

MAŁE MIASTA
DUCHOWOŚĆ POZAKANONICZNA

ACTA COLLEGII SUPRASLIENSIS

Tom XXVIII

Redakcja Akt

Radosław Dobrowolski

Marek Tołoczko

Mariusz Zemło

Współpraca

Zakład Socjologii Wiedzy i Edukacji

Uniwersytet w Białymstoku



Małe Miasta

Duchowość pozakanoniczna

Redakcja
Mariusz Zemło

Białystok – Futoma – Supraśl
2020

Recenzje
dr hab. Tadeusz Popławski, prof. PB
dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ

Projekt okładki
Zespół Collegium Suprasliense

Redakcja
Teresa Jabłońska

Redakcja techniczna i skład
Stanisław Żukowski

ISBN 978-83-7431-625-5



Zadanie publiczne współfinansowane
ze środków Województwa Podlaskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-328 Białystok, ul. Świerkowa 20 B, tel. 857457120
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>, e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa: MzGraf

Spis treści

Wprowadzenie	9
--------------------	---

„Duchowość” w refleksji naukowej

Janusz Mariański	
Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy	15
Tomasz Olchanowski	
Fenomen duchowości w ujęciu psychologii głębi	57
Paweł Prüfer	
Metamorficzna duchowość biegacza długodystansowego.	
Refleksje socjologa i biegacza zaangażowanego	87

Duchowość w wymiarze zindywidualizowanym

Adam Sawicki	
Polska filozofia serca – troska o człowieka cierpiącego	
duchowo w koncepcji Kazimierza Dąbrowskiego	125
Anna Podlecka	
Religijna postawa Jana Dymitra Solikowskiego w świetle	
jego <i>Pamiętnika</i>	139
Michał Zych, Roman Zych	
Działalność społeczna i posługa duszpasterska księdza	
podpułkownika Stanisława Żytkiewicza (1889–1956)	
kapelana I Brygady Legionów Polskich w dokumentach,	
pamiętnikach i korespondencji prywatnej	153

Kazimierz Maciąg	
U źródeł duchowości Władysława Samka, „chłopa – inteligenta” z Borku Starego	195
Ewa Nowak	
Rodzina Ulmów w literaturze	209
Teresa Jabłońska, Mariusz Zemło	
„I to jest piękno Boga” – coś z duchowości artysty Edwarda Jurszewicza (1927–2004)	221
Ewelina Szumska	
Duchowość w poezji Adama Ziemiańskiego – tomik <i>Modlitwy mojego wieku</i>	241
Jerzy Binkowski	
Czy duchowość jest niewidzialna?	253

Duchowość w wymiarze zbiorowym

Ewelina Sadanowicz	
Prawosławne praktyki religijne na Podlasiu w perspektywie antropologii postsekularnej	271
o. Józef Węclawik SVD	
Życie i religijność wierszyńskich Polaków i pichotyńskich „Oleńców” na Wschodniej Syberii	287
Walenty Kotula	
Duchowość mieszkańców małego miasta na przykładzie Głogowa Małopolskiego – wspomnienia z odległego dzieciństwa	355
Wiesława Rybka	
Dawne obrzędy, zwyczaje i tradycje formą duchowości ludowej życia codziennego futomian	369
Stanisław Kruczek	
Czy prace społeczne mieszkańców Futomy grają rolę w ich duchowości?	389

Elżbieta Michalska	
O duchowości prowincji refleksje także poetyckiej natury	415
Tadeusz Sakowicz	
Duchowość więźniów	421
Katarzyna Makocka-Wojsiat	
O potrzebie Mistrza. Znaczenie duchowości w praktyce wychowawczej	451

Wprowadzenie

Duchowość – jako sposób emanacji ducha lub poruszenie tym duchem, wyrażane w zróżnicowanych formach ekspresji człowieka odnoszących się do *sacrum* – w społecznym doświadczeniu może przybierać postać kanoniczną lub pozakanoniczną. Ta pierwsza jest związana z religią w ujęciu kościelnym, a swe ujście znajduje głównie w doktrynie, praktykach religijnych, życiu we wspólnocie, zachowaniach. Wśród jej kilku zasadniczych cech głównymi są: normatywność, instytucjonalizacja, wspólnotowy charakter.

Nie należy jednakże zapominać, że nie wszystkie ekspresje będące efektem inspiracji ducha dają się ze wspomnianą kanonicznością utożsamić, w niej się zmieścić. Istnieje bogata sfera ludzkiej aktywności wymykająca się wyznaczonym przez religie kościelne standardom, a której przejawy także odnoszą się do tego, co święte. Ta sfera znajduje swoje „niezależne ujście” w rozmaitych formach działalności artystycznej, literackiej, architektonicznej, społecznej. W nich siła ducha pobudza do wyrażania: uniesień, uwielbienia, fascynacji, tęsknot, zachwyty, przerażenia, żalu, buntu, mobilizacji...

Duchowość w ujęciu niekanonicznym wykazuje sobie właściwe cechy, a daje się ją opisać w opozycji do duchowości kanonicznej. Mówiąc o cechach ją wyróżniających nie-

wątpliwie trzeba wspomnieć o tym, że nie jest wyrażana w ustalonych i uznanych społecznie za obowiązujące ramach. Zasadniczo jej forma jest otwarta. Nie ma wskazówek wytyczających właściwe bądź niewłaściwe jej stany. Wyobraźni nie są stawiane granice co do treści, w jakich są wypowiediane przeżycia inspirowane siłą ducha. Tutaj ekspresje owe, całkowicie pozbawione nacisków, mają sposobność przybierania dowolnego przesłania.

Ze wskazaną cechą wiąże się integralnie kolejna, mianowicie indywidualizacja doświadczenia i jego uzewnętrznienie. W tym przypadku nie ma mowy o tym, by wszelkiego typu przejawy duchowości były przedmiotem zbiorowego odniesienia. I nic nie obliuguje do tego, by wyobraźnia dowolnej jednostki znajdująca wyraz w jej właściwej ekspresji była przyjmowana za wykładnię powszechnych praktyk. Co wszakże nie znaczy, że nie może się zdarzyć, iż jakieś społeczności przyjmą za swoje w określonej formie czy treści ekspresje duchem inspirowane. Kanony piękna sakralnego są tego dobrym przykładem. Jednakże one nie obligują do kurczowego trzymania się wyznaczanych przez nie wzorców. Ciągłe pozostaje swoboda w wypowiedaniu swoich przeżyć w dowolny, niezdeterminowany sposób.

Kolejną cechą duchowości niekanonicznej jest brak instytucjonalnego przyporządkowania. W jej obszarze nie jest tworzona żadna organizacja, która by sprawowała nadzór nad poprawnością wszelkich zachowań albo oczekiwałaby, że jednostki będą się stosować do określonych wzorców.

Duchowość nieskanonizowana otwiera nowe przestrzenie ekspresji, które pozwalają człowiekowi w indywidualny sposób wyrazić odczucia i bogactwo niepowtarzalnego, tylko jemu właściwego doświadczenia i głębię doznawanych przeżyć. Poprzez nie jednostka jest w stanie dowieść, że świat to nie tylko obszar wegetacji, w którym liczą się jedynie proste atawizmy, ale – że można wznieść się ponad nie, a nawet funkcjonować tak, jak gdyby one były nieistotne. Dzięki ta-

kim przeżyciom i walorom duchowym może dokonać się przemiana człowieka ku lepszemu; w nich i dzięki nim dochodzi do wzbogacenia przestrzeni jego bytowania.

Można jednak wyobrazić sobie sytuację, że zabraknie inspiracji duchowych. A wówczas świat będzie się sprowadzać do wymiaru intelektualnego, emocjonalnego lub biologicznego. Jakoś tak się dzieje, że ostatecznie ten ostatni wymiar zaczyna wtedy dominować nad pozostałymi. Biologia zaczyna nadawać ton i charakter wszystkiemu, co dokonuje się w granicach takiego świata. To, co czerpie siłę z biologii, zaczyna porządkować jego przestrzeń, łącznie z relacjami w nim zachodzącymi, priorytetami i mechanizmami porządkującymi. Siła, spryt, szybsza reakcja, lepsza adaptacja – stają się walorami dominującymi. W takich okolicznościach silniejszy podporządkowuje słabszych i wyznacza obowiązujące prawa; zaprowadza ład na jemu właściwy sposób. Nie ma tu miejsca na subtelności, rozumienie drugiego, przejawy współczucia, bezinteresowną pomoc, miłosierdzie. Nawet sztuka okazuje się atrapą, tworzoną na bazie wyuczonych, organicznych nawyków. One stwarzają tylko pozory obecności wymiaru duchowego – jaskrawą prawdę o tym odsłania brak w nich siły życia. Świat społeczny zaczyna przypominać planetę „szkieletonów” („bez serc, bez ducha to szkieletów ludy...”). „Szkieletonami” stają się dominatorzy w wyżej wskazanym znaczeniu, ale i stają się nimi, sami zdominowani w pierwszym rzędzie w wymiarze biologicznym. Mocą ich zwątlatego ciała jest tchnienie spoza światów, często tłące się już tylko zimnym światłem. Taki świat, pozbawiony lekkości, kolorytu, głębi, nadziei, staje się bezbarwną i przygnębiającą krainą z utraconym sensem życia.

Zarysowany obraz nie jest bynajmniej wymysłem wyobraźni czy grą słów nie mającą wiele wspólnego z rzeczywistością. Koszmar II wojny światowej, totalitaryzmy wszelkiej maści, te klasyczne i te współczesne, dowodzą, że taki scenariusz jest realny.

Warto chyba od tej przygnębiającej odwołać się do rzeczywistości odmiennej, inspirowanej pozytywnym tchnieniem. Może za przyczyną lektury tomu, który trzymasz oto, Czytelniku, w dłoniach, uda Ci się przenieść w bardziej przyjazne i dobrze nastrojające „klimaty”? Tego Ci życzę.

Mariusz Zemło



**„DUCHOWOŚĆ”
W REFLEKSJI NAUKOWEJ**

Janusz Mariański

Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy

Według Papieża Benedykta XVI: „Żyjemy w czasach, w których przejawy sekularyzmu są wyraźnie widoczne. Wydaje się, że Bóg znika z pola widzenia wielu osób lub stał się czymś, wobec czego człowiek pozostaje obojętny. Jednocześnie widzimy jednakże wiele znaków, które wskazują na budzenie się zmysłu religijnego, odkrywanie znaczenia Boga w życiu człowieka, potrzebę duchowości, przezwyciężania czysto horyzontalnej, materialnej wizji ludzkiego życia”¹.

Nie sprawdziły się przewidywania tych, którzy od czasów Oświecenia przepowiadali zanik religii, absolutyzowali rozum oderwany od wiary, który miał doprowadzić do rozpadu świata *sacrum*². Wyśpiewano wiele peanów na rzecz sekularyzacji. Religia jest jednak w jakiejś formie wciąż ludziom potrzebna³, niektórzy socjologowie mówią nawet

¹ „L' Osservatore Romano” 2011, nr 7, s. 49.

² M. Hułas, *Decydować samemu. Sfera publiczna jako locus autonomii według Jürgena Habermasa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 419–425.

³ Według badań psychologicznych „religijność jednostkowa sprzyja po-zahedonistycznemu zadowoleniu z życia. (...) Desakralizacja życia ludzkiego, do czego zawsze dążyły lewicowe ugrupowania polityczne, nie jest

o wzroście potrzeb religijnych i o duchowo czy twórczo produktywnej nowoczesności.

Religijności współczesne stają się jednak zróżnicowane, alternatywne, wielowymiarowe, niedogmatyczne, niezinstytucjonalizowane, dynamiczne, płynne, luźne, rozproszone, synkretyczne, pluralistyczne i zindywidualizowane. Rozwijają się one w warunkach dostosowywania „produktu” religijnego do wymogu potrzeb i pragnień konsumentów. Jest to do pewnego stopnia konsekwencja terroru pluralizmu i indywidualizmu we współczesnych społeczeństwach. Wiara pozbawiona podstaw egzystencjalnych łatwo przekształca się w nieokreśloną formę subiektywizmu i zindywidualizowanej arbitralności. Procesy selektywizacji i subiektywizacji wiary religijnej ulegają poważnemu przyspieszeniu. Sелеktywizacji ulegają nie tylko poszczególne elementy wiary, lecz i sama wiara jako taka. Wydaje się, że w praktyce ceni się to, co jest niespójne, niepowiązane logicznie, niekonsekwentne, niekiedy paradoksalne, otwarte na rozwój. Każdy wierzy po swojemu, a sprzeczności czy selektywność postaw religijnych nie są uznawane za przeszkodę w wierzeniu. W warunkach ustawicznie rozwijających się procesów indywidualizacyjnych konstytuuje się lub rekonstruuje się nowa religijność i duchowość, będąca niekiedy zlepkiem elementów z różnych systemów religijnych i filozoficznych.

Wielu komponuje sobie Boga „na własne potrzeby” z ofert zinstytucjonalizowanych, konstruuje własny system wierzeń, swoją osobistą religię *à la carte*⁴.

więc sposobem na uczynienie społeczeństwa bardziej szczęśliwym” (P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 278; K. Matuszek, *Niklasa Luhmanna socjologia bez człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017, s. 71–83).

⁴ Z. Bauman, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, K. Lebek (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 58.

Człowiek współczesny wprawdzie nie myśli w kategoriach metafizycznych, pomimo to jednak ma poczucie transcendencji. Tęskni do czegoś, co wykracza poza niego, co jego życiu nadaje głębszy sens. Czuje, że nie wystarcza mu tylko dobrze zarabiać i dzięki temu uprzyjemniać sobie życie. Tęsknota do siły nadprzyrodzonej i do przeżyć duchowych, zakorzeniona w ludzkiej duszy, nie daje się całkowicie stłumić, i kiedy są już zaspokojone podstawowe ludzkie potrzeby (pożywienia, bezpieczeństwa itp.), pojawiają się w człowieku pragnienia natury religijnej, łącznie z tęsknotą do transcendencji i doświadczenia duchowego⁵.

Człowiek autonomiczny układa swoje religijne i duchowe *credo*. Zamiast religię w formie zinstytucjonalizowanej, Kościół jako instytucję zapewniającą kontakt z Bogiem, wybiera się bliżej nieokreśloną duchowość religijną lub niereligijną (swoiste składanki światopoglądowe, religijni komponenty). Religia traci istotną funkcję jako czynnik integracji społeczeństwa, zyskują na znaczeniu elementy duchowe związane lub niezwiązane z religią⁶. Według marksizmu religia jako „opium ludu” musi obumrzeć wraz z pokonaniem nierówności klasowych w przyszłym społeczeństwie komunistycznym. Według hipotezy końca religii tradycyjne religie powinny zaniknąć w wyżej rozwiniętych społeczeństwach co najmniej z kilku powodów.

Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na proces, który szkoła weberowska nazywała odczarowaniem świata. Magia i siły nadnaturalne nie są dłużej niezbędne do wyjaśniania i kontrolowania świata. Po drugie, religia zdaje się tracić swe funkcje

⁵ *Anselm Grün odpowiada na pytania* (Jan Paulus, Jaroslav Šebek), J. Zychoń (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 144; J. Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018, s. 142–148.

⁶ „Religijność w ramach wszystkich wyznań najsilniej negatywnie skorelowana jest z wysoką akceptacją wartości hedonistycznych, a także poszukiwania wrażeń” (P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, s. 267).

legitymizacji władzy politycznej i ustanawiania zasad moralnych. Funkcjonalne zróżnicowanie i powiększający się indywidualizm uznawane są za kolejne przyczyny upadku religijnego. W efekcie tradycyjna religijność na dłuższą metę ma być zastąpiona nie przez wielość indywidualnych systemów wierzeniowych, lecz przez powszechną niewiarę. Pluralizm religijny jest więc co najwyżej stanem przejściowym w procesie deinstytucjonalizacji religii. Kiedy proces ten dobiegnie końca, społeczeństwa wrócą do wyższego poziomu homogeniczności religijnej: większość mieszkańców nie będzie wierzyć ani w Boga, ani w życie pośmiertne, grzech, duszę itd., tzn. społeczeństwa osiągną stan zunifikowanej niewiary⁷.

Diagnozy i prognozy dotyczące sekularyzacji nie sprawdziły się. Religie zmieniają swoje oblicze, podlegają głębokim metamorfozom, ale nie obumierają⁸.

Obserwujemy nie tylko trwałość religii w epoce później nowoczesności, ale jej rozprzestrzenianie się zarówno w postaci tradycyjnej, w ramach wielkich religii, jak również w wielu nowych formach. »Nowa ewangelizacja« w chrześcijaństwie, fundamentalizm czy integralizm islamu, a równocześnie siła ruchów ekumenicznych akcentujących duchowość ponad podziałami religijnymi, zapełnianie się starych kościołów, a równocześnie wyłanianie się nowych zjawisk i ruchów parareligijnych określanych mianem New Age, kariera religii Wschodu w krajach zachodnich – to wszystko fenomeny i tendencje wskazujące raczej na postępującą sakralizację niż sekularyzację naszego współczesnego świata. Takie zagadnienia stoją w centrum uwagi i badań dzisiejszej socjologii religii⁹.

⁷ W. Jagodziński, *Pluralizm religijny w Europie Zachodniej*, A. Szyjewski (tłum.), „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1995, nr 9, s. 6–7; T. Doktor, *Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 37–53.

⁸ Ch. Boehinger, M. Engelbrecht, W. Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Kohlhammer, Stuttgart 2009.

⁹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 373.

Niektórzy socjologowie traktują rozwijającą się we współczesnych społeczeństwach duchowość jako „późne dziecko przekwitającej teorii sekularyzacji”¹⁰.

Nowa religijność i nowa duchowość są do pewnego stopnia przeciwieństwem religijności zinstytucjonalizowanej i są bardzo zróżnicowane (od religijności „skanonizowanej” do „zindywidualizowanej” i „nieortodoksyjnej”). Określane niekiedy jako religijność alternatywna, niewidzialna, sprywatyzowana, dysharmonijna, rozmyta, elastyczna, anemiczna, sfragmentaryzowana i niezobowiązująca, ujawniają się często jako kontrastowe wobec zorganizowanej religijności kościelnej. Ukierunkowane są na poszukiwanie ofert niosących sens życia dla jednostki na „rynku transcendencji”, często bez odniesień do Boga osobowego, a nawet bezosobowego. Przejawiają się w wielu postawach o charakterze eklektycznym i synkretycznym (mówimy wówczas o rozmytej tożsamości i o rozproszonym polu religijnym). Procesualna natura nowej religijności sprawia, że ma ona wiele zmiennych twarzy, a religijność jednorodna przekształca się w różnorodność. Nie ma już jednolitości przekonań religijnych opartych na ponadpokoleniowej ciągłości społecznej i zaznacza się coraz wyraźniej przemiana społecznych form religijności.

