniczy, 245 ss.

Recenzje i omówienia: R. Sulima, *Jednostka i świat*, „Regiony” 1979, nr 3; D. Leszczyński, *Kultura – interpretacja i badanie*, „Odra” 1979, nr 9; M. Szpakowska, *Tworzyć, żeby żyć*, „Twórczość” 1979, nr 8; M. Bajerowicz, *Jednostka i kultura*, „Miesięcznik Literacki” 1979, nr 7; J. Syski, *Żywiol Włodzimierza Pawluczuka*, „Kontrasty” 1979, nr 6; W. Adamski, *Pawluczuka „Żywiol i forma”*, „Literatura” 1979, nr 7; B. Gębski, *Żywiol i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, „Przegląd zachodnio-pomorski” 1979, z. 4; K. Podemski, *Żywiol i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 3; E. Ożminkowska, *Żywiol i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, „Etnografia Polska” 1980, t. XXIV, z 1; I. Bukraba, *Tylko żywiol. Na marginesach książki W. Pawluczuka „Żywiol i forma”*, „Teksty” 1980, nr 1; T. Zaniewska, *Przyszłość musi być twórcza*, „Studia Estetyczne” 1980, t. XVII; K. Wójcicki, *Etnograf i filozofia*, „Więź” 1980 nr 4; P[osner] Z[ieliński] A[leksander], *Żywiol i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, „Ethnologia Polona” 1981, vol. 7; P. Zaborny, *Kultura ludowa a kultura wsi (na marginesie książki W. Pawluczuka)*, „Wieś Współczesna” 1984, nr 3.

4. *Naprawianie świata*, Warszawa 1978, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 142 ss.

Recenzje i omówienia: J. Sochoń, *Naprawianie Pawluczuka*, „Białostocki Informator Kulturalny” 1978, nr 7; J. Kurowicki, *Stacja Białystok*, „Kontrasty” 1978, nr 10; M. Radgowski, *Człowiek musi coś gryźć*, „Polityka” 1978, nr 34; Kallimach, *Wołanie na puszczy*, „Literatura” 1978, nr 46; A. Baranowska, *Naprawianie świata*, „Kultura” 1978, nr 38; A. Andruskiewicz, *Gdzie jest biuro*

filozofów, „Kierunki” 1978, nr 24; K. Oracz, *Naprawianie świata*, „Gazeta Współczesna” 1978, nr 195; P. Czartołomny, *Niebezpieczeństwa naprawiania świata*, „Nurt” 1979, nr 1; J. Doliński, *Naprawianie świata*, „Życie Literackie” 1979, nr 10; R. Sulima, *Nasza terażniejszość*, „Tygodnik Kulturalny” 1979, nr 6.

1980

5. *Zdarzenia*, Olsztyn 1980, Pojezierze, 218 ss.

1990

6. *Wiara a życie codzienne*, Kraków 1990, Wydawnictwo Miniatura, 96 ss.

Recenzje i omówienia: Z. Słowik, *Religia, wiara, ludzka codzienność*, „Res Humana” 1992, nr 1.

1991

7. *Sposób bycia jako rodzaj wiary*, Kraków 1991, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 122 ss.

Recenzje i omówienia: M. Szpakowska, *Filozofować czy myć zęby?*, „Gazeta Wyborcza” 1991, nr 215.

1994

8. *Potoczność i transcendencja. Intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994, Zakład Wydawniczy „Nomos”, 279 ss.

Recenzje i omówienia: Z. Pezowicz, *Możliwość powrotu do metafizyki czyli „Potoczność i transcendencja”*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1995, nr 10; H. Hoffmann, *„Morfologia codzienności” Włodzimierza Pawluczuka*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 1; W. Jajdelski, *O fenomenie życia codziennego*, „Literatura Ludowa” 1997, nr 3.

1998

9. *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998, Zakład Wydawniczy „Nomos”, 263 ss.

Recenzje i omówienia: J. Oniszczyk, *Rozpaczliwe ukraińskie pytanie*, „Kurier Poranny” 1998, nr 108; [Dyskusja nad książką z udziałem W. Pawluczuka] *Zrozumieć Ukrainę*, „Przegląd Prawosławny” 1998, nr 9; T. Poźniak, *Ukraina między polityką a mistyką*, „Literatura Ludowa” 1998, nr 4/5; J. Kudyło, *Ukraina. Polityka i mistyka*, „Proglas” 1998, nr 9; P. Gursztyn, *Ból postzimnowojennego świata*, „Nowe Państwo” 1998, nr 26; *Państwo sezonowe*, „Myśl Polska” 1998, 6 września; J. Baran, *Dokąd zmierzasz Ukraino?*, „Dziennik Polski” 1998, 11 września; M. Warzonek, *„Drugi oddech” Ukrainy*, „Znak” 1999, nr 7; M. Melnyk, *Pawluczuk. Ukraina. Polityka i mistyka*, „Przegląd Wschodni” 1999, z. 3; M. Melnyk, *Zrozumieć Ukrainę*, „Dziś” 2000, nr 6; Z. Nasiadko, *Misty-*

ka, magia, chałtura i „naukowe” brednie, „Czasopis” 2000, nr 2; W. Żelazny, *New Age kontra Eurazja*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2001, z. 18.