Współcześnie socjologowie badają w sposób bardziej niż dawniej wyważony relacje pomiędzy nowoczesnością (modernizacja społeczna) a religijnością. Nie ma jednego typu modernizacji społecznej (różnorodność) ani jednego scenariusza zmian w religijności. Sekularyzacja była jedną z dróg – do niedawna dominującą – w przekształcaniach religijności, jako jedyny model wyjaśniający zmiany w religijności. Teoria sekularyzacji traci na znaczeniu, gdyż wyniki badań wskazują na powolne zahamowanie procesów „odkościelnienia”,

¹⁰ M. Grabowska, *Bóg a sprawa polska poza granicami teorii sekularyzacji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2018, s. 14.

a nawet na wzrost znaczenia religii we współczesnym świecie. Coraz więcej socjologów kwestionuje konieczny i deterministyczny związek modernizacji społecznej i sekularyzacji, w tym sensie, że im bardziej społeczeństwo jest zmodernizowane, tym mniej jest religijne, a nawet przyjmuje się tezę, że im bardziej zsekularyzowane jest społeczeństwo, tym bardziej jest ono produktywne duchowo¹¹. Zamiast religijności mówi się więc o duchowości. „Obecnie wiele osób odmawia używania przymiotnika »religijny« – nie dlatego, że są świadome historycznego procesu reifikacji, lecz dlatego, że termin »duchowość« i »duchowy« uznają za bardziej odpowiednie”¹².

Z analizy różnych koncepcji socjologicznych duchowości wynika, że nowa duchowość ma charakter zdecydowanie pluralistyczny. Obejmuje ona poszukiwania ezoteryczne (od astrologii po okultyzm), a nawet niektóre treści pochodzące z religii azjatyckich i przedchrześcijańskich. Światopogląd ludzi poszukujących nowych form duchowości jest w znacznym stopniu synkretyczny i przypadkowy normatywnie. Ludzie pragną przede wszystkim otrzymać pomoc w konkretnych – najczęściej trudnych – sytuacjach życiowych, rozszerzyć swoją świadomość, wyjść poza nużącą i bezsensowną codzienność. Wielu z nich usiłuje odnaleźć w nowych formach duchowości ważny sens swego życia. Funkcjonują rozmaite ośrodki medytacji i oferty cudownych uzdrowień, warsztaty rozwoju osobowego i duchowego, *coaching*, filmy o tematyce duchowości, muzyka relaksacyjna i medytacyjna. Mówi się nawet o „zwrocie ku duchowo-

¹¹ H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2012, s. 23–42.

¹² D. A. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999, s. 22; M. Znaniecka, *Kategoria duchowości i jej wybrane parafrazy w pedagogice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2016, s. 38–61.

ści” lub o „dynamice duchowości”, o „rewolucji duchowości”, o ponowoczesnych formach duchowości poza Kościołami i religiami, o duchowości religijnej i duchowości nie-religijnej¹³.

W warunkach upowszechniającej się pluralizacji i indywidualizacji wzrasta dystans do wszystkich instytucji społecznych i politycznych, w tym także do zinstytucjonalizowanych religii, szczególnie wobec Kościołów chrześcijańskich. Niektórzy mówią o „dyktaturze sekularyzmu”. To, co instytucjonalne, traci na znaczeniu w kształtowaniu osobowych tożsamości religijnych. Słabnie religijność regulowana instytucjonalnie (religijność letnia, rozmyta, płynna, mglista, niewyraźna, nieokreślona, religijność uśpiona, religijność jako efemeryczne doznanie). Erozja kościelności zaznacza się wyraźniej niż erozja religijności, ale dokonuje się w obydwu dziedzinach niemal równocześnie. Natomiast pojawiające się coraz wyraźniej nowe formy religijności i nowa duchowość stwarzają możliwość tworzenia przez socjologów nowych paradygmatów, pozwalających interpretować i wyjaśniać dokonujące się przekształcenia w sferze religii. Zmieniają się nie tylko religia i jej struktura, lecz również religijność rozumiana jako wewnętrzne przekonania jednostek na temat tego, co przynależy do religii¹⁴.

¹³ J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2018, s. 11–12; L. Przybylska, *Sakralizacja przestrzeni publicznych w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014; E. Klima, *Przestrzeń religijna miasta*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011; *Duchowość Europy Środkowej i Wschodniej w muzyce końca XX wieku*, K. Droba, T. Malecka, K. Szwaigier (red.), Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2004; P. Moźdzynski, *Sztuka współczesna i nowa duchowość*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 73–94.

¹⁴ H. Mielicka-Pawłowska, *Mit nowej religijności i duchowości*, [w:] J. Mariański, *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość?*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2019, s. 11.

W związku z tym nasuwa się uzasadnione pytanie o status socjologii religii. Wielu socjologów stawia pytanie, czy nie należy już mówić o nowej subdyscyplinie socjologicznej, mianowicie, o socjologii duchowości, która analizuje nowe formy duchowości w kontekście przemian społeczeństw współczesnych. Część socjologów uznaje nowe formy duchowości za przejaw powrotu *sacrum* czy odmiany nowej religijności. Inni skłonni są je traktować jako symptom sekularyzacji i dekadencji religii. Jeszcze inni są skłonni uznawać tzw. alternatywną duchowość za ważny megatrend zwiastujący „powrót religii”¹⁵, resakralizację lub desekularyzację¹⁶. Czy kształtująca się już socjologia duchowości nie powinna zastąpić tradycyjnej socjologii religii? Czy obydwie subdyscypliny socjologiczne powinny istnieć obok siebie jako równouprawnione i wzajemnie uzupełniające się, czy też socjologia duchowości jest integralną częścią socjologii religii lub socjologii moralności? W jakim kierunku zmienia się sama socjologia religii i jak kształtuje się socjologia duchowości?

Relacje między religijnością i duchowością

Socjologia zajmowała się od swojego początku religią i religijnością, a raczej ignorowała życie duchowe człowieka, orzekała o jego rzekomej niepoznawalności lub wyrażnej

¹⁵ „Całe życie poszukiwałem sacrum, czegoś, co przekracza moje życie i nadaje mu sens. Dawno już odkryłem, że bez Boga sacrum jest kruche, okaleczone i bardzo trudno o miłość otwartą na świat. (...) Zdałem sobie sprawę i uświadomiłem sobie, że przed grzęźnięciem w błąd moralny może uchronić tylko transcendentne prawo moralne, o które bardzo trudno bez Boga” (J. Kuroń, *Wiara i wina*, Biblioteka Kwartalnika KRYTYKA, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990, s. 370).

¹⁶ H. Knoblauch, *Die kommunikative Konstruktion der Transzendenz und die populäre Religion*, [w:] *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, Hrsg. von Heidemarie Winkel, Kornelia Sammet, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2017, s. 221.

wtórności wobec innych dziedzin życia społecznego. Termin „nowa duchowość” pojawił się w socjologii dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wiele słowników, leksykonów i encyklopedii socjologicznych oraz religioznawczych z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. nie zawiera tego terminu, a nawet terminu „duchowość”. Pojęcie duchowości było nieobecne w najnowszych leksykonach i encyklopediach pedagogicznych i szerzej – w literaturze pedagogicznej. W ostatnich latach sytuacja zmienia się wyraźnie¹⁷.

Od pewnego czasu staje się modny termin „nowa duchowość”. Pojawia się on coraz częściej w naukach społecznych i w życiu codziennym. Staje się jednym z ciekawszych i szeroko dyskutowanych problemów we współczesnych naukach humanistycznych. Wielu ludzi współczesnych, w wysokorozwiniętych krajach świata, nie używa rzeczownika „religia” ani przymiotnika „religijny”, lecz odwołuje się do terminów „duchowy” czy „duchowość”, uważając je za bardziej odpowiednie na określenie swojej postawy światopoglądowej. Nie ma jednej formy duchowości, jest ich wiele, coraz to nowych. Oprócz różnych form duchowości religijnej (np. religijność dyfuzyjna, religijność pielgrzyma, religijność wędrowca, religijność sfragmentaryzowana, religijność rozproszona), pojawiają się różnorodne formy duchowości niereligijnej (duchowość pozareligijna, duchowość świecka, duchowość bez Boga, duchowość bez religii, ducho-

¹⁷ R. Jusiak, *Duchowość chrześcijańska*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, K. Chałas, A. Maj (red.), Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2016, s. 284–289; *Pedagogika wobec duchowości – duchowość wobec pedagogiki*, Z. Babicki, D. Stępkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016; *Sfery życia duchowego dzieci i młodzieży – studium z pogranicza polsko-czeskiego*, t. 1 (*Przemiany wartości i aspiracji życiowych*), T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Minczanowska, G. Piehniczek-Ogierman (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016.

wość transgresyjna, duchowość naturalna, duchowość autonomiczna, autoduchowość, duchowość niereligijna, duchowość ateistyczna).

O ile w społeczeństwach przednowoczesnych zarówno religijność jak i związana z nią duchowość były w miarę precyzyjnie określone, to dzisiaj stają się kwestią bardziej niejednoznaczną niż kiedykolwiek wcześniej. Dawniej rozumiano duchowość jako pogłębioną postać religijności czy jej punkt kulminacyjny (duchowość znajduje swoje spełnienie w mistyce). W ujęciu chrześcijańskim duchowość wiązała się z religijnością w jej pełniejszym wymiarze¹⁸. W religijnym wymiarze duchowość jest odnoszona do duchowych doświadczeń człowieka wierzącego oraz sposobu jego przeżywania wiary w Boga. Takie rozumienie duchowości prowadzi do utożsamienia jej z religią¹⁹.

To, co jest nazywane duchowością, staje się znakiem naszych czasów. Podczas gdy dawniej doświadczenie duchowe było nacechowane religijnie i rzadko wykraczało poza ramy zinstytucjonalizowanych religii, to dzisiaj staje się pojęciem o wiele szerszym treściowo niż religijność i jest kojarzone raczej z formą przekonań, które niekoniecznie wiążą

¹⁸ „Trzecim, niewątpliwie najgłębszym, czynnikiem kultury duchowej jest religia. Religia, zarówno w swoich najpierwotniejszych, najniższych czy nawet barbarzyńskich formach (wierzenia, gusła, zabobony, obrzędy rytualne), jak i w najwyższych idealnych postaciach – jest wyrazem wewnętrznej potrzeby i tęsknoty, jakie płyną z życia” (J. Korpała, *Zarys stosunków kulturalnych w dzisiejszej Polsce*, [w:] *Zagadnienia ustrojowe, społeczne i kulturalne Polski*, J. Korpała, Z. Rutkowska /red./, Powszechny Uniwersytet Korespondencyjny, Warszawa 1936, s. 169; W. Rubczyński, *Filozofia życia duchowego, jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki*, Księgarnia Uniwersytecka Fischer i Majewski, Poznań 1925, s. 696–703).

¹⁹ Z. Marek, *Pedagogika towarzyszenia. Perspektywa tradycji ignacjańskiej*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków 2017, s. 98; M. Mazurek, „Zimny albo gorący” – prezentacja (wstępnych) badań religijności, „Przegląd Religioznawczy” 2018, nr 3, s. 76.

się z jakąkolwiek instytucją religijną czy kościelną. Termin „duchowość”, w tym i „nowa duchowość”, ma znacznie szerszy zasięg niż religia. Religia przybiera postać zinstytucjonalizowaną, ma charakter zorganizowany, a jej struktury zewnętrzne mogą nie sprzyjać zrozumieniu pewnych problemów współczesnego świata. Duchowość nie jest formą ucieczki od życia ani rekompensatą za niepowodzenia, gdyż jest jednym z wymiarów codzienności.

Termin „duchowość” ma swoją długą i bogatą tradycję, należał do kluczowych pojęć w teologii, także w życiu religijnym ludzi odgrywał on ważną rolę. W ostatnich dwóch dekadach można zaobserwować przenikanie tego terminu do psychologii i socjologii oraz do mentalności ludzi współczesnych. Także termin „nowa duchowość” wydaje się już mieć ugruntowaną pozycję w dyskursie naukowym, choć ze względu na wielość i różnorodność zjawisk określanych tym terminem wymaga szczegółowych eksplikacji. O ile termin „duchowość” nie zakłada, a przynajmniej nie zawsze zakłada opozycję religii i duchowości, to termin „nowa duchowość” wskazuje już wyraźnie na alternatywę: „albo religia – albo duchowość”. Duchowość jest niekiedy określana jako nowoczesna forma wyznania religijnego. Religia jest odnoszona do sformalizowanych dogmatów, zinstytucjonalizowanych rytuałów, „skanonizowanej” moralności i instytucji kościelnych, zaś „duchowość” jest łączona z doświadczeniem, przeżyciem osobowym i niezapośredniczonym przez instytucje²⁰. Nowa duchowość wiąże się z „radykałnym zwrotem nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu”²¹.

²⁰ „Wszak człowiek to nie osobnik, to nie tylko istota, ale osoba będąca całością cielesno-psychiczno-duchową. Życie duchowe człowieka odznacza się całościowością i swoistym uporządkowaniem (strukturalnością), czego nie przyznaje się na ogół materialnym obiektom rzeczywistości. Pojęcie *życie duchowe* może być ujawniane poprzez jego wyniki (wytwory psychiki). Duchowość można też interpretować jako ogół spraw ludzkich, które wiążą się z myślami, uczuciami i dążeniami oraz wartościami, przez

Termin „duchowość” jest nie tylko swoistą modą na określenie zmian zachodzących w religijności, ale wskazuje na ważne zmiany zachodzące w życiu społecznym. Sam termin „duchowość” występuje w bardzo rozmaitych kontekstach społecznych, jako duchowość katolicka, prawosławna, ewangelicka, buddyjska, celtycka, afrykańska, feministyczna, jako duchowość związana z ruchem New Age, z ruchami ekologicznymi czy ekumenicznymi i innymi. Jest on odnoszony do rozmaitych form transcendencji (Bóg, bogowie, duchy, transcendentne zasady, osobowy potencjał rozwojowy itp.) oraz do zróżnicowanych form pluralizacji i indywidualizacji. „Duchowością” określa się to, co wcześniej nazywano religijnością, pobożnością, wiarą religijną, doświadczeniem religijnym, doświadczeniem Transcendencji, mistyką, kontemplacją, życiem duchowym. Znaczenia tego terminu przepełnione są pozytywnymi konotacjami jako wolne i kreatywne doświadczenie Transcendencji lub osobiste doświadczenie *sacrum*, podczas gdy religijność kojarzy się raczej z określeniami negatywnymi, jako wyraźnie wymuszona czy nakazana wiara w dogmaty potwierdzone instytucjonalnie.

Od dwóch dekad nowe formy religijności i nowa duchowość są traktowane jako osobny przedmiot badań wielu dziedzin naukowych, w tym socjologii religii. Obecnie w tzw. ponowoczesnej kulturze, na skutek indywidualizacji i prywatyzacji religii, pojawiło się wiele alternatywnych rodzajów duchowości i form religijności, które są niezależne, a niekiedy całkowicie odcięte od instytucji religijnych. W socjologii na określenie tego nowego fenomenu używa się takich

to przekraczając to, co materialne” (W. Furmanek, *Wartości w pedagogice. Wybrane problemy metodologiczne*, [w:] *Z badań nad wartościami w pedagogice*, W. Furmanek /red./, Zakład Dydaktyki Technik i Informatyki Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, s. 20–21).

²¹ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, A. Lipszyc (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 32.

terminów, jak *patchwork* lub *bricolage* (majsterkowanie), czyli religia *à la carte*. Mają one wyraźnie sprywatyzowany i subiektywny charakter. Religijność „majsterkowicza” składa się z wielu różnych elementów, pochodzących z różnych tradycji, wybieranych przez jednostkę według jej własnych potrzeb i pomysłów. W religioznawstwie określa się taką „mieszankę”, „składankę” i „mozaikę” elementów jako synkretyzm lub – za Danièle Hervieu-Léger – jako „utrąę zbiorowej pamięci”. Prywatyzacja religii nie oznacza według Thomasa Luckmanna końca religii (sekularyzację nazywa on nowoczesnym mitem), lecz jej przekształcenia. Także utrata zbiorowej pamięci nie musi oznaczać linearnej sekularyzacji, bowiem „zderregularyzowana religijność” może się przekształcać i przybierać nowe formy²².

Według niektórych badaczy Kościoły chrześcijańskie, które powinny być miejscem doświadczenia duchowego, dla wielu ludzi współczesnych nie są już takim miejscem, w którym mogą oni przeżywać doświadczenia duchowe i czuć, że przemawia do nich Bóg. Być może Kościoły nie znajdują skutecznego przemawiania do dzisiejszego człowieka i drogi komunikacji z nim. Poszukiwania duchowe naszych czasów często rozmiągają się z nimi. Kościoły, czy szerzej chrześcijaństwo, powinny stać się czytelną kulturą, w której człowiek doświadcza swojej duchowości²³.

W tym kontekście można mówić o megatrendzie duchowości, który oznacza nie tylko zmiany semantyczne postaw wobec religijności, ale i głębokie przekształcenia całościowego społeczeństwa. Duchowość nie jest pojęciem tylko modnym, lecz stanowi swoisty *topos*, do którego są przyporządkowane istotne zmiany pola religijnego, a nawet wykra-

²² T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, L. Bluszcz (tłum.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996, s. 145–155.

²³ *Anselm Grün odpowiada na pytania*, s. 146–151.

czające poza jego granice. Cechą charakterystyczną tego *toposu* jest indywidualność i subiektywność, rozumiana jako alternatywna nowa duchowość, definiowana w opozycji do kościelnej religijności. Hubert Knoblauch określa ją jako popularną duchowość bądź popularną religię, która charakteryzuje się subiektywizacją w określaniu osobistych przekonań w sytuacji komunikacji społecznej. Niektórzy socjologowie określają nową duchowość jako ponowoczesną religijność. Popularna religia obejmuje znacznie więcej zjawisk niż dotychczas stosowany w socjologicznej literaturze niemieckiej termin „pozakościelna religijność”, odnoszony najczęściej do różnych zjawisk parareligijnych, jak wiara w UFO, New Age, okultyzm czy ezoteryzm²⁴.