1999

10. *Wierszalin. Reportaż o końcu świata. Trzydzieści lat później*, Białystok 1999, [Kartki], 132 ss.

Recenzje i omówienia: M. Żmijewska, *Wierszalin 30 lat później*, „Gazeta Wyborcza – Gazeta w Białymstoku” 1999, nr 265; T. Kornaś, *O raj mojej pięknej, świetły jak edien*, „Didaskalia” 2000 nr 36; D. Sidorski, *Wierszalin żyje?*, „Nowe Kontrasty” 2000, nr 7; R. Romaniuk, *Tacy, którym było mało*, „Nowe Książki” 2000, nr 4; J. Tokarska-Bakir, *Anty-Pawluczuk*, „Krasnogruda” 2000, nr 12; K. M., *Powrót Ilii*, „Rzeczpospolita” dod. „Rzecz o książkach” 2 lutego 2000; T. Rokosz, *Wierszalin – reportaż o końcu świata i początku*, „Akcent” 2001, nr 1/2.

2004

11. *Judasz*, Warszawa, 2004, Wydawnictwo W.A.B, 291 ss.

Recenzje i omówienia: M. Cuber, *Absurdalny wybór*, „Nowe Książki” 2004, nr 6; K. Malinowski, *Wielkie błędzenie*, „Lampa” 2004, nr 2; J. Kamiński, *Kandyd w krainie proroków*, „Kartki” 2004, nr 32; D. Kielczewski, *Opowieść o rozczarowaniu i ukojeniu*, „Kartki” 2004, nr 32; K. Masłoń, *Jak Saszka z Bogiem rozmawiał*, „Rzeczpospolita” 2004, nr 58; M. Żmijewska, *Judasz z Wierszalina*, „Gazeta Wyborcza – Gazeta w Białymstoku” 2004, nr 70; C. Polak, *Koniec mitu*, „Gazeta Wyborcza” 2004, nr 76; J. Gizella, *Homo homini homo est*, „Czas Kultury” 2004, nr 4; D. Nawacki, *Z dna słoiczka*, „TIN. Tygodnik Internetowy”, <http://www.tin.pl/article.php/1375> stan z 10 listopada 2004; Ł. Tabin, *O Judaszu*, „Pro Arte. Serwis Kulturalno-Literacki”, <http://www.proarte.net.pl/?action=dynamic&dzial=43&id=278> stan z 10 listopada 2004; J. Z. Prudnicki, *Misterium męki chłopskiej*, „Trybuna” 2004, nr 91, dod. „Aneks” nr 303; W. Rusinek, *I ty możesz zostać Judaszem*, „Odra” 2004, nr 7/8; A. J. Szczęsny, *Podróże Saszki*, „Gazeta Współczesna” 2004, nr 133; S. Opryszek, *Uniwersalna przypowieść o dojrzewaniu do mądrości*, „POLITYKAOnet.pl”, <http://www.czytelnia.onet.pl/1,8,8,5363792,16103743,924030,0,forum.html> stan z 10 listopada 2004.

ARTYKUŁY

1967

1. *Procesy dezintegracji w prawosławnych społecznościach wiejskich*, „*Wiś Współczesna*”, nr 3, s. 135–141.

1968

2. *Białorusini jako grupa etniczna*, „*Studia Socjologiczne*”, nr 2, s. 35–50.

Recenzje i omówienia: (kn), *Białorusini jako grupa etniczna*, „*Gazeta Białostocka*” nr 303; E. Nowicka, *Włodzimierz Pawluczuk* [...], „*Rocznik Białostocki*” 1970, t. X.

3. *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu tradycyjnej społeczności terytorialnej*, „*Studia Socjologiczne*”, nr 3/4, s. 243–266.
4. *Sekta grzybowiska – doktryna i ideologia*, „*Rocznik Białostocki*”, t. IX, s. 315–333.
5. [Współautor] Z. Ciesielski, *Dwugłós o sztuce ludowej Białostocczyzny*, „*Kontrasty*”, nr 1, s. 8–11.

1969

6. *Kościół i sekty – próba typologii organizacji i grup wyznaniowych*, „*Studia Socjologiczne*”, nr 1, s. 225–246.
7. *Oblicza prawosławia*, „*Argumenty*”, nr 24, s. 1, 5; nr 25, s. 11.
8. *Chłyci w Polsce*, „*Fakty i Myśli*”, nr 14, s. 2.

1970

9. *Rozwój sekt religijnych w prawosławnych społecznościach Białostocczyzny*, „*Euhemer. Przegląd Religioznawczy*”, nr 1, s. 49–58.
10. [Współautor] E. Redliński, *Pustelnik w śródmieściu*, „*Kultura*”, nr 22, s. 5.

1971

11. *Psychoza w parafii*, „*Euhemer. Przegląd Religioznawczy*”, nr 1, s. 95–99.
12. *Duch puszczy*, „*Tygodnik Kulturalny*”, nr 34, s. 8.
13. *Śmierć jako wartość życia*, „*Argumenty*”, nr 44, s. 1, 12–13.