Wśród tych, którzy przestają wierzyć w sekularyzację, a nawet są rozczarowani sekularyzmem, pojawiają się poszukiwania nowych form duchowości zarówno w ramach religii (np. chrześcijaństwa), jak i bez powiązania z jakąkolwiek religią zinstytucjonalizowaną. Różnego rodzaju poszukiwania duchowe są do pewnego stopnia konsekwencją tego, że kultura współczesna nie daje satysfakcjonujących odpowiedzi na podstawowe dylematy moralne i egzystencjalne. Nowa duchowość często nie jest już odmianą religijności, kształtując się jako fenomen coraz bardziej od niej niezależny i autonomiczny. Literatura socjologiczna na ten temat przedstawia terminologiczną i treściową dżunglę, w którą chcemy się za-

²⁴ H. Knoblauch, *Der Topos der Spiritualität. Zum Verhältnis von Kommunikation, Diskurs und Subjektivität am Beispiel der Religion*, [w:] *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*, Hrsg. von Reiner Keller, Werner Schneider, Willy Viehöver, VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien, Wiesbaden 2012, s. 247–258; A. Górny, *From church religiousness to spirituality. The transformation of religion in the early 21st century*, [w:] *Changes in social awareness on both sides of the border Poland – the Czech Republic. Sociological reflections*, U. Swadźba, D. Topinka (eds), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 21–26.

nurzyć. Nowa duchowość ujawnia się w swoich różnorodnych kształtach zależnie od kontekstu społeczno-politycznego i społeczno-kulturowego. Nieco inne formy i kształty będzie przyjmować w społeczeństwach całkowicie zsekularyzowanych (niereligijnych), inne w społeczeństwach częściowo zsekularyzowanych, jeszcze inne w społeczeństwach o wysokim poziomie religijności.

W kontekście współczesnych przemian w religijności coraz częściej mówi się o wieloparadygmatyczności socjologii religii. Wyraźnie na znaczeniu straciła teza sekularyzacyjna. Nowe formy religijności i nowa duchowość domagają się nowych modeli interpretacyjnych w odniesieniu do współczesnych przemian społecznych. Jeśli nawet teza sekularyzacyjna nie straciła na znaczeniu i jest jeszcze niezakończonym procesem, nie oznacza to, że religia umiera. Jej model staje się coraz bardziej złożony i wieloaspektowy. Można by powiedzieć, że coraz więcej ludzi współczesnych postawionych wobec alternatywy „religijność kościelna albo niereligijność” decyduje się na trzecią drogę, a mianowicie na religijność pozakościelną, będącą „pluralistyczną i nieciągłą trajektorią biografii”. Poza Kościołami rozwijają się różne formy duchowości („nie jestem religijny, ale poszukuję duchowości”). Sekularyzacja staje się terminem wysoce względnym, podobnie jak i nowoczesność, z którą przez wiele dziesięcioleci łączono upadek religii²⁵.

Najogólniej rzecz biorąc, duchowość łączy się z pewnego rodzaju doświadczeniami o charakterze osobistym (przeżywanie, doznawanie), niekiedy z czymś nadzwyczajnym, jako coś przeżywane bezpośrednio, bez pośrednictwa Kościoła

²⁵ P. L. Berger, *How My Views Have Changed. A conversation with Gregor Thusingwagner*, „Lent” 2014, nr 3, s. 16–21; K. Mądel, *Duchowość chrześcijańska wobec współczesnych wyzwań*, [w:] *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, Jolanta Stal (red.), Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 54–64.

(nie z „drugiej ręki”). Nie sytuuje się ona wyłącznie w obrębie Kościołów, a uobecnia się przede wszystkim w sferze pozakościelnej i przybiera nowe zewnętrzne formy (nie jest niewidzialna), inne niż w tradycyjnych religiach. Zaciera się w nich granica między tym co sakralne i co świeckie, transcendentne i immanentne. Różne przejawy duchowości można obserwować zarówno w „małych światach” jednostek (np. traumatyczne przeżycie związane ze śmiercią), jak i w wielkich zgromadzeniach czy tragicznych wydarzeniach (np. *eventy* religijne, wielkie koncerty muzyczne, zawody sportowe, spotkania z Papieżem, trzęsienia ziemi i inne katastrofy). Zaangażowanie się w wielkie wydarzenia i uroczystości o charakterze religijnym (*eventy*) nie zawsze, a może nawet na ogół, nie prowadzi do nawiązywania kontaktów z własną wspólnotą kościelną czy wyznaniową. Stwarzają one młodzieży możliwości doświadczenia wspólnotowości jako przeżyć duchowych. Niekiedy warunkują zmiany w życiu codziennym. Alternatywne formy religijności i nowa duchowość oznaczają często samodzielne poszukiwania człowieka, prowadzące go do zamykania się w obrębie własnego subiektywnego świata duchowego.

Problemy badawcze i metodologiczne związane z nową duchowością Halina Mielicka-Pawłowska ujmuje syntetycznie w następujący sposób:

Po pierwsze: religijność i duchowość są zjawiskami społecznymi, które mogą stać się faktami, ale mogą też być tylko „mitem”, a więc „miękką” empirycznie kategorią tego, co „zjawia się” w prowadzonych przez socjologów badaniach. Po drugie: religijność i duchowość, jako fakty społeczne, stanowią przedmiot badań socjologów religii, co oznacza, że konieczne jest przestrzeganie zasady rygoryzmu metodologicznego w stosunku do przedmiotu badań teologicznych i psychologicznych. Po trzecie: stosowane przez socjologów narzędzia i techniki badawcze są skuteczne, gdyż pozwalają uchwycić nowe zjawiska społeczne nawet wtedy, gdy zapowiadają

tylko zmiany systemów wskazujące pojawienie się nowych regularności w zachowaniach ludzi. Oczywiście nowe zjawiska społeczne wymagają nowych narzędzi i technik, a to tylko powoduje rozwój nauki i wzrost precyzji dokonywanych pomiarów. Po czwarte: analizowanie zjawisk wskazujących istnienie procesu społecznego *in statu nascendi* pozwala na dokonanie weryfikacji teorii, które już nie wystarczają, a więc są zawodne eksplanacyjne²⁶.

Różne oblicza duchowości we współczesnych społeczeństwach

W dyskusjach naukowych, zwłaszcza w psychologii, a nawet w psychiatrii, toczą się spory o to, czy „religijność” jest zakresowo szerszym pojęciem niż duchowość, czy też duchowości przysługuje status nadrzędnego pojęcia. Według Katarzyny Skrzypińskiej obydwie pojęcia, choć podobne do siebie pod względem genezy i funkcji, mają różnicującą się w wielu elementach treść i konsekwencje przeżywania. Można wyróżnić kilka typów relacji religijności i duchowości: a) religijność i duchowość są tym samym; b) są całkowicie odmienne, rządzą się odmiennymi prawami, stanowią opozycję wobec siebie; c) religijność jest pojęciem szerszym względem duchowości; d) duchowość jest pojęciem nadrzędnym wobec religijności; e) duchowość jest poszukiwaniem sensu, jedności, relacji z naturą, człowieczeństwem i transcendencją. Według Skrzypińskiej obydwie pojęcia krzyżują się zakresowo, z wieloma elementami wspólnymi i odmiennymi. Celem religijności i duchowości jest poszukiwanie *sacrum*, sensu życia oraz miejsca człowieka w świecie²⁷.

²⁶ H. Mielicka-Pawłowska, *Mit nowej religijności i duchowości*, s. 13.

²⁷ K. Skrzypińska, *Granice duchowości – perspektywa pierwsza*, „Roczniki Psychologiczne” 2012, nr 1, s. 76.

Duchowość z psychologicznego punktu widzenia określa ona jako „spełnianie siebie w dążeniu do budowania sensu życia, szczęścia i poszukiwanie rzeczy ostatecznych, przy zaangażowaniu własnych zasobów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych, czemu czasami towarzyszą doznania szczytowe”²⁸.

Podobną definicję duchowości prezentuje Zbigniew Pasek. Według niego współcześnie „duchowość oznacza dokonywane różnymi środkami dążenia człowieka do przekraczania własnej kondycji. Przede wszystkim oznacza transgresję doczesności materialnej i przemijającej. Proces ten dokonuje się w imię wartości wyższych, odbieranych jako pozytywne, dobre (bardzo często określane jako *summum bonum*). Mogą to być zarówno wartości religijne, jak i etyczne, estetyczne czy inne, realizowane zupełnie poza sferą religii. Droga do tych wartości dokonuje się zwykle przy ścisłej współpracy wymiaru cielesnego i psychicznego człowieka, na drodze stopniowej ewolucji (którą ilustruje najczęściej słowo samorozwój)”²⁹.

Socjologowie niemieccy nie używają na ogół pojęcia „nowa duchowość”, lecz po prostu „duchowość” (*Spiritualität*), której cechami są: a) zdecydowana orientacja na subiektywne doświadczenie; b) źródłami jej są alternatywne religijności odróżniające się od dotychczasowych tradycji religijnych, pochodzące ze wschodnich, archaicznych, okultystycznych, mistycznych tradycji; c) dystans do dogmatyki

²⁸ Tamże, s. 82.

²⁹ Z. Pasek, *Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*, [w:] *Idee i Myśliciele. Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*, I. S. Fiut (red.), Uczelniane Wydawnictwo Naukowo-Dydaktyczne AGH, Kraków 2008, s. 23; M. Chmielewski, *Św. Jana Pawła II chrystologiczno-personalistyczne ujęcie życia duchowego*, [w:] *Pamięć i zobowiązanie w hołdzie wobec myśli Świętego Jana Pawła II*, W. Wojtyła (red.), Wydawnictwo Diecezji Radomskiej, Radom 2017, s. 25–42.

religijnej wielkich organizacji kościelnych i swoisty antyinstytucjonalizm; d) zaakcentowanie religijnej autonomii jednostki i związany z tym wyraźny indywidualizm światopoglądowy; e) orientacja na doświadczenie umożliwia podejście całościowe do życia, które pozwala zrozumieć i wyjaśnić funkcjonalne różnicowania społeczeństwa; f) dla samego działającego duchowość staje się pojęciem do religii alternatywnym. Według Huberta Knoblaucha duchowość może być rozumiana jako rozszerzenie tego, co Thomas Luckmann nazywał „społeczną formą sprywatyzowanej religii”³⁰.

Hubert Knoblauch wprowadza na określenie tych nowych zjawisk termin „popularna religia” (*Populäre Religion*), traktując duchowość jako część kultury popularnej (ale nie ludowej). Duchowość (*Spiritualität*) odcina się od dogmatycznej religii, nie tylko od wielkich tradycyjnych religii, bo i od mniejszych ugrupowań religijnych (np. sekt). Jest ona rodzajem osobowego doświadczenia dostępnego dla wszystkich, a nie wyłącznie dla ekspertów czy wirtuozów religijnych. Każdy może nawiązać kontakt z bóstwem, bez pośrednictwa Kościoła (duchowość alternatywna). Niekiedy duchowość przejawia się w takich zewnętrznych formach, jak prorokowanie, mowa języków, nawrócenia, uzdrowienia itp. Dymensja doświadczenia duchowego zastępuje dogmatyczny i instytucjonalny wymiar religii, nie tyle zmierza ona do zmiany moralności człowieka, ile raczej jest dowodem istnienia motywacyjnych sił i energii w człowieku³¹.

³⁰ H. Knoblauch, *Einleitung: Soziologie der Spiritualität*, „Zeitschrift für Religionswissenschaft” 2005, nr 2, s. 123.

³¹ H. Knoblauch, *Soziologie der Spiritualität*, [w:] *Handbuch Spiritualität. Zugänge. Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Hrsg. von Karl Baier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, s. 91–111.

Knoblauch wyróżnia nowoczesną duchowość chrześcijańską i alternatywną religijną duchowość (*alternativ-religiöse Spiritualität*). Tę drugą charakteryzują następujące cechy:

a) Alternatywna duchowość jest zdystansowana wobec dogmatyki kościelnej, docenia się w niej wymiar doświadczenia i rolę podmiotu, w mniejszym stopniu odniesienia społeczne. Religia wprost przeciwnie, akcentuje specyficzne, instytucjonalnie uznawane treści, wyrażające się w dogmatach (prawdy wiary), w liturgii, w uprawomocnieniu wybranych osób (np. duchowni). Duchowość bazuje na doświadczeniu subiektywnym, które przesuwą podstawę wiary do własnego „ja”. Dlatego też wykazuje ona wiele podobieństw z dążeniem do autentyczności, związanej z nowoczesnym indywidualizmem. Ta cecha nie wyklucza przynależności do małych wspólnot (np. wspólnoty zaufania), a niekiedy i wielkich wspólnot (np. religijne *eventy*).

b) Dystans wobec wielkich religijnych form organizacyjnych, lecz nie na kształt niewidzialnego Kościoła powszechnego (uniwersalnego). W naszym kręgu kulturowym duchowość jawi się jakby obok religii (w sensie semantycznym i strukturalnym). Nowe formy duchowych doświadczeń są nośnikami resakralizacji i respirytualizacji, a poprzez swoją orientację subiektywistyczną dobrze korespondują z indywidualistycznymi tendencjami ponowoczesności.

c) Jest ruchem ukierunkowanym na „całościowość”, a więc obejmuje wszystkie sfery życia (psychikę, ciało, zdrowie, relacje z innymi, a nawet politykę). Ważną rolę odgrywają tu medytacyjne praktyki, homeopatia, joga i praktyki zmierzające do różnego rodzaju uzdrowienia całości życia ludzkiego.

d) „Pole religijne” staje się poprzez duchowość poniekąd rozszerzone, a ona sama coraz częściej staje się odrębnym sektorem ludzkiego doświadczenia. Dzięki mediom i „rynkowi” staje się częścią kultury popularnej, szerokim ruchem kulturowym. Coraz częściej funkcjonuje jako rzeczywistość

alternatywna, a nie – jak było dawniej – komplementarna wobec religii³².

Hubert Knoblauch mówi o popularnej religii. Za pośrednictwem kultury popularnej religijne treści wychodzą poza wąski krąg instytucji kościelnych i religijnych oraz przenikają do szerszych, „świeckich” dotąd obszarów kultury. To zjawisko powoduje dowartościowanie sfery doświadczeń niecodziennych i mocniejsze akcentowanie subiektywności. Tego rodzaju procesy zwiększają do pewnego stopnia zakres religii, ale one same coraz bardziej ją marginalizują. Zjawiska duchowości popularnej wykraczają poza tę rzeczywistość, która ujawnia się w Kościołach czy w innych organizacjach religijnych. Tworzą one szerokie pole różnorodnych alternatyw dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Wiążą się one ze zdolnością człowieka do transcendowania codziennej rzeczywistości i „przekraczania siebie”³³.

O ile zinstytucjonalizowane religie (Kościoły) organizowały i monopolizowały charyzmę religijną, to współcześnie zaznacza się jej upowszechnienie. Duchowość uzyskuje pozytywne konotacje jako wolne i kreatywne doświadczenie transcendencji lub samotranscendencji, ma charakter osobowy, pogłębiony, powiązany z własną siłą wyższą. Charles Taylor mówi o ludziach poszukujących. Poszukujący (*Seekers*) są to ludzie, często młodzi, którzy są zainteresowani duchowymi aspektami życia, jednak bez przynależności do wielkich wspólnot religijnych (Kościoły). We współczesnym świecie jest wiele takich grup, ścieżek, na których można odnajdować różne doświadczenia duchowe, niekiedy w powiązaniu z religiami Wschodu³⁴.

³² Tamże, s. 106–107.

³³ H. Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009.

³⁴ Ch. Taylor, *Glauben in einer säkularen Zeitalter. Formen religiösen Lebens*, „Zur Debatte” 2012, nr 3, s. 17; P. Dinkelbacher, *Duchowość*, [w:] *Leksykon*

Nowe poszukiwania duchowości, swoisty powrót *sacrum*, o czym mówią socjologowie, oznacza z jednej strony odejście od tradycyjnego, religijnego rozumienia sensu z jego odniesieniami do wielkiej Transcendencji (doświadczenia wertykalne), z drugiej strony jest zaakcentowaniem życia jako wartości samej w sobie, będącym źródłem poznawania siebie i rozwoju osobistego (doświadczenia horyzontalne).

Człowiek początku XXI wieku poszukuje *sacrum* poprzez szeroko rozumianą duchowość. Innymi słowy, duchowość jest doświadczeniem *sacrum*, ale rozumianym w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś, co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta może kłaść nacisk na immanentnego Boga, podkreślać rolę doznań i duchowych ćwiczeń; troszczyć się i szanować ciało; bywa wrażliwa na różnice płci; często wykazuje wrażliwość ekologiczną, nastawiając się na współpracę z innymi istotami żywymi, gdyż ziemia to nasz wspólny dom. Doświadczenie *sacrum* jest niezmiernie ważne, gdyż budzi w nas coś wykraczającego poza codzienną rzeczywistość³⁵.

W nurtach nowej duchowości oferuje się ezoteryczne sposoby osiągania natychmiastowej satysfakcji, automatycznej asertywności, wyższej duchowości, zdrowia, sukcesu, jasności umysłu, rozwoju potencjału ludzkiego. To, co ostateczne, należy do tego świata, a poziom Transcendencji ulega obniżeniu (odejście od Wielkich Transcendencji w stronę małych lub pośrednich transcendencji w ujęciu Thomasa Luckmanna)³⁶. Ci, którzy w swoich Kościołach nie znajdują

mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia, B. Widła (tłum.), VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2002, s. 63.

³⁵ S. Wargacki, *Współczesny człowiek i sacrum*, „Misje dzisiaj” 2011 (marzec-kwiecień), s. 4.

³⁶ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, R. Babińska (tłum.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2008, s. 256.

źródeł motywujących ich ideowo, uciekają się do ezoteryzmu, New Age, sekt i różnych nowych form duchowości pokrewnych religii lub nawet całkowicie od niej odmiennych. W aspekcie religijnym New Age ujawnia dobitnie cechy postmodernizmu³⁷.