1973

14. *Filozofia słów a filozofia gestów*, „*Argumenty*”, nr 29, s. 4–5.
15. *Rzeczy jako wartości*, „*Argumenty*”, nr 34, s. 3, 11.
16. *Świat dóbr moralnych*, „*Argumenty*”, nr 36, s. 3, 12, 14.
17. *Srebrne trąby archaniołów*, „*Kontrasty*”, nr 10, s. 26–27.

1974

18. *Reportaż o końcu świata*, „Odra”, nr 1, s. 10–29.
19. *Autobiografia Daniluka*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 1, s. 73–78.
20. *Twórczość i przeżycie czasu*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 3, s. 131–142.
21. *Czas i przeżycie religijne*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 9, s. 36–44 (przedruk [w:] *Socjologiczne aspekty religii. (Wybór tekstów)*, H. Jadam [red.], Rzeszów 1978; wyd. 2, 1980, s. 262–270).
22. *Świadomość przemijania a obiektywna struktura świata*, „Miesięcznik Literacki”, nr 11, s. 101–107.
23. *Uwagi o prognozowaniu kultury*, „Miesięcznik Literacki”, nr 12, s. 94–100.
24. *Kultura ludowa a perspektywy kultury regionu*, [w:] *Materiały sympozjum twórców ludowych*, Białystok 1974, s. 138–146.
25. *Problemy kultury Białostoczczyzny*, [w:] *Dorobek społeczno-gospodarczy województwa białostockiego*, [red.] R. Horodyński, Białystok 1974, s. 87–92.
26. *Twórców sprzężenia (zwrotne)*, „Kontrasty”, nr 6, s. 19–20.
27. *Tryptyk mistyczny*, „Kontrasty”, nr 8, s. 13–17.
28. *Świątki i komputery*, „Kontrasty”, nr 9, s. 11–13.
29. *Epoka za epoką. Wizyty starszych państwa*, „Kontrasty”, nr 10, s. 3–4.
30. *Czy kopiować innych?*, „Tygodnik Kulturalny”, nr 8, s. 5–8.
31. [Współautor] E. Redliński, *Obraz w locie ustrzelony*, „Tygodnik Kulturalny”, nr 16, s. 12.

1975

32. *Perspektywy kultury ludowej*, „Regiony”, nr 2, s. 25–58 (także [w:] *Teoria kultury. Folklor a kultura*, M. Waliński [opr.], Katowice 1978, s. 284–318).
33. *O skutecznym uprawianiu historii. Naprawienie świata*, „Kontrasty”, nr 11, s. 54.
34. *Stan badań nad rozwojem kultury, oświaty i wychowania w regionie białostockim*, „Region Białostocki” 1975, t. III, s. 5–25.

1976

35. *Uwagi o prognozowaniu kultury*, „Miesięcznik Literacki”, nr 12, s. 94–100.
36. *Twórczość i przeżycie czasu*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 3, s. 131–143.
37. *Radę księdza Podbielskiego, inżyniera-elektryka*, „Literatura Ludowa”, nr 3, s. 44–52.
38. *Białystok 7.45. Naprawianie świata*, „Kontrasty”, nr 4, s. 51–52.
39. *Starowiernicy. Naprawianie świata*, „Kontrasty”, nr 5, s. 53.
40. *Folklor czyli życie*, „Kontrasty”, nr 10, s. 52–53.
41. [Współautorzy] D. Czerwieńska, T. Leszczyńska, *Gmina jako centrum kultury. Sprawozdanie z badań w gminie Lipsk i Wizna*, OBN Białystok 1976.

1977

42. *Idea narodu i idea ojczyzny we współczesnej świadomości społecznej*, „Nauka i Praktyka”, nr 2, s. 5–16.

43. *Teatr jako świadomość formy*, „Teatr”, nr 9, s. 4–5 (także pt. *Teatr jako forma*, „Warsztat. Studencki Miesięcznik Teoretyczno-Polityczny” 1985, nr 4, s. 75–84)

1978

44. *Sposób bycia jako empiryczna kategoria antropologii społeczeństwa złożonego*, „Nauka i Praktyka”, nr 1, s. 5–32.
 45. [Współautor] K. Krzyżagórski, *Białystok. Geografia kultury*, „Kontrasty”, nr 8, s. 33–42.

1979

46. *Scenariusze codzienności*, „Regiony”, nr 4, s. 113–137.
 47. *Wizja jakości życia młodzieży wiejskiej*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej. Nauki Społeczno-Polityczne”, nr 1, s. 115–131 (także [w:] *Kultura jako element stylu życia mieszkańców*, W. Misiak [red.], Wrocław 1985, s. 317–327).
 48. *Sytuacja społeczno-zawodowa i aspiracje młodzieży wiejskiej*, [w:] *Regionalne aspekty rozwoju wsi i rolnictwa w Polsce. Studium na przykładzie województwa białostockiego*, W. Dzun i M. Hapunik [red.], Warszawa 1979.
 49. [Wywiad] *Istotne i banalne*, (rozmowę przeprowadził D. Sidorski), „Gazeta Współczesna”, nr 72, s. 6.

1980

50. *Expedition as Way of Life*, „Theater Yearbook”, s. 41–54.
 51. *Ludowość wobec kryzysu cywilizacji*, „Regiony”, nr 5, s. 24–33.
 52. *Wyprawa. Opisanie poczynań Gardzienic*, „Dialog”, nr 6, s. 101–120.
 53. [Udział w dyskusji] *Wieś w tradycji i współczesności literackiej*, J. M. Gisges [red.], Warszawa 1980, s. 44–57.
 54. *Praktyka a poznanie natury*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 5, s. 36–59.
 55. *Dramaty życia*, „Dialog”, nr 9, s. 103–112.
 56. *Scenariusze codzienności*, „Regiony”, nr 4, s. 113–137.
 57. [Wypowiedź w sondzie] *Czy idzie ku lepszemu?*, „Tygodnik Demokratyczny”, nr 47, s. 4–5.
 58. *Pory roku. Noc w pełni księżyca. Śpiewanie. Żarówka*, „Kontrasty”, nr 3, s. 52–54; nr 6, s. 54; nr 8, s. 39–40.

1981

59. [Udział w dyskusji] *Krajobraz po sierpniu*, „Meritum”, nr 1, s. 4–121.
 60. *Ludzki sens działań twórczych*, [w:] *Technika – humanistyka – twórczość*, M. Szamański [red.], Białystok 1981, s. 46–54.
 61. *Folklor a świadomość formy*, [w:] *Literatura popularna, folklor, język*, t. 2, Katowice 1981, s. 70–83.

1982

62. *Dwie tradycje – dwie propozycje*, „Inspiracje”, nr 4, s. 2–4.

1983

63. *Ludowość a współczesność*, „Zdanie”, nr 10, s. 20–24.
64. *Wokół aspiracji młodzieży wiejskiej*, „Wiś Współczesna”, nr 3, s. 51–58.

1984

65. *Podmiot ludzki wobec antynomii kultury i cywilizacji*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 11, s. 44–59.
66. *Gardzienice wędrują do Laponii*, „Dialog”, nr 8, s. 97–104.

1985

67. *Świat w kulturach tradycyjnych*, „Literatura Ludowa”, nr 3/4, s. 3–12.

1986

68. *Drogi i bezdroża socjologii*, „Zdanie”, nr 12, s. 7–14.
69. *Ja i Inni*, „Regiony”, nr 1/4, s. 93–110.
70. *Zgryzota jako forma sztuki*, „Akcent”, nr 4, s. 132–142.

1987

71. *Czas w różnych systemach aktywności ludzkiej*, [w:] *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*, Z. Cackowski [red.], Warszawa 1987, s. 29–42.
72. *Religijność a sposób bycia. Wybrane problemy kultury katolickiej i polityki kulturalnej Kościoła*, „Zeszyty Instytutu Kultury”, s. 60–70.
73. *Doświadczenie mistyczne w interpretacji fenomenologicznej*, „Studia Religioznawcze”, z. 20, s. 149–156.
74. [Cykl 6 esejów] *Pójście za Graalem*, „Kontrasty”, nr 2–7.

1988

75. [Wywiad] *Ogląd z pozycji Marsjan*, „Mandragora”, nr 1, s. 4–30.
76. *Religijność jako sposób życia*, „Studia Religioznawcze”, z. 22, s. 17–27.
77. *Obraz świata w kulturze ludowej*, [w:] *Z problemów kultury ludowej*, Katowice 1988, s. 138–152.
78. *Religijność a sposób bycia*, [w:] *Wybrane problemy kultury katolickiej i polityki kulturalnej Kościoła*, W. Leszczyński [red.], Warszawa 1988, s. 60–69.
79. *Teoretyczne problemy obrzędów świeckich*, [w:] *Dialektyka świecczenia kultury*, Z. Cackowski [red.], Warszawa 1988, s. 137–150.

1989

80. *Świat jako element intersubiektywności*, „Studia Filozoficzne”, nr 1, s. 31–41.

81. „*Obrzędowość świecka*” na tle powszechnego procesu sekularyzacji, „*Studia Religiosa*”, z. 21, s. 39–47.
82. *Problems of Teaching the Knowledge of Religions at High Schools*, „*Studia Philosophica at Sociologica. Auctoritate Universitatis Pecs Publicata*”, nr 6, s. 63–76.
83. *Socjologia religii*, [w:] *Religioznawstwo. Podręcznik dla nauczyciela*, H. Grzymała-Moszczyńska, J. Majchrowski [red.], Warszawa 1989, s. 32–49.
84. *Wiara a życie codzienne*, „*Pismo Literacko-Artystyczne*”, nr 6, s. 162–166.

1990

85. *The Problem of Faith in the Sociology of Religion*, [w:] *Studies on Religion in the Context of Social Sciences*, W. Tyloch [ed.], Warszawa 1990, s. 126–133.
86. *Religia a życie codzienne – tendencje światowe i polskie perspektywy*, [w:] *Religia a życie codzienne*, cz. I, H. Grzymała-Moszczyńska [red.], Kraków 1990, s. 3–12.