Wielu socjologów wiąże nową duchowość z tezą de-sekularyzacji. Kto mówi o duchowości, ten porusza się po swoistej tafli lodowej. Wielu badaczy duchowości nie troszczy się o zdefiniowanie zjawiska lub nawet świadomie tego unika, wielu nie wiąże duchowości z religią, lecz z szeroko rozumianą Transcendencją. To, co duchowe, przybiera wiele kształtów i form, a to powoduje, że rośnie rynek ofert w księgarniach, a zwłaszcza w internecie. Łatwo można zaopatrzyć się w informacje o wielu pozycjach zarówno nawiązujących do tradycji chrześcijańskich, jak i o niechrześcijańskich religiach światowych, o praktykach magicznych, aż po wciąż poszukiwane pozycje dotyczące New Age. W miarę jak słabnie zainteresowanie religiami zinstytucjonalizowanymi, rośnie popyt na inne oferty światopoglądowe. To co duchowe podlega pluralizacji i zwielokrotnieniu, a granice między kulturami religijnymi w warunkach globalizacji stają się „przepuszczalne”. Treści duchowe o różnej proveniencji przenikają się wzajemnie i mieszają (synkretyzm). Zacierają się też granice między *sacrum* i *profanum* (sakralna świeckość, świecka sakralność). Te nowe formy masowych przeżyć i doświadczeń (*eventy* religijne) wciągają w orbitę swoich wpływów nawet tych, którzy określają siebie jako „religijnie

³⁷ B. Dobroczyński, *Duchowość w kontekście Ruchu Nowej Ery*, [w:] *New Age – nowe oświecenie?*, A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 33–43; K. Bondyra, *Modernizacja społeczna a nowa religijność*, [w:] *New Age – nowe oświecenie?* A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 209–225.

niemuzykalnych”³⁸. W konsekwencji granice między religijnością i duchowością do pewnego stopnia zacierają się, stają się nieprzejryste i mgliste.

Paradoks polega na tym, że ci, którzy uważają się za nie-religijnych, nie stają się automatycznie ateistami. Coraz częściej zamiast o religijności mówi się o duchowości, na którą składają się nie tylko elementy jakiejś religijności, ale i psychologii i psychoterapii oraz alternatywnych form religijności. Wiara w jakąś moc i energię nieosobową zajmuje miejsce wiary w Boga osobowego. Tworzy się tożsamość transreligijna, duchowość niereligijna, duchowość agnostyczna, duchowość alternatywna, duchowość transgresyjna. Nowa duchowość ma przede wszystkim charakter zindywidualizowany, doświadczeniowy i subiektywistyczny, nie jest określana przez odniesienie do zinstytucjonalizowanej religijności. Taka duchowość, pozbawiona teologicznych treści, ma tendencję sakralizowania tego co świeckie. Tworzą się nowe „pola” czy „sceny” religijności i nowej duchowości. Dla tych, którzy akceptują duchowość jako coś pozytywnego, religijność jawi się jako coś negatywnego. Duchowość mogą akceptować i często akceptują także niewierzący. Byłaby ona więc swoistym pomostem między wierzącymi i niewierzącymi.

Rozwój nowej duchowości we współczesnym świecie, również w Europie Zachodniej, przeczy tezie o jednostronnej i liniowej sekularyzacji, dowodząc raczej zmienności form istniejącej religijności. Nie tyle upowszechnia się ateizm i indyferentyzm, ile raczej religijność czy duchowość pozakościelna, poszukująca, niezadomowiona, wędrująca, nieformalna itp. Desekularyzacja ujawnia zmiany w pobożności, aż po swoiste przewartościowanie *sacrum*. Wzrasta spo-

³⁸ A. Zduniak, *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018.

łeczne i kulturowe znaczenie pytań egzystencjalnych (pytania o sens), na które nie są w stanie odpowiedzieć modernistyczne ideologie postępu oraz ujawnia się zapotrzebowanie na udzielane przez ludzi odpowiedzi oparte na ich własnych doświadczeniach. Te nowe formy niezorganizowanej i płynnej, na ogół antyinstytucjonalnej religijności oraz duchowości mogą w przyszłości podlegać dalszej ewolucji, aż po jakieś formy organizacyjne. W sytuacji gdy religie zinstytucjonalizowane tracą monopol religijny, a nawet i społeczne znaczenie, zwiększa się wyraźnie we współczesnym świecie obecność różnych form *sacrum* i obfitość nowych duchowości.

Granica pomiędzy „oficjalnymi” formami religijności (religijność kościelna, religijność kościelnie znacząca) a nieformalnymi czy nieoficjalnymi formami religijności pozakościelnej, parareligijności i nowej duchowości nie jest ustalona raz na zawsze ani dana *a priori*. Te drugie, jakkolwiek nie są związane z modelami wiary i przynależności propagowanymi przez organizacje kościelno-religijne, wnoszą pewne znaczenia sakralne do życia codziennego, a niekiedy dobrze wkomponowują się w religijność indywidualną. W ostatnich latach zyskuje na znaczeniu tzw. nowa duchowość, niezwiązana z przynależnością do organizacji kościelnych, oznaczająca poszukiwanie *sacrum* we własnym wnętrzu, mające gwarantować jednostce jej duchową moc i poczucie sensu życia. W odróżnieniu od duchowości autorytarnej związanej z strukturami kościelnymi i nauczaniem „odgórnym” nazywa się ten typ poszukiwań duchowych „duchowością nie-autorytarną”³⁹.

Socjologowie mówią o nowej religijności i duchowości, o duchowości wirtualnej, o cyberreligii w nowych mediach elektronicznych, nawiązującej do środków wyrazu i motywów zaczerpniętych z kultury popularnej. Internet staje się

³⁹ A. Grün, *O duchowości inaczej*, K. Zimmerer (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 5–9.

przestrzeni, w której można wyraźnie obserwować wzrost zainteresowania religią i duchowością. Przestrzeń wirtualna daje jednostkom nowe, wyjątkowo szerokie możliwości w zakresie życia religijnego, włącznie z przynależnością do wirtualnych społeczności religijnych i Kościołów. Dzięki stronom internetowym można poznać ludzi podobnych sobie, wyznających podobne religie i formy duchowości, kierujących się analogicznymi zasadami życiowymi. Portale religijne oferują oprócz ogromnego zasobu informacji również możliwości nawiązania relacji międzyludzkich⁴⁰.

Zaobserwowane zmiany w religijności i duchowości Europejczyków nie wpływają lub w nieznacznym stopniu wpływają na rewitalizację religijności kościelnej. Religia jest systemem prawd wiary, symboli, wartości i norm, a Kościoły – ze swojego punktu widzenia – są organizacjami społecznymi, które zaspokajają religijne potrzeby wiernych, tzn. przekazują prawdy wiary swoim członkom i potwierdzają je w rytach religijnych (praktyki religijne). Jeżeli wpływ Kościołów słabnie, część ludzi usiłuje – o ile nie traci wiary – zaspokajać swoje potrzeby religijne poza Kościołami, poszukuje poza nimi odpowiedzi na pytania i problemy religijne, rezygnuje z niektórych rytów religijno-kościelnych lub praktykuje z motywacji pozareligijnych. Osłabienie Kościoła, jego pozycji w życiu społecznym i roli w życiu wyznawców może prowadzić do prywatyzacji religijności. Religijność pozakościelna jest ważnym segmentem religijności we współczesnych społeczeństwach. Religijność kościelna rzeczywiście traci na znaczeniu, jednakże wielu odkrywa na nowo znaczenie religii w ważnych momentach swego życia lub poszukuje nowych form zaspokojenia swoich potrzeb duchowych.

⁴⁰ A. Zduniak, *Duchowość w epoce mediów elektronicznych*, [w:] *Media i religia. Nowy kontekst komunikacji*, R. Sierocki, M. Sokołowski, A. Zduniak (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016, s. 61–73.

We współczesnej kulturze zachodniej coraz wyraźniej obserwuje się trend oddzielania się religijności i duchowości, nawet jeżeli zasięg społeczny i wpływ nowych form religijności i duchowości jest prawdopodobnie przeceniany. W badaniach empirycznych należy najpierw ustalić, co to znaczy, kiedy ktoś mówi o sobie, że jest niereligijny, ale poszukujący duchowości („duchowy”). Znaczenie tego terminu różnicuje się z pewnością ze względu na wiek badanych, płeć, zawód, miejsce zamieszkania, socjalizację religijną i wiele innych czynników. Ważne jest również to, kto używa tego słowa, w jakim znaczeniu i dlaczego. Jeżeli nawet liczba faktycznych zwolenników nowej sceny duchowej nie jest zbyt imponująca, to jej wpływy w kulturze popularnej są dość wysokie, być może nawet z tendencją wzrostową.

Próba określenia nowej duchowości

Nowa duchowość staje się jedną z wielu ważnych opcji do wyboru przez ludzi współczesnych, a przy tym wskazuje na fakt, że – przynajmniej pośrednio – duchowość jest częścią integralną kondycji ludzkiej. W pluralistycznych i ponowoczesnych społeczeństwach ludzie poszukują sensu i orientacji w życiu, i nawet jeżeli tracą kontakt z religiami tradycyjnymi, poszukują nowych form duchowości. Jeżeli religię określimy jako „system wierzeń i rytuałów dotyczących obszaru świętości”⁴¹, wówczas wiele form duchowości, również nowej duchowości, można byłoby określić jako bliskie religijności. Szerokie rozumienie religii nie osłabia dyskusji na temat różnych form duchowości. W ogóle w rozważaniach nad nową duchowością brakuje jednoznacznych, identyfikujących stwierdzeń, nie dochodzimy do satysfakcjonują-

⁴¹ N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, J. Polak, J. Ruszkowski, U. Zielińska (tłum.), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 215.

cych rozwiązań. Dla wielu ludzi współczesnych duchowość „bywa odnoszona do sposobu życia człowieka, w którym nie ma odniesień do Boga, co pozwala nazwać ją duchowością naturalną. Łączy się ją nie tylko z praktyką życia duchowego (sens subiektywny) i usystematyzowaną refleksją nad nim (sens obiektywny), ale też z praktyką życia bez odwoływania się do transcendencji – Boga”⁴².

Niekiedy nową duchowość interpretuje się w kategoriach etycznych, jako dążenie do pewnej doskonałości moralnej, która ukonkretnia się poprzez zasady moralne.

Jeśli bowiem duchowość jest oderwana od interpretacji religijnych, a wyniki badań wskazują na to, że pełni funkcje aksjonormatywne porównywalne do religijnych, to może jednak ten termin należy ukonkretniać poprzez odniesienia do socjologii moralności. Tak rozumiana nowa duchowość staje się kategorią etyczną, która porządkuje zasady świeckie wskazujące istnienie wartości nadających sens życiu, które zachowują orientację na Transcendens mimo zakwestionowania wiary religijnej oraz dystansowania się od instytucji kościelnych⁴³.

Jeżeli duchowość, w tym i nową duchowość, ujmujemy w perspektywie etycznej, wówczas jest ona realizacją istoty człowieczeństwa, pozwalającą dostrzec cele ludzkie, przede wszystkim cele dalekosiężne. Chodzi tu o wartości naczelne, uniwersalne, ogólnoludzkie, do osiągnięcia których dąży się świadomie, w sposób wolny, w dobrych relacjach z innymi (porozumienie, współdziałanie). Duchowość określana w kategoriach etycznych stanowi dla człowieka przestrzeń transcendencji własnej kondycji, kieruje go ku podmiotowości

⁴² Z. Marek, A. Walulik, *Pedagogika świadectwa. Perspektywa antropologiczno-kerygmaticzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 114.

⁴³ H. Mielicka-Pawłowska, *Mit nowej religijności i duchowości*, s. 16.

i autonomii, pozwalając w sposób wolny realizować wartości wyższe jako „dobre” wartości. Jeśli zaś rozwój duchowości nie jest skierowany na wartości naczelne, wówczas staje się on jedynie transgresją i w stronę wolności własnego „ja”, gubi wyraźny cel osobotwórczy i wspólnototwórczy⁴⁴. W konsekwencji można przyjąć określenie duchowości jako „podmiotowości zorientowanej w myśleniu, przeżywaniu i działaniu na przekraczanie natury, w celu świadomej, wolnej i odpowiedzialnej realizacji wartości absolutnych, uniwersalnych, ogólnoludzkich”⁴⁵.

Badanie tak rozumianej duchowości można usytuować zarówno w ramach socjologii religii, jak i socjologii moralności. Socjologię duchowości, rozumianą jako część socjologii moralności, można zdefiniować jako naukę „o zdobywaniu doskonałości moralnej, charakterystycznej dla określonych grup społecznych, oraz o strukturach instytucjonalno-organizacyjnych wspierających dynamikę tego procesu, ze szczególnym uwzględnieniem szkół duchowości”⁴⁶. Niezależnie od tego, czy socjologię duchowości będziemy traktować jako odrębną subdyscyplinę socjologiczną, czy jako część socjologii religii, czy socjologii moralności, nie należy oczekiwać jej pełnej legitymizacji w najbliższej przyszłości jako nowej subdyscypliny socjologicznej. Zjawiska nowej duchowości i alternatywnej religijności nie powinny być przeceniane kosztem instytucjonalnych form religijności, które w dalszym ciągu są dominujące w wielu społeczeństwach współczesnych. Badanie tych dominujących tendencji rozwojowych powinno być naczelnym celem socjologii religii.

⁴⁴ K. Olbrycht, *Edukacyjne wymiary wspierania rozwoju duchowości człowieka*, „Edukacja Międzykulturowa” 2018, nr 2, s. 85–86.

⁴⁵ Tamże, s. 79.

⁴⁶ M. Jeżowski, *Duchowość – Paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 77.

Z wielu różnych ujęć nowej duchowości można wydobyć kilka wiodących treści, cech charakterystycznych i jej przejawów. Nie jest to łatwe, gdyż nowa duchowość wyraża się w różnych formach i treściach, a niemal dla każdego badacza oznacza coś innego. Duchowość obejmuje bardzo zróżnicowane treści: akceptację siebie, poszukiwanie sensu życia, umiejętność poświęcenia się dla osób i wartości, intensywne przeżywanie piękna, uznanie świętości natury, więź z ludźmi, naturą i kosmosem, doświadczenie medytacyjne, psychozmienną energię, więź z bóstwem itp. Można jednak próbować sformułować kilka cech charakterystycznych nowej duchowości, powtarzających się w wielu definicjach tego zjawiska.

a) Nowa duchowość, która staje się swoistym megatrendem społeczno-kulturowym, ma swoje źródła w rozmaitych tradycjach religijnych i duchowych, zarówno w zachodniej tradycji ezoterycznej, jak i duchowości orientalnej, duchowości nawiązującej do religii przedchrześcijańskich, jak i pewnych elementów duchowości chrześcijańskiej. Jej źródeł należy poszukiwać zarówno w młodzieżowej kontrkulturze z końca XX w., jak i w New Age oraz w wielu innych impulsach, m.in. w pewnych cechach ponowoczesnej kultury i ponowoczesnych społeczeństw.

b) Duchowość i nowa duchowość wiążą się z procesami indywidualizacji, a poprzez swoją subiektywność stoją one bardzo często w opozycji (dystansie) wobec zinstytucjonalizowanych religii, charakteryzujących się sztywnymi strukturami i organizacją, dogmatami i rygorystycznymi normami oraz zinstytucjonalizowanymi rytuałami. Zaakcentowanie wymiaru subiektywności jest ważną cechą różniącą nową duchowość od religijności, nawet jeżeli nie wyklucza to pewnych form wspólnotowości w nowej duchowości. Subiektywizacja oznacza zaakcentowanie idei rozwoju i samorozwoju, osobowego i wewnętrznego doskonalenia się. „Duchowość jest formą religijności pozainstytucjonalnej, zorien-

owanej na poszukiwanie kontaktu z *sacrum*, niezależnie od tego, jak ono jest wyobrażane. Zindywidualizowane pojęcie wiary prowadzi do sprywatyzowania *sacrum*"⁴⁷.

c) Jeżeli nawet duchowość nie da się określić bez jakiegoś odniesienia do transcendencji, to jej konkretne formy nie muszą wyrażać się ani teistycznie, ani religijnie. Wiele form nowej duchowości można definiować jako duchowość postreligijną, a nawet jako duchowość bez Boga. Można tu już mówić o ostatecznej sekularyzacji świadomości religijnej. Nowa duchowość jest niekiedy przeciwstawiana temu co religijne. Duchowość nie jest zdogmatyzowana, zinstytucjonalizowana, normatywna, związana z instytucjami kościelnymi, jest postawą z wyboru, w której indywidualne, wewnętrzne doświadczenie nabiera rangi ostatecznej instancji. Ma więc charakter inkluzywny, a nie ekskluzywny. Kościoły w tym kontekście jawią się jako przeszkoda do rozwoju osobowości.

d) Nowa duchowość jest określana najczęściej w opozycji do religii, a niekiedy nawet do *sacrum*, jest zdystansowana wobec wszelkiej dogmatyki religijnej, nie ma publicznych reperkusji ani na ogół wspólnotowo celebrowanych rytuałów i kultów. Wiąże się ona na ogół z jakąś formą „małej transcendencji”, przekraczaniem biologicznej kondycji ludzkiej, z poszukiwaniem wartości niosących sens życia, dobrostanem psychicznym, pozytywnym stylem życia. Brak odniesień do religii nie oznacza braku odniesienia do jakiejkolwiek transcendencji, może być ona elementem życia każdego człowieka, bez względu na to, czy jest on religijny, czy niereligijny, a nawet ateistą. Nie oczekuje się „zbawienia” od Kościołów chrześcijańskich, a nawet szerzej – od religii, jest ono jakby sprawą jednostki i jej działań. Transcendentne czy bo-

⁴⁷ H. Mielicka-Pawłowska, *Religijność zorientowana ekologicznie*, [w:] *Religijne wymiary życia społecznego*, H. Mielicka-Pawłowska (red.), Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2013, s. 378–379.

skie źródła duchowości i sensu odpowiedzialności etycznej przejmując sam podmiot, co oznacza rozszerzenie świadomości „ja” współczesnego człowieka. Wielu ludzi skłania się do wierzenia, że sami mogą się zbawić, a nawet zbawić innych.