1991

87. *Wiara a życie codzienne*, [w:] *Religia a życie codzienne*, cz. II, I. Borowik [red.], Kraków 1991, s. 23–29.
88. [Udział w dyskusji] *Teatr zarażony etnologią*, „*Polska Sztuka Ludowa*”, nr 3/4, s. 3–12.
89. *Idea Boga we współczesnej świadomości Polaków*, [w:] *Religia w dobie przełomu w Polsce*, L. Adamczuk [red.], Warszawa 1991, s. 30–35.
90. *Chata wiejska – przestrzeń lampy i żarówki*, „*Roczniki Socjologii Wsi*”, t. 24, s. 77–80.

1992

91. *Kościół i religia w społeczeństwie postkomunistycznym*, „*Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*”, nr 1, s. 129–133.
92. *Wschód jako obszar zła. Przyczynek do fenomenologii polskiej intersubiektywności* [w:] *Bóg, szatan, grzech. Studia socjologiczne. Tom. 2: Dzieje grzechu. Obszary grzechu*, J. Kurczewski i W. Pawlik [red.], Kraków 1992, s. 148–160.

1993

93. *Zapowiedź wielkiej herezji*, „*Polityka*”, nr 7, s. 20.
94. [Wstęp do wydania polskiego] *Struktura szamańskiego świata*, [w:] E. Nowik, *Szamanizm syberyjski*, Kraków 1993, s. 7–8.
95. *Religia a ideologia dzisiejszego świata*, [w:] *Religie i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, I. Borowik, A. Szyjewski [red.], Kraków 1993, s. 19–25 (także w „*Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*”, nr 3/4, s. 147–153).
96. [Prowadzenie i udział w dyskusji panelowej] *Religia a polityka. Problemy środkowo-wschodniej Europy po upadku komunizmu*, [w:] *Religie i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, I. Borowik, A. Szyjewski [red.], Kra-

ków 1993, s. 237–270 (także w „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 3/4, s. 180–213).

1994

97. [Wstęp do wydania polskiego] *Fizyka a mistyka*, [w:] F. Capra, *Tao fizyki*, Kraków 1994, s. 7–15.
98. *Śladami opryszka Dowbusza*, „Odra”, nr 6, s. 34–42.
99. *Rzymska i bizantyjska tradycja na ziemiach polskich i jej wpływ na codzienność i historię*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 7/8, s. 101–110.
100. *Wschodem rządzi baba. Szkic o obyczaju społecznym*, „Wiadomości Kulturalne”, nr 23, s. 10–11.
101. [Współautor] I. Borowik, *Treści mistyczne wiejskiej codzienności w twórczości Vincenza*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, P. Nowaczyński [red.], Lublin – Rzym, s. 89–101.

1995

102. *Komunizm po komunizmie*, „Odra”, nr 4, s. 38–45.
103. *Zwrot ku pogaństwu*, „Zdanie”, nr 1, s. 12–14.
104. *W Arkadii rządzi Sasza*, „Sycyna”, nr 17, s. 1–5.
105. [Wywiad] *Zmierzch utopii*, (rozmowę przeprowadził J. Baran) „Sycyna”, nr 21, s. 3–4.
106. *Obraz końca cywilizacji w myśli europejskiej*, „Studia Religioznawcze”, z. 28, s. 153–163.
107. *Religia wobec perspektyw końca cywilizacji*, [w:] *Powroty i kontynuacje. Zygmuntowi Baumanowi w darze*, E. Tarnowska [red.], Warszawa 1995, s. 162–176.
108. *New Age i nowe ruchy religijne w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 11, s. 29–54.
109. *New Age jako uniwersalizacja millenaryzmu*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, s. 147–157, (także [w:] *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci. Materiały XXIII Ogólnopolskiego Seminarium Estetycznego New Age*, M. Gołaszewska [red.], Kraków – Mogilany 1995, s. 49–63; także [w:] *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*, Z. Stachowski [red.], Warszawa 1995, s. 163–177).
110. *Ortodoksja i gnoza w religijności współczesnej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 9, s. 42–47, (także w wersji anglojęzycznej, *Orthodoxy and Gnosis in Contemporary Religiosity*, [w:] *The Future of Religion. East and West*, I. Borowik, P. Jabłoński [eds.], Kraków 1995, s. 41–47).
111. *Polityczno-etniczna problematyka współczesnej Ukrainy*, [w:] *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, A. Sadowski [red.], Białystok 1995, s. 245–254.
112. *Ludowa „ontologia” i „technologia”*, [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, A. Mencwel, [red.], Warszawa 1995, s. 367–373.

113. *Żyje się raz*, „Gazeta Krakowska”, nr 141.
 114. *W siódmym niebie*, [w:] *Proza, proza, proza... (opowiadania, fragmenty, eseje, notatki)*, W. Kajtoch [red.], Kraków 1995.

1996

115. *Kościół prawosławny na postkomunistycznej Ukrainie*, „Studia Religiołoga”, nr 29, s. 135–148.
 116. *Ruskie drogi*, „Polityka”, nr 48, s. 68, 70–72.
 117. *Ukraina odsłania twarz*, „Zdanie”, nr 1, s. 20–24.
 118. *Świat bez metafizyki*, „Zdanie”, nr 2, s. 15–18.
 119. *Millenaryzm, czyli wiara dni ostatnich*, „Zdanie”, nr 3, s. 32–35.
 120. *Polityka i mistyka na Ukrainie*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 16, s. 129–139.