e) Nowa duchowość nie może być utożsamiana wyłącznie z nowymi ruchami religijnymi czy New Age, stała się ona swoistym trendem, może megatrendem we współczesnym świecie. Jest niezwykle zmienna i zindywidualizowana, docenia się w niej subiektywne doświadczenia i osobiste doznania. Zakwestionowanie opozycji *sacrum* – *profanum* sprawia, że *sacrum* przemieszcza się do tych sfer ludzkiego życia, w których było ono już nieobecne. W nowych ruchach religijnych i New Age urzeczywistnia się nowa duchowość. Nie zawsze można ją sterylnie oddzielić od jakichkolwiek powiązań z tradycjami religijnymi.

f) Nowa duchowość ma związek z wartościami, które oznaczają rozwój duchowy, doskonalenie wewnętrzne, etyczny lub estetyczny wymiar ludzkiego „ja”, poczucie szczęścia i spełnienia w życiu. Ważne jest to, co stanowi dobro dla jednostki, co wiąże się z poszukiwaniem znaczenia i interpretacją życia. Otwartość na wartości oznacza ubogacenie ludzkiego życia. Wartości bowiem – przynajmniej pośrednio – wyznaczają to, do czego dążymy, i to, jak powinniśmy postępować. Nowa duchowość wskazuje na realne propozycje nowego stylu życia i poznania (nowa świadomość), prowadzącego do szczęścia i psychologicznego dobrostanu. Nie tyle jest ona fenomenem społecznym, co raczej indywidualnym i osobistym, ale kształtuje się w określonym, złożonym kontekście społecznym.

g) Wiara religijna przekształca się w wiarę we własne „ja”, w samorealizację, w subiektywność, następuje przesunięcie od wspólnoty do jednostki i orientacja na immanentne wartości i cele. Duchowość wiąże się bardziej ze światem wewnętrznym jednostki, religijność ma bardziej odniesienia zewnętrzne. Do kontaktu z szeroko rozumianym *sacrum* nie jest

konieczne członkostwo grupowe czy wspólnotowe. Jeżeli nawet powiązania nowej duchowości z wiarą religijną są niemal niewidoczne, to niekiedy wydaje się, że w niektórych jej formach jest jeszcze obecny „duch martwych wierzeń religijnych” (wyrażenie Maxa Webera).

h) Nowa duchowość wiąże się niejednokrotnie z poszukiwaniem i nadawaniem sensu zarówno codziennym doświadczeniom człowieka, jak i całej jego egzystencji. Zwana niekiedy duchowością pozareligijną, odnosi się do tematów pozbawionych wymiaru religijnego, lecz służących jednostce jako narzędzia transcendowania, czyli usensowniającego przekraczania życia codziennego⁴⁸. Sens życia jest dziełem i niemal wyłączną sprawą jednostki i tego, co robi ona ze swoim życiem. Przedmiotem określającym to, co duchowe, staje się konkretna jednostka (przejście od instytucjonalizacji do indywidualizacji). Poprzez rozwój sfery duchowej człowiek jest w stanie ukształtować dojrzałą postawę wobec siebie i wobec otaczającego go świata⁴⁹, w ramach wolnego wyboru na zasadzie „zrób to sam”.

i) Nowa duchowość obejmuje zarówno jakieś ezoteryczne zagłębianie się w siebie, jak i troskę o dobre samopoczucie czy przyjemność (*wellnes, fitness, selfness*)⁵⁰, lecz

⁴⁸ M. K. Zwierzędziński, *Religia, duchowość, postmodernizm. Problem znaczeń*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 79–93.

⁴⁹ M. Bałys, *Poczucie sensu życia a duchowość. Próba analizy koncepcji Viktora E. Frankla*, [w:] *Etyka i sens życia*, D. Probuska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2011, s. 130; J. Lulek, S. Głaz, *Problematyka sensu ludzkiego życia*, [w:] *Człowiek i jego życie religijne*, S. Głaz (red.) Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 11–49.

⁵⁰ W. Jäger, Ch. Quarch, *Fitness, wellnes a duchowość*, Z. Mazurek, J. Santorski & Co Agencja Wydawnicza (tłum.), Warszawa 2007; J. Kubińska, *Socjologiczno-aksjologiczny wymiar aktywności sportowej na przykładzie fitness*, [w:] *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, J. Szymczyk (red.), Norbertinum, Lublin 2010, s. 155–172.

i poszukiwanie głębszych orientacji związanych z sensem życia. Jest ona do pewnego stopnia zastępczą formą religii, jej „miękką” ofertą, mniej wymagającą, nastawioną na wzmocnienie „konsumenta”, pozbawioną rygorystycznych wymagań i wyzwań. Tak szeroko rozumiana duchowość nie daje się łatwo zoperacjonalizować w badaniach empirycznych, pozostaje ona wciąż jednym z najbardziej mglistych i nieokreślonych pojęć w socjologii⁵¹. Sama duchowość nie jest „towarem” zastygłym, lecz wciąż zmieniającą się rzeczywistością, w której możliwość zmienia się w obowiązek („jeżeli możesz coś zrobić, to musisz to zrobić”).

Jesteśmy dalecy od satysfakcjonującego określenia, czym jest nowa duchowość. Wiele definicji tego zjawiska sprawia wrażenie wersji roboczych. Niektórzy badacze społeczni w ogóle nie troszczą się o zdefiniowanie przedmiotu swoich poszukiwań naukowych, a nawet niekiedy świadomie tego unikają. Wielu nie wiąże nowej duchowości z religią lub co najwyżej wiąże z różnymi formami transcendencji. Można by powiedzieć, że poszukiwanie nowej duchowości jest jakimś kolejnym zwrotem w kierunku *sacrum*. Nowe *sacrum* religijne, a tym bardziej niereligijne, jest bardzo płynne znaczeniowo i nieostre. Trudności teoretyczne i metodologiczne w precyzyjnym zdefiniowaniu nowej duchowości wynikają z szerokiego spektrum zjawisk, do których ten termin się odnosi⁵². Janusz Mariański i Stanisław A. Wargacki – w konsekwencji rozważań nad nową duchowością jako megatrendem społeczno-kulturowym – zaproponowali następującą jej definicję:

⁵¹ Z. Pucko, *Filozofia*, [w:] *Filozofia i teorie pielęgniarstwa*, J. Górajek-Jóźwik (red.), Wydawnictwo Czelej, Lublin 2007, s. 87–88.

⁵² W. Pawluczuk, *O pojęciu wiary*, [w:] *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, J. Baniak (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 29–38.

Nowa duchowość to jeden z megatrendów początku XXI w., to doświadczenie *sacrum*, niekiedy bezmiennego, rozumianego w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta podkreśla rolę doznań i duchowych ćwiczeń, traktuje ludzkie ciało jako wypełnione wewnętrznym, duchowym sensem oraz jako manifestację kreatywnej siły Ducha; odnosi się z szacunkiem do natury i propaguje zdrowe odżywianie; przywiązuje dużą wagę do więzi międzyludzkich opartych na wierności i miłości; do etyki wyrażającej się w poszanowaniu uznawanych przez siebie wartości moralnych; jest wrażliwa na sztukę, podkreśla też równość płci. Duchowość ta jest holistyczna, demokratyczna, łatwo dostępna i niehierarchiczna; stawiana jest ona w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, czyli jest pozakościelna⁵³.

Od samego początku problematyka nowej duchowości budzi w kręgach socjologów wiele kontrowersji i dyskusji, zarówno gdy chodzi o samą koncepcję nowej duchowości, jak i metodologię jej badań. Kształtujący się coraz wyraźniej „rynek duchowości” nie może być pomijany w badaniach socjologicznych. Ustawicznie przybywa ludzi, którzy definiują siebie mianem „uduchowieni”, a nie „religijni”. Trzeba jednak krytycznie zaznaczyć, że pojęcie nowej duchowości obejmuje zbyt różnorodne treści, stanowi swoisty „worek”, „kontener”, do którego wrzuca się niemal wszystko, co nie kojarzy się z tradycją religijną. Duchowość pozbawiona konkretnych form instytucjonalnych nie jest łatwa do badań socjologicznych, jest ulotna jak morskie fale. Niemniej, jednostka i jej doświadczenia duchowe powinny znaleźć się w centrum zainteresowań psychologów, kulturoznawców, socjologów i przedstawicieli nauk pedagogicznych. Kategoria

⁵³ J. Mariański, S. Wargacki, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4, s. 138.

duchowości uzyskuje swój znaczący wymiar, który nie ma swojego zamiennika⁵⁴.

Poszukiwanie nowej duchowości, swoisty powrót do *sacrum*, oznacza z jednej strony odejście od tradycyjnego, religijnego rozumienia sensu z jego odniesieniem do Wielkiej Transcendencji w znaczeniu Luckmannowskim, z drugiej strony jest zaakcentowaniem życia jako wartości samej w sobie, będącym źródłem poznawania siebie i rozwoju osobowego (doświadczenie wertykalne). W zróżnicowanych przejawach nowej duchowości akcentuje się przede wszystkim własne doświadczenie, autonomię (suwerenność) podmiotu i jego kompetencje, subiektywizację wiary, antydogmatyczność, niezależność od zinstytucjonalizowanych, przestarzałych struktur kościelnych, a niekiedy i antykościelność (wrogość wobec instytucji i autorytetów).

Nowa duchowość wyraża się w powiedzeniu: „nie jestem religijny, jestem duchowy”, „jestem niereligijny, ale poszukuję duchowości”, duchowości, która jest już bardzo luźno związana z tradycyjnymi religiami, najczęściej nie jest już powiązana z wiarą w Boga jako Absolut. W Europie Zachodniej około 15% badanych wybiera określenie: „jestem niereligijny, ale duchowy”, w Polsce – około 2%. Czy z całą świadomością dokonują tego wyboru – tego nie wiemy, ale taki wskaźnik pojawił się i w naszym kraju. Obserwujemy powolny rozwój nowych form duchowości. Mają one często znamiona synkretyzmu i nawiązują do różnych nurtów psy-

⁵⁴ M. Rembierz, *Edukacja międzykulturowa jako ćwiczenie duchowe. Pedagogiczne wymiary kształtowania kultury duchowej i rozumienia wartości ponadkulturowych w kontekście zróżnicowania religijnego i pluralizmu światopoglądowego*, „Edukacja Międzykulturowa” 2018, nr 2, s. 90–130; U. Krzyżanowska-Lągowska, *Elementy duchowości w etosie pielęgniarstwa*, [w:] *Powołanie jako imperatyw zawodowy. Etos polskich pielęgniarek w badaniach socjologicznych*, J. Łodzińska, S. H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), KONTRAST, Warszawa 2017, s. 227–239.

chologicznych, psychoterapeutycznych, ezoterycznych, magicznych czy paranormalnych.

O ile z trudem można sobie wyobrazić religijność bez jakiegś formy duchowości, o tyle dzisiaj coraz częściej spotykamy się z duchowością bez wyraźnych odniesień do religii. W nowej duchowości nie mamy do czynienia z podporządkowaniem się Bogu, lecz z procesem indywidualizacji, w centrum którego stoi poszukująca swego „ja” jednostka i jej rozwój. Zindywidualizowana duchowość rozumiana jako poszukiwanie sensu i własnego szczęścia charakteryzuje się wysoką koniunkturą. Powoli do pewnego stopnia zastępuje zindywidualizowaną religijność. Ponowoczesna duchowość jest sprawą prywatną, a zarazem jest ona do pewnego stopnia produktem ponowoczesności i jej form zindywidualizowanego życia⁵⁵.

Z socjologicznego punktu widzenia należy traktować przejawy nowej duchowości bez uprzedzeń i potępień.

Przy tym wszystkim jednak należy zwrócić uwagę, by nie wyłączać dziecka z kąpielą. Niektórzy mianowicie uważają, że to, co się gdzieś tam zapowiada jako nową duchowość, z natury swojej pochodzi od diabła i powinno być odrzucone przez teologów. Moim natomiast zdaniem wszelkie poszukiwanie duchowe, jako cecha człowieka, zasługuje na szacunek i uznanie. Poszukiwanie jest być może najsilniejszą formą Bożego działania w człowieku. Tylko ten, kto jest w drodze, może się zbliżyć także do Boga⁵⁶.

⁵⁵ S. Geisel, *Neue Spiritualitäten*, [w:] *Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige*, Hrsg. von Stapferhaus Lenzburg. Hier+jetzt, Baden 2006, s. 140–143.

⁵⁶ P. M. Zulehner, *Religia jako megatrend*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-religijny” 2003, nr 1, s. 30.

Uwagi końcowe

Przy końcu XX w. obok sekularyzacji i globalizacji jeszcze innym terminem, który pojawia się nad wyraz często w dyskursie naukowym, jest duchowość. Proklamuje się rewolucję duchową, która polega na przejściu od religii do duchowości i oznacza swoistą sakralizację nowoczesności czy ponowoczesności. Badacz zagadnienia duchowości w aspekcie historycznym Philip Sheldrake twierdzi wręcz, że „duchowość” jest słowem definiującym naszą erę. Wielu badaczy pisze też o „zwrocie ku duchowości”, charakterystycznym dla przełomu wieków. W socjologii religii mówi się o pojawieniu się nowej subdyscypliny nazywanej socjologią duchowości, a brytyjski socjolog religii Kieran Flanagan podkreśla, że „duchowość, jako kategoria analityczna, nieoczekiwanie zawładnęła duszą socjologii”⁵⁷. Nowa duchowość pozwala być w jakimś stopniu „religijnymi” tym, którzy wyzwolili się od religii, czy przestali być wierzącymi chrześcijanami⁵⁸.

Obydwie formy: religijność i duchowość nie muszą się sobie przeciwstawiać, wręcz przeciwnie, i *de facto* często, wzajemnie się przenikają, chociaż socjologowie chętnie te dwie rzeczywistości psychospołeczne oddzielają od siebie i traktują alternatywnie, umieszczając nową duchowość poza kontekstem religijnym. Nie jest to jednak separacja pełna. Ze względu na to, że nowa duchowość wykazuje wiele podobieństw do religijności pozainstytucjonalnej (pozakościelnej), nie wydaje się konieczne przeciwstawianie jej religij-

⁵⁷ J. Mariański, S. Wargacki, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4, s. 127–149.

⁵⁸ A. Kłoczowski, *Duchowość dzisiaj – wprowadzenie*, [w:] *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, J. Stal (red.), Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 5–6.

ności, a raczej traktowanie jej jako poszerzenie czy dopełnienie dotychczasowych form i kształtów religijności (socjologia duchowości jako część socjologii religii). Kwestia ta nie jest jednoznacznie rozstrzygnięta.

Nowa religijność i nowa duchowość prowadzą do pewnych transformacji „pola religijnego”, ale nie przekształcają go w sposób zasadniczy; do pewnego stopnia tworzy się nowe pole duchowości, bowiem nowa duchowość jest jakąś nowoczesną formą „wyznania religijnego”, nową formą transformacji życia ludzkiego. Bóg jako ktoś, komu przypisujemy prawo do stawiania wymagań i egzekwowania posłuszeństwa, powoli traci na znaczeniu w świadomości wielu ludzi współczesnych. Dokonuje się proces transformacji religijności kościelnej w pozakościelną i w niereligijną duchowość. Nie zawsze te nowe, wielopostaciowe formy religijności i duchowości są traktowane jako niepołączalne czy konfliktowe w odniesieniu do tradycyjnej religijności, niekiedy nawet są uznawane za komplementarne i kompatybilne. Nowe formy duchowości nie poddają się łatwo procesom instytucjonalizacji.

Socjologia religii, podobnie jak i inne subdyscypliny socjologiczne, podlega procesom dyferencjacji. Proces wyłaniania się nowych subdyscyplin socjologicznych trwa nadal. W socjologii religii na przykład wyodrębniają się nowe subdyscypliny czy obszary badawcze. Obok socjologii chrześcijaństwa, socjologii katolicyzmu, socjologii protestantyzmu czy socjologii prawosławia istnieje socjologia Kościoła, socjologia parafii, socjologia nowych ruchów religijnych, socjologia konwersji i ostatnio socjologia duchowości. Socjologia duchowości konstytuuje się coraz bardziej jako odrębna subdyscyplina socjologiczna w związku ze zmianami społeczno-kulturowymi, jakie dokonują się we współczesnym świecie w obszarze religii i Kościołów chrześcijańskich, czy szerzej – kultury. Duchowość staje się częścią składową kultur światowych⁵⁰.

Realnym jest istnienie religijności i duchowości, obydwie rzeczywistości mogą się wzajemnie wspierać, nawet jeżeli nie są tym samym. Duchowości niereligijne są faktem społecznym, nawet jeżeli obecnie trudno jest odróżnić to, co w nich jest przelotne i szybko przemijające, od tego, co trwałe i głębokie, co może ukształtować na dłuższą metę życie duchowe nowych pokoleń. W nowej duchowości, tak jak i w wielu innych dziedzinach ludzkiego życia, istnieje moda na pewne hasła, praktyki i inne oferty, które po pewnym czasie nie są już poszukiwane lub wręcz odrzucane. Już dzisiaj można jednak mówić o duchowościach w liczbie mnogiej. Zainteresowanie socjologów nową duchowością jest coraz większe, stanowi zapowiedź nowej subdyscypliny socjologicznej.

Bez wątpienia jednak socjologowie, także w Polsce, powinni zająć się badaniem nie tylko nowych form duchowości chrześcijańskiej, lecz i nowych form duchowości niereligijnej. *Sacrum* uwolnione z instytucjonalnych więzi jest czymś wędrującym, wszędobylskim, przemieszczającym się z miejsca na miejsce, pojawiającym się nawet w miejscach, z których – wydawałoby się – zostało ostatecznie wyparte. Rozwój nowej duchowości może być impulsem do socjologicznej dyskusji o religii we współczesnym świecie. Jeżeli alternatywne formy religijności i duchowości rozwijają się w warunkach postępującej sekularyzacji społeczeństwa, to można spodziewać się, że także w Polsce będą się one upowszechniać w najbliższej przyszłości. Wiele wskazuje na to, że problemy wiążące się z duchowością religijną lub niereligijną nie znikają z poszukiwań i zainteresowań człowieka, a nawet się nasilają.

Można więc zasadnie przypuszczać, że w przyszłości rozwiną się badania socjologiczne nad nową duchowością. Doprowadzą one do ukonstytuowania się socjologii duchowości, podporządkowanej teoretycznie i metodologicznie so-

⁵⁹ *Spiritualität der Weltkulturen*, Hrsg. von Erwin Möde, Verlag Styria, Graz 2000.

cjologii religii. Jeżeli nawet nowa duchowość wiąże się z takimi kategoriami, jak: dobrostan duchowy, szczęście, sens życia, zdrowie, integracja wewnętrzna, rozwiązywanie konfliktów, relacje z innymi ludźmi, to wiedza ta ma istotne znaczenie dla nauk socjologicznych. Trudno jeszcze przewidzieć, czy socjologia duchowości znajdzie na stałe swoje uzasadnienie w przyszłości jako autonomiczna subdyscyplina socjologiczna, czy jako subdyscyplina socjologiczna funkcjonująca w bliskim związku z socjologią religii⁶⁰. Wiele będzie zależeć od rozwoju samego fenomenu duchowości. Może ona znaleźć rację swego bytu zarówno wewnątrz obszaru religijnego, jak i poza nim⁶¹. Socjologowie powinni badać te nowe fenomeny, nawet jeżeli są one trudne do określenia w kategorii „twardych” faktów społecznych.

⁶⁰ A. Kasperek, *Minimalistyczna odpowiedź na czasy kryzysu*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 4, s. 23–32.

⁶¹ C. Rogowski, *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 97.

Tomasz Olchanowski

Fenomen duchowości w ujęciu psychologii głębi

Mianem psychologii głębi określa się te szkoły psychologiczne, które wyewoluowały z psychoanalizy Zygmunta Freuda. Wspólnym ich mianownikiem jest oparcie założeń teoretycznych na paradygmacie nieświadomości. Wśród przedstawicieli tych szkół znajdziemy zarówno postfreudowskich ortodoksów, jak i tych, którzy poszli swoją drogą, tworząc koncepcje ludzkiej natury bardziej lub mniej odbiegające od dogmatycznych założeń swego mistrza. Do tych drugich zaliczamy Carla Gustava Junga, twórcę nurtu zwanego psychologią analityczną. W dalszej części szkicu pragnę pójść drogą wytyczoną przez tego szwajcarskiego psychiatrę, skupiając uwagę na hipotezie nieświadomości zbiorowej, koncepcji archetypów i na duchowym wymiarze procesu indywiduacji.

Duchowość – archetypy

Według Carla Junga:

Nieświadomość zbiorowa to część psyche, którą od nieświadomości osobniczej można odróżnić – negatywnie – w ten sposób, że nie zawdzięcza ona powstania doświadczeniu oso-

bistemu, toteż nie jest zdobyczą indywidualną. Podczas gdy nieświadomość osobnicza składa się zasadniczo z treści, które kiedyś były świadome, lecz zniknęły ze świadomości – albo zostały zapomniane, albo wyparte – treści nieświadomości zbiorowej nigdy nie znajdowały się w świadomości, a tym samym nigdy nie zostały zdobyte na drodze indywidualnej; ich istnienie zawdzięczamy wyłącznie dziedziczeniu¹.

Nieświadomość zbiorowa składa się z instynktów, które reprezentują siły natury i dziedziczne własności biologiczne, oraz z archetypów reprezentujących uniwersalne wartości kultury. Można rzec, że archetypy są to psychologiczne odpowiedniki instynktów. Warto jednak podkreślić, że dziedziczeniu podlegają nie – określone treści psychiczne czy wyobrażenia, lecz formy. Jak pisze Jung: „Archetyp sam w sobie jest pusty; jest on elementem czysto formalnym, niczym innym, tylko pewną *facultas praeformandi*, daną a priori formą wyobrażeniową”². Archetypy, podobnie jak instynkty, są determinowane tylko formalnie. Nie sposób dowieść istnienia tak instynktów, jak i archetypów, dopóki one same nie uaktywnią się w danej sytuacji. Zatem, zdaniem duńskiego jungisty i twórcy psychologii cybernetycznej, Ole Vedfelta: „Archetypy to dziedziczne możliwości wyobrażania, rodzaj pustych form, stwarzających niezbędne warunki dla struktur w myślach, obrazach i symbolach. Są one *osadem* zebranych doświadczeń i typowych przeżyć całej ludzkości, jakie dziedziczy jednostka”³.

¹ C. G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, R. Reszke (tłum. z niemieckiego), Wydawnictwo KR, Warszawa 2011, s. 54.

² C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*, R. Reszke, L. Kolankiewicz (tłum. z niemieckiego), Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1997, s. 360.

³ O. Vedfelt, *Poziomy świadomości*, P. Billig (tłum. z duńskiego), ENETEIA, Warszawa 2001, s. 85.

W ludzkich działaniach archetypy dają się rozpoznać w sytuacjach, którym towarzyszą podstawowe i uniwersalne doświadczenia życiowe, takie jak narodziny, małżeństwo, macierzyństwo, śmierć, żałoba, rozstanie, wszelkie kryzysy psychiczne, związane z przemijaniem, utratą sensu życia, a też odrodzenie duchowe i twórcze natchnienie. Tworząc koncepcje archetypu Jung korzystał z wielu inspiracji. Warto tu wymienić dzieła Platona i chrześcijański neoplatonizm Pseudo Dionizego, jak i twórczość św. Augustyna. Z drugiej strony Jung zdawał sprawę z tego, że jego pojęcie archetypu wiąże się w niektórych aspektach z ideą „reprezentacji kolektywnych” Lévi-Bruhla, z „kategoriami imaginacji” Huberta i Maussa, jak też z „pramyślami” Bastiana. Zdaniem polskiego psychiatry i jungisty, Zenona Waldemara Dudka, „Archetypy manifestują się w psychice jednostki, organizując całość jej życia symbolicznego – zarówno świadomego, jak i nieświadomego – idee, dogmaty, mitologię, twórczą fantazję, wierzenia, ideologię, wzorce myślenia, postawy życiowe itp.”⁴

Korzystając z mapy wykreowanej przez Carla Gustava Junga i jego następców możemy uświadomić sobie, że psyche jest nie tylko w nas, ale i my niejako egzystujemy w psyche, ponieważ jedyną rzeczywistością, w której żyjemy, jest archetypowa rzeczywistość psychiczna, a archetypy dostarczają wzorców naszego myślenia, odczuwania, działania (fundamentalne idee psyche w tradycji greckiej uosabiali bogowie). Czyż uprawiając naukę nie uprawiamy jedynie archetypowych fantazji? Zdaniem twórcy psychologii archetypowej i jednego z najwybitniejszych przedstawicieli myśli postjungowskiej, James’a Hillmana, postawa człowieka nauki wypływa z archetypu dziecka, do którego przynależą: wiara w „lepszą przyszłość”, kult rozwoju i postępu, doj-

⁴ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, ENETEIA, Warszawa 2002, s. 151.

rzałości i niezależności, poszukiwanie naszego pochodzenia czy też utraconego dzieciństwa w historycznych, lingwistycznych i prymitywnych początkach⁵.

Warto nadmienić, że w 1946 r. Jung wprowadził pojęcie nieświadomości psychoidalnej. Określił w ten sposób sferę całkowicie niedostępną świadomości, stanowiącą najbardziej fundamentalny poziom psyche. W obszarze tym psyche ma wspólne właściwości ze światem organicznym. Zatem możemy wysnuć wniosek, że to, co określamy mianem psychologicznych i fizjologicznych światów, to dwie strony tej samej monety. Rolą właśnie archetypów jest powiązanie tego, co psychiczne, z tym, co organiczne, czyli duszy i ciała. Zarówno świat zewnętrzny, jak i ten określany mianem wewnętrznego jest przez nas doświadczany za pomocą obrazów. Jednak struktura naszego mózgu wespół z kontekstem kulturowym ma wpływ na to, co postrzegamy, nie mówiąc już o tym, jak to, co postrzegane, porządkujemy i interpretujemy. Na dodatek to, co postrzegamy, zniekształcają nie tylko uwarunkowania kulturowe, lecz także nasze osobiste uprzedzenia i pragnienia.

Na podstawie tego, co powyżej zostało przytoczone, można zauważyć, że archetypy pełnią trzy zasadnicze funkcje: poznawczą, prospektywną i integracyjną⁶. Każdy akt poznania zawiera w sobie trzy elementy: przedmiot, obiektywny bodziec, czynnik subiektywny. Tyle że istotną rolę odgrywa w tym układzie, czasem niedoceniany, ostatni element, który tak naprawdę jest pierwszym – czynnik subiektywny. Dzięki archetypom istnieje w nas możliwość zaistnienia pewnych treści *a priori* – mówiąc inaczej – archetypy odpowiadają za subiektywną gotowość i nieświadome dyspozycje. Po drugie, archetypy pełnią funkcję prospektywną,

⁵ Zob. J. Hillman, *Re-wizja psychologii*, J. Korpanty (tłum. z angielskiego), Laurum, Warszawa 2016, s. 216.

⁶ Zob. K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, ENETEIA, Warszawa 2004.

w której można wyróżnić dwa aspekty: prognostyczny i profetyczny. Jak wspomniano, archetypy jako aprioryczne praformy oddziaływające na nas z głębi nieświadomości zbiorowej nie zostały przez nas nabyte, dlatego ich istnienie nie jest od nas uzależnione. W kontakcie z archetypami doświadczamy beczasowości. Z jednej strony łączą nas z przeszłością, z przodkami ludzkimi i zwierzęcymi; z drugiej – doświadczane są w umykającej teraźniejszości i jednocześnie determinują naszą przyszłość. W epoce prehistorycznej o wiele ważniejszą rolę odgrywały w życiu indywiduum instynkty, intuicje, wizje (wizja jako fakt psychiczny jest dla Junga równie realna jak fakt fizyczny), czyli to wszystko, co dziś zaliczamy do czynników irracjonalnych. Człowiek wówczas rozmawiał z własną duszą, przywoływał duchy swych przodków. Rzeczywistość pozaracjonalna jednocześnie go fascynowała i napawała lękiem. Chociaż w świecie współczesnym sfera irracjonalna jest wypierana na rzecz racjonalności i światopoglądu naukowego, to jednak archetypy wciąż uczestniczą w procesach psychicznych i je warunkują. Jak stwierdza Jung: „Idea, o której będziemy myśleć, czyn, którego dokonamy, a nawet los, który jutro będziemy opłakiwać, to wszystko jest już obecne w sposób nieświadomy”⁷.

Archetypy pełnią również funkcję integracyjną, która wiąże się z zasadą łączenia przeciwieństw i kompensacją. Wszystko, czego doświadczamy i co nas otacza, jest zjawiskiem energetycznym. Energia zaś opiera się na przeciwieństwach i dzięki przeciwieństwom istnieje. Jest ona procesem wyrównawczym, zachodzącym pomiędzy dwoma biegunami (góra i dół, gorąco i zimno, świadomość i nieświadomość, dusza i ciało, woda i ogień, dobro i zło, niebo i ziemia, Słońce i Księżyc etc.). Życie psychiczne jest dynamicznym procesem, w którym opozycyjność ma charakter zarówno

⁷ Cyt. za: K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, s. 175.

przeciwstawny, jak i pociągający. Energia psychiczna (libido) manifestuje się w symbolach, które mogą wyrażać dwa przeciwstawne znaczenia (np. seksualność – duchowość). Funkcja integracyjna dotyczy integracji całości psyche, jej wymiarów świadomych i nieświadomych. Chociaż w sumie kompensacja prowadzi do integracji, to jednak kompensacja różni się tym od procesów integracyjnych, które zachodzą pomiędzy przeciwnymi biegunami, że jej przebieg nie musi obejmować skrajnych przeciwieństw. Zazwyczaj kompensacja wiąże się z odpowiedzią nieświadomości na zbyt jednostronne „zachowanie” świadomości. A wtedy nagle jednostka zachowuje się w sposób odbiegający od swej normy i nie potrafi odnaleźć dla swego irracjonalnego zachowania racjonalnych przesłanek. Jeśli czymś pogardza, wówczas w jej nieświadomości powstaje tendencja przeciwna, co sprawia, że pogardzany przedmiot zaczyna nabierać coraz większego znaczenia. W końcu przedmiot opętuje indywiduum i dochodzi do rozładowania napięcia, np. za pomocą mechanizmu *acting out*⁸. Jeżeli pogardzanym przedmiotem jest środek narkotyczny, kończy się to okresowym ciągiem, jeżeli seksualność – orgiastycznym ekscysem⁹.

Archetyp stoi poza dobrem i złem, ma naturę dwubiegunową. By nie mylić archetypu z symbolem warto pamiętać, że w psychologii Junga odróżnia się od siebie ar-

⁸ Tym terminem („rozegranie w działaniu”, „odreagowanie”) określa się w psychoanalizie różnorodne czynności, w których występuje silny element impulsywny (zachowania gwałtowne, agresywne, przestępcze, napady pijaństwa, również dość niewinne kaprysy i czynności pomyłkowe). Czynności te odbiegają od normalnego zachowania ich sprawcy, który bezskutecznie próbuje odnaleźć racjonalne przesłanki swego postępowania. Dzieje się tak z tego powodu, iż jednostka w ten sposób wyraża oraz powtarza nieświadome fantazje, pragnienia, konflikty psychiczne. Freud sądził, że *acting out* opóźnia zmiany terapeutyczne, ponieważ utrudnia pacjentowi przypominanie i asymilację treści nieświadomych.

⁹ Zob. T. Olchanowski, *Wola i opętanie. Enancjodromia a rzeczywistość*, wyd. 2 poszerzone, ENETEIA, Warszawa 2010, s. 171–172.

chetypy *per se* (same w sobie), które są odziedziczonymi po przodkach i wymykającymi się poznaniu pustymi strukturami, od archetypów zaktualizowanych, doświadczanych przez nas za pomocą obrazów¹⁰. Można zatem powtórzyć, że archetypy są psychicznymi odpowiednikami instynktów i podlegają dziedziczeniu „zbierając” po drodze wszelkie ludzkie, powtarzające się z pokolenia na pokolenie, doświadczenia. Kultura dostarcza jedynie archetypom przebrania, które określamy mianem symboli. W każdej kulturze jednostka spotyka się z wartościami archetypowymi, określonymi symbolicznie, a żywotność danej kultury zależy od stworzenia przestrzeni, w obrębie której działają natchnieni geniusze (mistycy, prorocy, artyści). Jedną z ich funkcji jest ożywianie symboli archetypowych, a tym samym czynienie ich przedmiotem doświadczenia.

Duchowy wymiar procesu indywiduacji

Carl Jung uważał, że mamy w życiu do spełnienia dwa cele: naturalny i kulturowy. Ten pierwszy wiąże się z pierwszą połówką życia i pozytywną inicjacją w rzeczywistość zewnętrzną, która w przypadku naszego gatunku jest przede wszystkim rzeczywistością społeczną. Dbłość o zdrowie, wykształcenie i zdobycie określonego zawodu (o ile to możliwe odpowiadającego predyspozycjom), założenie rodziny i troska o nią są naszymi celami naturalnymi. Natomiast cel kulturowy jest podróżą wewnętrzną, inicjacją w rzeczywistość psyche indywidualnej i zbiorowej. Zdaniem Junga dopiero w drugiej połowie życia człowiek jest przygotowany do procesu indywiduacji – wkroczenia na ścieżkę samourzeczywistnienia. Proces indywiduacji jest stworzoną przez szwaj-

¹⁰ Zob. K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*.

carskiego wizjonera swoistą ścieżką inicjacyjną. Należy jednak zaznaczyć, że rozwijać się poczynamy dopiero wtedy, gdy zostaną stworzone warunki dynamicznej równowagi, które wiążą się z ustanowieniem harmonijnej osi ego – Jaźń (ego – archetyp). Jung podczas seminarium na temat *Zaratusztry* Nietzschego zauważył, że „W sytuacji, gdy człowiek jest pochwycony przez archetyp, całkowicie zapomina o samym sobie, znajduje się w stanie wywyższenia, czyli inflacji; w ten sposób żyje i dopiero później może się przekonać, że zapadł na chorobę”¹¹.

Zdaniem Junga istotną umiejętnością pozwalającą ocalić jednostkę przed zagrożeniem chorobą psychiczną (i nie tylko) jest umiejętność odróżniania siebie od własnej treści psychicznej. Poczynamy się rozwijać i dopiero wtedy można mówić o rozwoju duchowym, kiedy potrafimy zdystansować się (nie utożsamiając się z nią, lecz i nie tracąc z nią kontaktu) od doświadczanej przez siebie emocji. Jest zasadnicza różnica, kiedy mówimy „ja jestem wściekły” (utożsamienie się), a kiedy stwierdzamy, że „wściekłość jest we mnie” (a wtedy przepływa przez nas niczym obłok, nie wyrządzając większych szkód). Jeśli tego nie potrafimy, wówczas podczas kontaktu z archetypem możemy popaść w stan psychicznej inflacji, czyli prowadzącego do upadku rozděcia ego. Stany inflacyjne towarzyszą procesowi twórczemu (natchnienie), iluminacji religijnej, zakochaniu, odurzeniu narkotycznym, przeżywaniu urojeń w chorobach psychicznych. Inflacja ego może prowadzić ku pozytywnemu rozwojowi, wtedy mamy szansę wychodzić poza zniewalające przeciwieństwa i poszerzać świadomość o treści nieświadome, ponieważ „ja” rozwija się poprzez „nie-ja”. Jeśli ktoś na przykład ma silnie rozwiniętą funkcję myślenia, jego piętą achillesową jest świat uczuć, i na odwrót. Jeśli naszą główną funkcją psychiczną

¹¹ C. G. Jung, *Zaratusztra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939*, t. 1, R. Reszke (tłum. z niemieckiego), Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 55.

jest percepcja (doznania zmysłowe), jesteśmy ślepi na intuicję (świat przeczuci). Oczywiście, każda z tych funkcji psychicznych ma charakter introwertywny bądź ekstrawertywny, ponieważ typy postaw (ekstrawersja i introwersja) mają charakter wrodzony¹². Integracja czterech funkcji psychicznych jest stanem idealnym, do którego zmierza nasze życie psychiczne, jest etapem finalnym procesu indywiduacji, zbudowaniem pomostu pomiędzy ego a Jaźnią, Pełnią, Całkowitością. Jednak częściej spotykamy się z tak zwaną inflacją negatywną. Jak poucza polski psychiatra i jungista, Zenon Waldemar Dudek: „Jeśli ego utraci swoją autonomię i zdolność konstruktywnej wymiany z otoczeniem lub światem symboli, inflacja ma charakter procesu regresywnego i w konsekwencji może się stać zjawiskiem trwale negatywnym. Wrazem tego jest tzw. owładnięcie przez archetyp (odpowiednik opętania przez demony, relacjonowanego przez tradycje pierwotne)”¹³.