1997

121. *Eurazja*, „Zdanie”, nr 3/4, s. 13–16 (także w „Nowe Kontrasty” 2000, nr 5, s. 23–26).
 122. *Romantycy i nacjonaliści*, „Odra”, nr 6, s. 16–23.
 123. *Ukraina i Białoruś*, „Myśl Obronna Polski Południowej. Kwartalnik Teoretyczno-Historyczny”, nr 11/12, s. 5–11.
 124. *Bóg i nadprzyrodzone w świadomości potocznej*, [w:] *Człowiek i wartości. Księga pamiątkowa poświęcona 35-leciu pracy naukowej i 40-leciu nauzczyelskiej Jana Szmyda*, Kraków 1997, s. 156–163.

1998

125. *Kształtowanie się rubieży polsko-ruskiej*, „Literatura Ludowa”, nr 4/5, s. 33–40.
 126. *Gnoza narodowa na Ukrainie*, [w:] *Gnoza polityczna*, J. Skoczyński [red.], Kraków 1998, s. 103–119.
 127. *Powrót sacrum?*, [w:] *Człowiek – dzieło – sacrum*, S. Gajda i H. J. Sobeczko [red.], Opole 1998, s. 77–83.
 128. *Bośnia jako pogranicze łacińsko-bizantyjskie*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. VII, s. 51–60.
 129. [Fragment tekstu *Naród i polskość u Mickiewicza* wygłoszonego na seminarium kulturoznawczym w Supraślu we wrześniu 1998] *Duch Mickiewicza*, „Kartki” nr 18, s. 11.
 130. [Wykład inauguracyjny na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu w Białymstoku] *Nadprzyrodzone*, „Kartki”, nr 18, s. 41–43.
 131. [Wywiad] *Ukraina, polityka, mistyka*, (rozmowę przeprowadzili K. Rosiński, J. Oniszczyk) „Kartki” nr 18, s. 44–50.
 132. [Cykl 12 fragmentów książki *Ukraina. Polityka i mistyka*] *Ukraina. Polityka i mistyka*, „Nowe Kontrasty” nr 6–11 i w roku 1999 nr 1–4, 7–8.
 133. *Czy kult Mickiewicza jest anachronizmem*, „Nowe Kontrasty” nr 12, s. 22–25.

1999

134. [Fragment książki *Wierszalin. Reportaż o końcu świata. Trzydzieści lat później*] *Wierszalin – trzydzieści lat później*, „Kartki” nr 19, s. 41–49.
135. *Białystok jako pogranicze*, [w:] *Białystok. Oblicza miasta*, A. Dobroński [red.], Białystok 1999, s. 77–78.
136. *Pogranicze narodowe czy pogranicze cywilizacyjne?*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. VIII, s. 23–31.
137. *Kozacy i mafiozi*, „Dialog”, nr 7, s. 100–109.
138. *Sacrum w perspektywie przemian współczesnego świata*, [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, K. Mech [red.], Kraków 1999, s. 40–55.
139. *Prawosławie jako typ kultury*, [w:] *Prawosławie jako typ kultury*, J. Zieniuk [red.], Białystok 1999, s. 41–48.
140. *Socjologia religii wobec nowych wyzwań*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, s. 157–160.
141. [Wypowiedź] *Grotowski – i co jest do zrobienia*, „Dialog”, nr 6, s. 98–114.
142. [Wywiad] *Nie ma już prawdziwych szamanów*, (rozmowę przeprowadziła D. Iwanczewska), „Kurier Poranny”, nr 298.
143. [Wywiad] *Nasze końce świata*, (rozmowę przeprowadził A. J. Szczęsny) „Gazeta Współczesna” nr 224, dod. „O książkach” nr 11, s. I–II.
144. [Wywiad] *Zderzenie światów*, (rozmowę przeprowadził M. Bołtryk) „Nowe Kontrasty” nr 12, s. 3–7 (także w „Czasopis” 2000, nr 1, s. 14–18).

2000

145. *Religijne uwarunkowanie rozwoju społeczno-politycznego*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, P. Chomik [red.], Białystok 2000, s. 24–28.
146. *Metafizyka prowincji*, [w:] *Metafizyka prowincji*, J. Kamiński [red.], Białystok 2000, wyd. 2, 2001, s. 93–108.
147. *Ukraina w zapaści*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 28/29, s. 21–28.
148. *Białoruś a sprawa polska*, „Kultura” [Paryż], nr 7/8, s. 106–116.
149. [Hasło] *Religia*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2000, t. 3, s. 288–294.
150. [List, odpowiedź na tekst J. Tokarskiej-Bakir, *Anty-Pawluczuk*] *Wielce Szanowny Panie Redaktorze*, „Krasnogruda”, nr 12, s. 248.
151. [Wywiad] *Trzydzieści lat później...*, (rozmowę przeprowadzili B. Dudko i J. Kamiński), „Kartki”, nr 22, s. 4–6.