W stanie inflacji negatywnej ego staje się balonem narcystycznym, który ciągle nadmuchiwany w końcu pęka, jednostka spada na dno deflacji, w poczucie beznadziei i apatii. Warto zaznaczyć, że od zarania dziejów w kulturach istnieją czynniki ochraniające przed inflacją¹⁴. W społecznościach pierwotnych takimi czynnikami były wszelkie formy tabu, których naruszenie powodowało alienację. W judaizmie podobną funkcję pełnił przykazania Mojżesza, a w islamie normy szariatu. W buddyzmie ochrania przed inflacją zasada pierwotnej „niewiedzy”, z której wypływają trzy główne skalania umysłu (chciwość, nienawiść i złudzenia), zaś w buddyzmie zen ochraniają koany, potrafiące skutecznie zdemaskować nasze intelektualizacje. Mechanizm obronny

¹² Zob. T. Olchanowski, *Wola i opętanie*, (rozdz. „Wola a typy psychologiczne”), Warszawa 2002, s. 57–90.

¹³ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, s. 148.

¹⁴ Zob. Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, s. 172.

zwany „intelektualizacją” definiuje się jako próbę panowania nad konfliktami i uczuciami przez nadanie im odpowiedniej intelektualnej formy, przez co rzeczywiste źródła problemu są na ogół ukryte za intelektualnymi wywodami¹⁵. Jednym z rodzajów intelektualizacji jest dehumanizacja, która polega na przesuwaniu innych ludzi w sferę abstrakcji. W chrześcijaństwie ważną funkcję pełni koncepcja grzechu pierworodnego (przed św. Augustynem grzechu przodków), ponieważ podważa zakładaną na wstępie „inflacyjną” koncepcję boskości człowieka, ale w perspektywie obiecuje osiągnięcie wyższego statusu, pod pewnymi warunkami. Przed inflacją chroni również idea siedmiu grzechów głównych, co do których człowiek ma silną tendencję. Jako że słowo „grzech” (gr. *amartia*, *amartema*) znaczy tyle, co chybiecie celu, można rzec, że mamy tendencję do błędzenia i przekraczania miary z powodu nadmiaru bądź niedostatku czegoś¹⁶. Inflację zatrzymują w sposób naturalny różne wypadki, choroby i porażki, zdarzające się zaskoczonych jednostce. Wreszcie stan inflacji wykazuje narkotyczną atrakcyjność. W związku z powyższym są lansowane, szczególnie na Zachodzie i jego peryferiach, jak to nazywa Zenon W. Dudek, wzorce „proinflacyjne”¹⁷. Uwidacznia się to w lansowaniu życia prowizorycznego, którego celem, często okupionym okresem katorżniczego samowyzysku, jest zabawa, wypoczynek, wieczna młodość, intensywne bycie „tu i teraz” na podobieństwo aktywności małego dziecka, życie chwilą i intensyfikacja pozytywnych doznań. Jednak zamiast tego otrzymuje się dreszcze ekscytacji, końcem których bywa upadek w depresyjny

¹⁵ Zob. S. Fhanér, *Słownik psychoanalizy*, J. Kubitsky (tłum. ze szwedzkiego), GWP, Gdańsk 1996, s. 70.

¹⁶ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski (tłum. z greki), PWN, Warszawa 2002.

¹⁷ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, s. 173.

nastrój. Życie takie, jako że wiąże się z niepoahamowaną konsumpcją, kosztuje i wpędza w długi, które spłaca się wytężoną pracą, by móc bawić się i ponownie się zadłużyć. Zatem inflacja ego wyraża się za pomocą stanów hipomaniakalnych albo depresyjnych, inflacja rodzi poczucie wyższości lub poczucie niższości. Jak stwierdza uczennica Junga, Marie-Luize von Franz: „Poczucie niższości jest tylko zawoalowaną inflacją. Prawdziwą przyczyną niższości jest ambicja: osoba chce być kimś więcej niż jest. Chce być kimś wielkim, a wie, że nie jest”¹⁸.

Lektura dzieł Junga pozwala uświadomić sobie, że istnieje w każdym człowieku pewna potencjalna moc, która popycha go ku Pełni rozwoju. Problemy natury psychologicznej/psychosomatycznej zaczynają się wtedy, kiedy moc tę negujemy, nie odpowiadamy na „wezwanie” do przygody odkrywania samego siebie w relacji ze światem wewnętrznym i zewnętrznym, lub – kiedy na różne sposoby zagłuszamy wzywający nas „głos”, objawiający się za pomocą marzeń sennych, wizji hipnagogicznych, przesłyszeń, czynności pomyłkowych i najprzeróżniejszych objawów somatycznych. W psychologii Junga *psyche* określa się jako „wewnętrzną strukturę psychiczną jednostki, całość jej doświadczeń i treści psychicznych, świadomych i nieświadomych”¹⁹. Już na podstawie tej definicji można dostrzec, że nasze „ja” jest jedynie częstką niezgłębionej struktury i tak naprawdę *psyche* jest w olbrzymiej części obszarem nieznanym. A przecież, jak nauczał hinduski jezuita i psychoterapeuta, Anthony de Mello: „Co sobie uświadamiasz, to też kontrolujesz; to czego sobie nie uświadamiasz, kontroluje ciebie.

¹⁸ M.-L. von Franz, *Ścieżki snów*, H. Smagacz (tłum. z niemieckiego), Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2007, s. 43.

¹⁹ Z. W. Dudek, *Psychologia integralna Junga*, ENETEIA, Warszawa 2006, s. 241.

Zawsze jesteśmy niewolnikami tego, czego sobie nie uświadamiamy”²⁰.

Nadrzędnym archetypem jedności i pełni psyche, z której emanują wszelkie pozostałe archetypy, jest Jaźń (niem. Selbst). Bywa ona personifikowana w kulturze albo pod postacią nadrzędnego bóstwa łączącego w sobie przeciwieństwa, albo jej ucieleśnieniem jest istota ludzka, która przekroczyła powszechne uwarunkowania i stanowi ideał rozwoju osobowości (Chrystus, Budda etc.). Jak wspomniano, Jungowski proces indywiduacji jest możliwy po nawiązaniu relacji świadomości indywidualnej (ego) z archetypem Jaźni. Zanim do tego dojdzie, poszczególne etapy procesu zmierzają do wydobywania z obszarów nieświadomości tego, co nas zniewala i niczym fatum kieruje naszym losem. Po przez asymilację treści związanych z Cieniem indywidualnym i zbiorowym, rozpoznanie treści formowanych przez archetyp przeciwnej płci (archetypy Animy, Animusa), uświadomienie praw kierujących rozwojem życia i natury (archetyp Wielkiej Matki), poprzez zmierzenie się z mądrością kulturową i jej nosicielami (archetyp Starego Mędrca), odkrywamy pełnię psychiczną (Jaźń) i stajemy się indywiduum (odkrycie wewnętrznego Chrystusa, natury Buddy w sobie, doświadczenie jedności atmana i Brahmana etc.). Zatem Jaźń jako archetyp Pełni, Całości, Boga, jako nadświadomość stanowi cel rozwoju indywidualnego. W zależności od kultury, w której przyszliśmy na świat, archetyp Jaźni jest wypełniany zależną od tej kultury treścią. Na ogół doświadczamy Jaźni w trzech aspektach²¹. Po pierwsze, jako pierwotną świadomość „jestem”, towarzyszącą nam od chwili narodzin, której nie możemy mylić z ego – two-

²⁰ A. de Mello, *Przebudzenie*, B. Moderska, T. Zysk (tłum. z angielskiego), Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 76.

²¹ Zob. T. Olchanowski, *Duchowość i narcyzm*, ENETEIA, Warszawa 2006, s. 174–175.

rem, który powstał wskutek uwarunkowań kulturowych, jako wynik najróżniejszych interakcji w połączeniu z introjekcjami (przyswajaniem poglądów rodziców, grup rówieśniczych, idoli, nauczycieli i innych osób znaczących dla danej formacji kulturowej, pomagających nam w poszukiwaniu tożsamości, lecz najczęściej w taki sposób, że wmawiają nam, kim jesteśmy, odrywając od osobistego doświadczenia na rzecz abstraktów). Po drugie, jako siłę sprawczą (częściej nieświadomą i wyrażającą się opacznie, na najprzeróżniejsze dziwaczne sposoby, choćby poprzez nasze wewnętrzne demony, związane z Cieniem, który stopuje iluzje świadomości) naszego dążenia ku samourzeczywistnieniu, Pełni, Całkowitości. Ta siła, związana z archetypem Jaźni, jest motorem procesu indywiduacji, twórczości i wszelkich duchowych poszukiwań. „Kiedy ukrywamy się przed nią, zaprzeczamy jej istnieniu, wówczas łatwo możemy pomylić to, co powinno rozgrywać się wewnątrz nas z tym, co na zewnątrz, co sprawia, że zwodzić nas poczyna nienasycony demon zachłanności i chciwości w stosunku do idei, osób, przedmiotów materialnych i różnych uzależnień, czyniąc nas niewolnikami”²². Po trzecie, z Jaźnią jest związana natura Absolutu, Alfa i Omega wszystkiego, co jest. Urzeczywistniając Jaźń, wnikając w strukturę archetypu Jaźni zataczamy koło i powracamy do punktu wyjścia, który staje się w pełni świadomym procesem „powtórnych narodzin”. Proces ten wiąże się z przekroczeniem poziomu ego poprzez zasymilowanie tego, czym, wydaje się nam, że nie jesteśmy i tym samym z odpadaniem iluzji. A jako że wraz z odpadaniem iluzji doświadczamy lęku, ego pragnie trzymać się tych iluzji, stosując różne formy obrony przed lękiem.

²² T. Olchanowski, *Psychologia pychy. Drogi ku Jaźni*, ENETEIA, Warszawa 2003, s. 175.

Jeśli z dorosłości jest rugowany wymiar duchowy (indywiduacja, samorozwój, samourzeczywistnienie) młodzi ludzie tracą konstruktywne autorytety. Jednakże powinniśmy być świadomi tego, że bardzo łatwo rozwój duchowy może wynaturzyć się w narcystyczny egoizm i egocentryzm.

Mówiąc o rozwoju duchowym jednostki należy podkreślić, że rozwój ten, o ile ma nie prowadzić do stanów patologicznych, powinien opierać się na trzech wymiarach. Rozwój każdego jest, po pierwsze, rozwojem w stosunku do bodźców instynktowych; po drugie, rozwojem w stosunku do obiektów (w znaczeniu czujących istot, choć w literaturze szeroko pojmowanego Zachodu problematykę zawęża się przede wszystkim do istot rodzaju ludzkiego); po trzecie, w stosunku do indywiduacji. Rozwój pierwszego typu wiąże się z przyjęciem norm moralnych, które służą zapewnieniu nad wymykającymi się spod kontroli, zagrażającymi jednostce i wszystkiemu, co żyje, popędami i afektami. Rozwój drugiego typu dotyczy szeroko pojętego społeczeństwa. Nie tyle wchodzenia w interakcje, które często polegają na zamiennym pełnieniu ról podmiotów i przedmiotów, lecz relacji, polegających na tym, że w kontakcie z innym zmieniam się pozytywnie zarówno ja, jak i mój bliźni. Rozwój trzeciego typu wiąże się z samorozwojem, samo-realizacją, samourzeczywistnieniem czy samowychowaniem. To właściwy rozwój duchowy, który integruje pozostałe typy i jednocześnie je przekracza. Jeśli w drugiej połowie życia proces ten nie rozpocznie się, jednostka doświadcza regresji, zarówno w sferze instynktów i emocji (perwersje, nerwice, zaburzenia odżywiania, toksykomanie i wszelkie uszkodzenie ciała etc.), jak i w sferze społeczeństwa (chorobliwa izolacja, negatywizm, nonkonformizm, samotny bunt dla buntu, neurotyczna nadaktywność, konformizm, brak granic co do własnej intymności etc.).

Wedle Junga rozwój duchowy człowieka polega na tym, że potrafi on oponować przeciwko swym naturalnym skłon-

nościom. Podobnie pojmował wolność i duchowość Victor Frankl, analityk egzystencjalny, pisząc:

Duchową osobą jest w człowieku to, co za każdym razem i zawsze może oponować – oponować przeciw każdej „pozycji”, w jakiej człowiek się znajduje: nie tylko zewnętrznej, lecz także wewnętrznej, jednakże „pozycja” wewnętrzna jest dokładnie tym samym, co nazywamy dyspozycją. (Pod tym słowem rozumiemy to samo, co „charakter”). To, co duchowe, z istoty swej nigdy nie gubi się w żadnej sytuacji; przeciwnie, jest ono zawsze w stanie „zdystansować” się wobec niej; zyskać dystans, zając określone stanowisko wobec danej sytuacji. To, co duchowe, dopiero dzięki temu dystansowi zdobywa wolność i dopiero dzięki tej duchowej wolności człowiek może podjąć taką lub inną decyzję; za lub przeciw jakiejś pozycji, za lub przeciw jakiejś dyspozycji, jakiejś pre-dyspozycji charakteru lub popędowej skłonności; jednym słowem, dopiero dzięki swojej duchowej wolności człowiek jest w stanie afirmować jakiś popęd albo mu się przeciwstawić²³.

Przeciwstawnym zjawiskiem do inflacji psychicznej jest zjawisko alienacji od archetypów²⁴. I tak na przykład alienacja od nadrzędnego archetypu Jaźni wykazuje związek z niemożnością doświadczenia całości i życia jako tajemnicy, z nieliczeniem się z wyższym kosmicznym porządkiem i ignorowaniem wartości transcendentnych. Postawa taka powoduje że „Zanika zdolność ujmowania świata, człowieka, kultury i życia jako złożonej jedności wiążącej biegunowe przeciwieństwa”²⁵.

Tao, Pustka, Absolut, Brahman-Atman, Bóg mistyków, Kosmos – pojęcia te są metaforami, za pomocą których czło-

²³ V. Frankl, *Homo patiens*, R. Czarnecki, Z. J. Jaroszewski (tłum. z niemieckiego), Inco-Veritas, Warszawa 1984, s. 271.

²⁴ Zob. T. Olchanowski, *Pedagogika a paradygmat nieświadomości*, ENETEIA, Warszawa 2013, s. 211–233.

²⁵ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, s. 225.

wiek pragnie wyrazić pełnię i całkowitość, czyli coś, czego nie da się oddać za pomocą słów, coś, co łączy wszelkie przeciwieństwa i je przekracza i jednocześnie nie pozbawia istoty ludzkiej godności. Wydaje mi się, że najbardziej ewidentnym przejawem alienacji od tego nadrzędnego archetypu jest popadanie jednostki i kultury w pułapki spirytyalizmu i materializmu. W pierwszym przypadku opieranie się na danej tradycji religijnej czy poszukiwania duchowe (również jako efekt mody „New Age”) poczynają służyć ucieczce od rzeczywistości, odrealniając świat i życie tu i teraz. Fascynacje spirytualistycznymi wizjami świata, życiem pozagrobowym, transami, objawieniami, odmiennymi stanami świadomości są objawem alienacji od Jaźni, choć wielu zwolenników Junga sądzi nieraz wręcz przeciwnie. W drugim przypadku jednostka zamyka siebie i świat w skostniałej przestrzeni materialistycznych poglądów. Pragmatyczna rzeczywistość, która opiera się na prawach ekonomii, życiu popędowym i zaspokajaniu ludzkich potrzeb jest tylko częścią rzeczywistości, która i tak znajduje się wewnątrz rzeczywistości psychicznej, jedynej rzeczywistości, która jest nam dostępna. Alienacja ta zatem wyraża się niedocenianiem w naszym życiu oraz w rozwoju i upadku kultur roli, jaką pełni kreacja psyche. Chodzi o takie stany, jak doświadczenie transcendentne i wgląd, natchnienie twórcze, fascynacja ideą, kontemplacja piękna natury i dzieła sztuki, powołanie, niezwykle zbiegi okoliczności, mające moc odmienić życie jednostki, nacji czy większej części ludzkości. Jung dosyć podejrzliwie traktował ludzi Zachodu zafascynowanych religiami Wschodu, ponieważ uważał, że swój rozwój duchowy jednostka powinna realizować w oparciu o symbole, których dostarcza mu rodzima kultura.

W psychologii analitycznej archetyp Starego Mędrca jest męską połową Jaźni, archetyp Wielkiej Matki – żeńską. Znaczyłoby to, że kultura i natura, czy też duch i materia są dwiema stronami tej samej monety. Warto zauważyć, że po-

zostajemy odseparowani od Jaźni i pełni egoizmu, wyrażającego się czasem za pomocą różnych zakamuflowanych form i racjonalizacji, kiedy dokonujemy projekcji Pełni na tak zwaną osobowość maniczną. Nosiciel tej osobowości wciela się czasem w rolę mędrca i proroka (Stary Mędrzec), czasem w natchnionego ekologa bądź odnowiciela więzów człowieka z naturą (Wielka Matka i towarzyszący jej mężczyźni-ofiary), a zdarza się, że nawet imituje osobowości idealne, będące personifikacjami Jaźni (Budda, Chrystus). Taka projekcja może unicestwić osobowość. Po pierwsze, może dojść do infantylnizmu psychicznego. Po drugie, istnieje niebezpieczeństwo identyfikacji z postacią maniczną (Stary Mędrzec i przypisywana mu moc, nieraz na postaci toksycznych guru), które jest następstwem inflacji ego. Dlatego wielkim niebezpieczeństwem dla jednostki będzie całkowita uległość w stosunku do osobowości manicznej i przypisywanie jej tych najlepszych własnych cech, które pozostają poniżej progu możliwości ich realizacji, wskutek wąskiego spektrum świadomości, jak też identyfikacja z postacią będącą nosicielem mana. W tym ostatnim przypadku może to nawet skończyć się psychozą.