2001

152. *Kilka pytań bez odpowiedzi*, [w:] *Moralność Polaków. Polski ethnos i etos*, B. Gołębiowski [red.], Łomża 2001, s. 53–63.
153. Rec.: I. Borowik, *Odbudowanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu* – „Zdanie”, nr 1/2, s. 31–32.

154. [Wykład wygłoszony na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie w Białymstoku] *Dom jako tekst*, „Kartki”, nr 25, s. 22–26 (także w „Zdanie” 2002, nr 1/2, s. 64–69).

2002

155. [Hasło] *Sekta*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2002, t. 4, s. 19–21.
 156. *Świat bez autorytetów?*, [w:] *Autorytety współczesne*, B. Gołębiowski [red.], Łomża 2002, s. 249–256.
 157. [Wykład] *O życiu szczęśliwym*, „Kartki”, nr 26, s. 110–114.
 158. [Wykład] *O życiu pełnią*, „Kartki”, nr 27, s. 93–97.
 159. [Wykład] *Tożsamość a światopogląd*, „Kartki”, nr 28, s. 90–95.
 160. *Socjologia definicji religii*, [w:] *Definicja religii. Studia i szkice*, M. Karas [red.], Kraków 2002, s. 123–128.

2003

161. *Zwierzenie, gawędzenie, zgryzota*, [w:] *Antropologia słowa*, G. Gorelewski [red.], Warszawa 2003, s. 76–82.
 162. *Życie jest baśnią*, [w:] *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI wieku*, R. Sulima [red.], Łomża 2003, s. 167–177.
 163. [Wykład] *Światopogląd, a życie rodzinne. O życiu cnotliwym*, „Kartki”, nr 29, s. 80–85.
 164. [Wykład] *O pojęciu mitu*, „Kartki”, nr 30, s. 84–86.
 165. *Życie jest baśnią*, „Kartki”, nr 31, s. 34–37.
 166. [Referat wygłoszony na Kongresie Polskiego Towarzystwa Religioznawczego w Tyczynie w dniu 18 września 2003] *Religioznawstwo wobec nowych wyzwań*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, s. 59–69.

2004

167. *Religia w warunkach globalizacji*, [w:] *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski*, t 1, A. Sadowski, K. Krzysztofek [red.], Białystok 2004, s. 43–49.
 168. *Tożsamość a światopogląd*, [w:] *Filozof w polis*, M. Kowalska [red.], Białystok 2004, s. 151–163.
 169. [Wywiad] *Judasz i my*, (rozmowę przeprowadził P. Brysacz), „Kurier Poranny”, nr 59, s. 9.

**BIBLIOGRAFIA PRAC PROFESORA WŁODZIMIERZA PAWLUCZUKA
W JĘZYKU BIAŁORUSKIM**

ZESTAWIONA PRZEZ MACIEJ KRZYWOSZA

(WYBÓR)

1965

1. *Réligijnaja vajna ú Bel'sku Podlaskim ú gadach 1633–1636*, „Niva”, nr 51, s. 3–4.

1967

2. *Belaruskaja vjoska i étnalogija*, „Niva” nr 11, s. 3–4.
3. *Belarusy na sakol'sčyne*, „Niva” nr 12, nr 8, s. 3.
4. Rec.: M. Parnowska, *Vnutrennee ustrojstvo krestjanskogo žilogo doma v derevnjach rajona povjata Bel'sk Podljaski* – „Niva” nr 11, s. 3–4.
5. *Jačéjki KPZB na Belastoččyne*, „Niva” nr 27, s. 1, 4.
6. *Réligijnaja sekty Belastoččyny*, „Niva” nr 29, s. 3.
7. *Ú Padbeli*, „Niva” nr 35, s. 3.

1968

8. *Z gistoryi Suprasli*, „Niva” nr 2, s. 3.
9. *Kaliandar i prawaslaunyja światkawannia*, [w:] *Bielaruski Kaliandar 1968*, s. 186–190.

1969

10. *Razwiccë religijnych sektaú na Belastoččyne*, „Niva” nr 13, s. 3.
11. *M. Fiedarouski i jaho spadczyna*, „Niwa” nr 46, s. 3.

2000

12. *Nadzwyczajnaje*, „Nasza Wiera” [Mińsk], nr 12, s. 42–45.

2004

13. [Wywiad] *Paulúcuk ad zagumenná*, (rozmowę przeprowadziły G. Kandracúk i M. Luksa) „Niva” nr 23, s. 3

BŁĘDY DOSTRZEŻONE W DRUKU

STR.	WIERSZ	JEST	BYĆ POWINNO
5	7 od góry	16	35
14	2 przypis	znajduje na	znajduje się na
51	7 od góry	„oto teraz prochu zasnę -	„Oto teraz w prochu zasnę –
55	17 od dołu	na choinką	na choinkę
76	9 od góry	można doszukać się	można przy tym doszukać się
79	13 od góry	Thomasa Luckmanna ²³ , koncepcja	Thomasa Luckmanna ²³ , lecz jego koncepcja
82	2 od dołu	wywodzi)S.	wywodzi).
91	75 przypis	(z perspektywy koncepcji	(np. z perspektywy koncepcji
92	83 przypis	60 %	60%
93	85 przypis	40–41	40–41.
95–112	wszystkie przypisy	Uwaga: zmienić kolejność przepisów 86 na 1, 87 na 2 itd.	
95	90 przypis	sztukę teatralną	sztukę teatralną
99	124 przypis	<i>Elementarne formy życia religijnego, : System totemiczny w Australii</i>	<i>Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii</i>
105	9–10 od dołu	nawiązanie członków ruchu „wskrzyszonymi w Chrystusie”, ¹⁸² do metaforyki listów Pawła. ¹⁸³	nazwanie członków ruchu „wskrzyszonymi w Chrystusie” ¹⁸² , nawiązuje do metaforyki listów Pawła ¹⁸³ .
105	182 przypis	s.324.	s. 324.
105	183 przypis	1 Kor 6,14;	1 Kor 6,14;
107	9 od dołu	dla niego „dziełem głupoty	dla niego ruch był „dziełem głupoty
107	195 przypis	z tytułował	z tytułował
112	229 przypis	szakeryzmu	szakeryzmu
112	229 przypis	<i>Szaleństwo</i>	<i>Szaleństwo</i>
117	10 od dołu	głosu zaniepokojonej	a) głosu zaniepokojonej
117	9 od dołu	przedstawienia zdarzeń	b) przedstawienia zdarzeń
117	8 od dołu	ich interpretacji	c) ich interpretacji
117	7 od dołu	apelu do społeczeństwa	d) apelu do społeczeństwa
127	7–6 od dołu	Związkiem Niewidomych	Związku Niewidomych
143	10 od góry	Mojżeszowił	Mojżeszowi
147	6 od góry	1987 roku	1987 roku
176	1 od dołu	optymizmu.	optymizmu,
201	16–17 od góry	absurdalnego myśl, i by	absurdalnego od myśli, by
214	14 od dołu	Kościół rzymskokatolickiego	Kościół rzymskokatolickiego,
222	5 od góry	paranetycznej	parenetycznej
235	1 przypis	przykładu	przykładu

243	10–11 od góry	kulturowego cywilizacyjnego	kulturowego i cywilizacyjnego
244	6 od dołu	– całkowitej zależności	– o całkowitej zależności
245	7 przypis	<i>The New England Mind: The Seventeenth Century</i> , vol. 1	<i>The New England Mind</i> , vol. I: <i>The Seventeenth Century</i> ,
247	11 od dołu	królowę	królową
253	6–5 od dołu	piractwo i uprawianie czarostwo	piractwo i czarostwo
258–269	wszystkie przypisy	Uwaga: zmienić kolejność przypisów 42 na 1, 43 na 2 itd.	
259	2 od dołu	Smithcie	Smicie
267	5–4 od dołu	właśnie budził	właśnie budziło
272	1 przypis	<i>Problemy narodowościowe</i>	<i>Problemy narodowościowe</i>
286	1–2 od dołu	próbujący wykorzystać	próbujący w okresie międzywojennym wykorzystać
324	4 przypis	„stygmata”	„stygmata”
325	11 góra	stygmata dyskredytującego	stygmata dyskredytowanego
325	12 góra	stygmata zdyskredytowanego	stygmata zdyskredytowanego
328	8 dół	sympatii pod pozycje	sympatii pozycje
332	(tabela 1) 1 kolumna, 1 wiersz	Liczebność	Liczebność Polski ogółem
332	(tabela 1) 1 kolumna, 3 wiersz	Mniejszości	Mniejszości ogółem
332	(tabela 1) 2 kolumna, 3 wiersz	ogółem	268,85
332	(tabela 1) 3 kolumna, 3 wiersz	268,85	0,7
333	10–9 dół	rozumiejącym względem	różnicującym względem
334	10–9 dół	stygmatazującego ujęcia	stygmatazującego ujęcia
340	15 góra	za dezaktywujące	za dezawuuujące
344	5–6 góra	Kresy Północno-wschodnie	Kresy Północno-Wschodnie
353	6 dół	w zawodach pozarolniczych	w zawodach pozarolniczych
361	5 przypis	Eliadowskiego	eliadowskiego
375	1 przypis	<i>Mniejszości</i>	<i>Mniejszości</i>
377	4 przypis	<i>Mniejszości</i>	<i>Mniejszości</i>
378	5 przypis	<i>Mniejszości</i>	<i>Mniejszości</i>
383	5 góra	(3)kulturą	(3) kulturą
386	13 góra	odsetki mniejszości	odsetki mniejszości
386	13 przypis	<i>Strukturura</i>	<i>Struktura</i>
386	13 przypis	<i>Mniejszości</i>	<i>Mniejszości</i>
395	4 poz.	<i>Sekta grzybowiska</i>	<i>Sekta grzybowska</i>
397	51 poz.	„Regiony” nr 5	„Regiony” nr 1
397	56 poz.	Uwaga: usunąć całą pozycję 56 o treści: „Scenariusze codzienności, »Regiony«, nr 4, s. 113–137”.	
404	1 poz.	<i>Réligijnaja vajna ú Bel'sku Podlaskim ú gadach 1633–1636,</i>	<i>Réligijnaja vajna ů Bel'sku Podljaškim ů gadach 1633–1636,</i>
404	11 poz.	„Niwa”	„Niva”