Alienacja od archetypu Wielkiej Matki wyraża się brakiem współczucia i agresją wobec słabych i bezbronnych, w postawach niszczących życie i zdrowie, w demontażu środowiska naturalnego, w różnych formach znęcania się nad zwierzętami (również traktowanie ich jako maskotki i poddawanie „upiększającej” chirurgii plastycznej), czy w braku kontaktu psychicznego z dziećmi. Jak pisze Dudek:

Deficyt duchowego kontaktu z materią i życiem osiąga współcześnie rozmiary zbiorowe, czego efektem jest społeczna izolacja chorych psychicznie, umierających i starców, lęk przed śmiercią, epatowanie mediów agresją, zabójstwami, przestępczością, podatność młodych ludzi na wejście w nurty kontestacyjne i kontrkulturowe, oderwane od rzeczywistości co-

dziennego życia. (...) Kulturowym wyrazem tego typu alienacji jest zbiorowe wychowanie dzieci w żłobkach i przedszkolach, gdzie rolę opiekunek pełnią anonimowe matki, *produkujące* zuniformizowane dzieci. Kompensacją deficytu uczuć macierzyńskich jest przenoszenie chorych i starców do, wyizolowanych od społeczeństwa i trudno dostępnych dla rodziny pacjenta, wielkich kombinatów szpitalnych i domów opieki, gdzie anonimowa „opieka” sprowadza się do fizycznej obsługi²⁶.

Archetyp Wielkiej Matki odpowiada za wszelkie personifikacje związane z boginiami, wyrażającymi mądrość natury. Co ciekawe, Jung z uznaniem powitał katolicki dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, która, szczególnie w wyobraźni ludowej, pełni rolę Matki Natury.

Alienacja od archetypu Starego Mędrca wiąże się z alienacją od mądrości kultury, której wyrazicielami są przede wszystkim ci nasi przodkowie, których traktujemy jako mędrców. Ta forma alienacji wyraża się w doświadczeniu duchowego wyjałowienia. Wyalienowana jednostka poszukuje swego spełnienia za pomocą „zdeformowanych” doświadczeń duchowych, jakimi są: świat pornografii i seksu bez zobowiązań, absolutystyczna wiara we wszechmoc nauki i „święte” zasady ekonomii, religijne poszukiwania przypominające wyszukiwanie towaru na półce w hipermarkecie. W zasadzie poszukuje się takich form spełnienia, które pozwalają na zmanifestowanie własnej pozycji społecznej, stanu posiadania i które jednocześnie pozwalają żywić złudzenie, że jest się człowiekiem interesującym. Zenon Dudek jest zdania, że:

Kulturowym wyrazem alienacji od archetypu Starego Mędrca jest upadek instytucji mistrza duchowego, przewodnika w rodzinie, szkole, tradycji lokalnej, zanik tradycji rodowych

²⁶ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, s. 224–225.

i przekazu międzypokoleniowego. (...) W miejsce tego masy fascynują się rankingami polityków, ludzi biznesu i infantylnymi idolami sztuki, którzy dla iluzorycznej popularności potrafią zuniformalizować swą osobowość, a nawet deformować swoje ciało, dostosowując je do kanonów mody. Uśredniony autorytet przestaje być autorytetem, jest maską, konformistycznym kanonem, który porzuca się jak puste opakowanie, kiedy mija iluzja²⁷.

Czyż zatem nie jest ironią kultury, że jej mądrość obecnie wyraża zazwyczaj właściciel „papierka” na mądrość, otrzymanego za prawowierne poglądy (na ogół złudzenia) i posłuszeństwo (konjunkturalizm) względem władzy? Czyż „mądrość” kultury nie została zakłęta w bełkotliwej mowie dziennikarzy z kolorowych magazynów i równie kolorowych stacji telewizyjnych, wszechwiedzących aktorów i idoli pop music? Spychanie na boczny tor humanistyki, ignorowanie wartości duchowych, patologiczny stosunek do ciała (panseksualizm, szkodliwy sport wyczynowy, spostrzeganie ciała w kategoriach biomaszyny) to przejawy alienacji od archetypu Starego Mędrca. Potrzeba doświadczeń duchowych, bycia wtajemniczonym, wyjścia poza świadomość i ego bynajmniej nie wygasła, lecz przerodziła się w poszukiwanie doznań ekstatycznych za pomocą substancji narkotycznych, seksu, efektów audiowizualnych, a nawet zakupów i ekstremalnej turystyki.

Jednak należy podkreślić, że pierwszy etap procesu indywiduacji jest etapem najtrudniejszym, dotyczy on zmierzania się z archetypem Cienia. Jeśli ten etap się nie powiedzie, wówczas Cień miesza się do wyższych etapów rozwoju. A wtedy wypaczony zostaje też obraz Boga, który jawi się jako mściciel i bezwzględny tyran. A czym jest Cień? Tym wszystkim, czego w sobie nie cierpimy, co nas niszczy

²⁷ Tamże, s. 225.

i co w dużej mierze składa się na naszą nieświadomość indywidualną, ontogenetyczną (treści wyparte i stłumione, urazy psychiczne i fizyczne, amoralne pragnienia etc.). „To, czym osoba nie chce być”²⁸. Tymi słowami Junga autorzy *Krytycznego słownika analizy jungowskiej* rozpoczynają objaśnianie hasła „Cień”. Tym terminem Jung określił stłumioną, ukrytą, najczęściej mało wartościową i obciążoną winą osobowość sięgającą krańca, aż do podłoża wspólnego z naszymi zwierzęcymi przodkami. A jednocześnie dostrzegł, że „(...) człowiek nieświadomy (właśnie Cień) składa się nie tylko z tendencji moralnych godnych odrzucenia, lecz wykazuje także szereg dobrych właściwości, a mianowicie normalne instynkty, celowe relacje, zgodne z rzeczywistością spostrzeżenia, twórcze impulsy”²⁹. Cień jest zatem sumą wszystkich dyspozycji psychicznych zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, których nie można pogodzić ze świadomości obraną drogą życia. Wyrugowane ze świadomości – łączą się w nieświadomości z różnymi treściami i tworzą kompleks Cienia. Kompleks ten staje się względnie autonomiczną osobowością częściową (podosobowością) w stosunku do tego, co uważamy za świadomość (kompleks ego). Proces uświadamiania i osławiania Cienia jest bardzo trudną sprawą chociażby z tego względu, że Cień składa się z wielu przepuszczalnych warstw. Najogólniej analitycy jungowscy wskazują na warstwę Cienia indywidualnego (nieświadomość indywidualna, „freudowska”, ontogenetyczna) oraz Cienia archetypowego, który wyraża niedoskonałą, podatną na zranienia i bezsilność kondycję człowieka (np. wspomniane już koncepcje pierwotnej niewiedzy, z której wyra-

²⁸ A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, W. Bobecki, L. Zielińska (tłum. z angielskiego), UNUS, Warszawa 1994, s. 47.

²⁹ C. G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, J. Prokopiuk (tłum. z angielskiego), PWN, Warszawa 1989, s. 459.

stają podstawowe skalania: chciwość, nienawiść i złudzenia w buddyzmie, czy judeochrześcijańska koncepcja grzechu pierworodnego, dawniej – grzechu przodków, co doskonale oddała mitologia grecka). Cienia nie da się pokonać ani nie można od niego uciec; jedyne, co pozostaje, to go zrozumieć, uświadomić sobie, by jego destruktywną moc wykorzystać do wzrostu. Jednak w świecie spotkamy niewielu ludzi, którzy z sukcesem przeszli przez ten etap, częściej stykamy się z osobami pozostającymi w niewoli swych skłonności.

Cień pełni niebagatelną rolę w przypadku rozwoju duchowego, ponieważ wskazuje miejsca najsłabsze, gdzie łatwo nas zranić, w których możemy zostać opanowani przez inflację negatywną (grzech pychy). Nie znajdziemy, na przykład w chrześcijaństwie, świętego, który by pisał o sobie jako świętym. Zazwyczaj święty twierdzi o sobie, że jest największym z grzeszników, a stanowisko to wyrasta z pokory. Jedną z najpiękniejszych definicji pokory odnajdziemy w słynnym anonimowym średniowiecznym traktacie metafizycznym pt. *Obłok niewiedzy*:

Sama w sobie pokora nie jest niczym innym, jak prawdziwą znajomością i świadomością siebie samego, siebie takiego, jakim się naprawdę jest. Z pewnością bowiem każdy, kto by naprawdę zobaczył i odczuł siebie takim, jaki jest, stałby się prawdziwie pokornym³⁰.

Alienacja wobec archetypu Cienia „powołuje” do życia jednostki naiwne, sprawiające wrażenie niewinnych, dążące do doskonałości, owładnięte przez myślenie życzeniowe, charakteryzujące się idealistyczną postawą. Jeśli działanie jest podporządkowane chęci zaprowadzenia „raju na ziemi”, wówczas zazwyczaj wywołuje rygoryzm moralny,

³⁰ *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, W. Ostrowski (tłum. z angielskiego), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 61.

surowość w obyczajach i postępowaniu, agresywność wobec seksualności, nawet patologiczną ascezę. Dudek pisze wręcz o owładnięciu przez „kompleks perfekcjonistyczny”³¹. Osoba będąca we władaniu tego kompleksu ma tendencje do wyłapywania błędów i wad u innych, usuwa ze swego otoczenia zużyte przedmioty i przejawia wiele cech związanych z charakterem obsesyjno-kompulsywnym (upór, planowanie, systematyczność, oszczędność posunięte aż do granic, noszące znamiona natręctw). Inne zjawiska mające związek z tą alienacją to unikanie kontaktu z ciałem osoby zmarłej, osobami niepełnosprawnymi i ciężko chorymi. Nieraz zostaje wyparta do sfery Cienia cała cielesność. Dudek w innej pracy³² wskazuje na zachowania hipochondryczne, przesadne dbanie o dietę, lukrowaną estetykę w ubiorze, języku i urządzeniu domu (jasne, zimne i puste pomieszczenia). W wymiarze zbiorowym (kulturowym): „Współczesna lukrowana estetyka banków, luksusowych biur czy hoteli często wyraża powierzchowną, prymitywną doskonałość. Estetyka zakrywa pustkę wewnętrzną, materializm i brak wartości wyższych (duchowych)”³³.

Należy wspomnieć, że osoby wyalienowane od Cienia, jako jednostki naiwne, infantylne, oderwane od realiów, łatwo padają ofiarą przestępców, złodziei, oszustów, żebraków (tzw. ludzi Cienia). Nie jest przypadkiem, że wgląd w ciemną naturę psyche tak naprawdę inicjuje jungowski proces indywiduacji, czy też praktyki związane z podejściem szkół buddyjskich. Chciwość (od żądz seksualnej po pragnienia ambicjonalne i chęci zaprowadzenia idealnego porządku wewnątrz siebie i w świecie zewnętrznym), nienawiść (awersje, niechęci, uprzedzenia) i wszelkie złudzenia

³¹ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, s. 223.

³² Zob. Z. W. Dudek, *Psychologia integralna Junga*, s. 186.

³³ Tamże, s. 223.

określają każdego z nas w znacznie większym stopniu niż to, czym chcemy być i w jaki sposób pragniemy, by inni nas postrzegali.

W znakomitym dialogu Platona, w *Uczcie*, autor wkłada w usta Arystofanesa mit o pierwotnej, androgynicznej doskonałości człowieka³⁴. Niegdyś istniały doskonałe istoty ludzkie, które miały kulisty kształt ciała, cztery ręce i nogi, dwie twarze. To, co męskie i żeńskie, stanowiło jedność. Jednakże z dalszego ciągu opowieści możemy wysnuć wniosek, że pełnia tych istot była pozorna, bo wraz z uświadomieniem własnej doskonałości popadły one w pychę i pragnęły natrzeć na siedzibę bogów. Wówczas to Zeus rozłupał je piorunem na dwie części. Odtąd człowiek jest istotą wybrakowaną, targaną tęsknotą za utraconą połówką. Tęsknota ta jest czymś więcej niż pożądanie zmysłowe, które cyklicznie przychodzi i odchodzi, ponieważ jest pragnieniem nie do zaspokojenia, pragnieniem poszukiwania całości.

Mit ten zainspirował Junga do odkrycia archetypu Animy i Animusa, czyli archetypu pierwiastka żeńskiego w duszy mężczyzny i męskiego w duszy kobiety. Pierwszymi nośnikami obrazu Animy jest u mężczyzny matka, u kobiet – ojciec. Potem na te obrazy nakładają się wpływy kulturowe zarówno w sensie wrodzonym, jak i nabytym dzięki indywidualnym doświadczeniom. W mitologii, w folklorze ludowym, w powieściach czy filmach spotykamy się z licznymi obrazami idealnych kochanków i kochanek, nie tak rzadko z obrazami toksycznych mężczyzn i fatalnych kobiet, czasem kusicieli i kusielek, czasem zaś tymi postaciami, które stają się naszymi mądrymi przewodnikami. Jednak wchodząc w relacje z płcią przeciwną zadowalamy się jedynie namiastkami utraconego niegdyś ideału (w tym miejscu należy zaznaczyć, że jungowskie archetypy wykazują pewne podo-

³⁴ Platon, *Obrona Sokratesa, Krition, Uczta*, W. Witwicki (tłum. z greki), Hachette, Warszawa 2008, s. 162–164.

bieństwa do platońskich idei), ponieważ tak naprawdę poszukujemy duchowego spełnienia, targani tęsknotą za utraconą połówką. Jak stwierdza Dudek: „archetyp Animy inspiruje mężczyzn do wzniosłych przeżyć i pozwala głębiej doświadczać piękna życia, natury i kobiecości”³⁵.

Wyalienowany od aspektu kobiecego, jednostronny typ mężczyzny łączy się z tendencjami psychopatycznymi i despotyzmem, z perwersyjnym seksualizmem, kultem macho, siły i władzy. Kobieta jest izolowana lub (i) wykorzystywana i traktowana w sposób przedmiotowy. Jako że Anima odpowiada za twórcze natchnienia, mężczyzna ten pomija w życiu sztukę, poezję, piękno, łagodność i wypoczynek połączony z kontemplacją. Alienacji od archetypu Animy towarzyszą formy kulturowej kompensacji: „obsesyjna pornografia jako substytut kontaktu seksualnego, zorganizowana prostytutka, wykorzystanie erotyki ciała kobiety w reklamie i sprzedaży towarów”³⁶. W życiu małżeńskim alienacja od Animy przejawia się m.in. w psychopatycznej kontroli kobiety (głównie w przypadku jej życia seksualnego). W niektórych grupach religijnych i sektach przywódcy kontrolując życie intymne uczniów zatrzymują ich w infantrylnej, chłopięcej fazie rozwoju. Warto podkreślić, że ten element nieobcy jest (był) również w systemach totalitarnych (hitlerjugend, pionierzy, czerwone harcerstwo). Utęsknione spełnienie erotyczne czekało, pod pewnymi warunkami, w zaświecie czy w przyszłym komunizmie.

Spoglądając z perspektywy jungowskiej na „świat” kobiet warto przyjrzeć się skutkom alienacji od archetypu Animusa. W tym przypadku najczęściej mamy do czynienia z jednostronnym typem kobiety (tzw. typem dziewczęcym). Brak poczucia indywidualności, upodabnianie się do zna-

³⁵ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, s. 223.

³⁶ Tamże.

nich postaci o powierzchownej osobowości, w przypadku dojrzałych kobiet stylizowanie się na nastolatki, unikanie poważnych ról społecznych, uległość wobec własnych dzieci, bezkrytyczna i naiwna postawa wobec partnerów, relacja zależności, niezdrowa symbioza z mężczyzną – oto cechy takiej istoty żeńskiej. Wśród kobiet wyalienowanych od Animusa spotyka się zachowania kompensacyjne. Przykładem może być agresywny i radykalny feminizm, postrzegający mężczyznę jako wroga. Paradoksalnie alienacja taka prowadzi do animozji, polegającej na przerośnięciu Animusa (rywalizacja z mężczyzną i naśladowanie mężczyzny poprzez walkę, agresywność, wchodzenie w męskie role społeczne i zawodowe). Buntując się przeciwko kulturze patriarchalnej niektóre kobiety, zamiast rzeczywiście stworzyć coś nowego, jedynie reprodukuja patriarchalne struktury społeczne, zajmując miejsce i wcielając się w skórę znienawidzonych patriarchów.

Duchowość i bałwochwalstwo

Wielkim zagrożeniem dla życia duchowego są nowoczesne odmiany bałwochwalstwa. Brytyjski pisarz i filozof wizjoner Aldous Huxley, czerpiący inspiracje z psychologii głębi, a którego poglądy jeszcze z epoki międzywojennej zachowują niepokojącą aktualność, klasyfikuje je za pomocą trzech haseł: bałwochwalstwo technologiczne, polityczne i moralne³⁷.

I tak wyznawcy bałwochwalstwa technologicznego wierzą, podobnie jak animiści z kultur określanych mianem pierwotnych, że wyzwolenie i wybawienie zależą od przedmiotów materialnych, z tą jednak różnicą, iż w ich przypadku

³⁷ Zob. A. Huxley, *Filozofia wieczysta*, J. Prokopiuk, K. Środa (tłum. z angielskiego), Warszawa 1989, s. 210–213.

miejsce obdarzonych mocą fetyszy zajęły wynalazki. Współcześnie postawa taka niesie za sobą niebezpieczeństwo katastrofy, ponieważ na straży tego, byśmy nie przekroczyli właściwej sobie miary (hybris) nie stoi dzisiaj, tak jak u starożytnych Greków, bogini Nemezis.

W bałwochwalstwie politycznym mamy do czynienia z zastąpieniem kultu zbawiennych wynalazków kultem zbawiennych organizacji społecznych i politycznych. Wielu jeszcze wierzy, że wystarczy oddać władzę danej sile politycznej, a znikną automatycznie wszystkie ich problemy, od najbardziej osobistych po ogólnospołeczne. Zdarza się, że te dwie formy pseudoreligii łączą się, lecz na dłuższą metę postęp technologiczny ze względu na swą szybkość sprawia, że wszelkie polityczne doktryny i projekty dość szybko wypaczą się...

Bałwochwalstwo moralne stoi na wyższym poziomie niż dwa pozostałe, ponieważ wyznawca tej kolejnej pseudoreligii ma świadomość, że ani wynalazki, ani organizacje nie są w stanie nikogo zbawić, gdyż w rękach ludzi o złej woli stają się bezużyteczne i szkodliwe. To jednostki używają narzędzi i tworzą społeczeństwa, dlatego moralista słusznie wierzy, że jeżeli przemieni się człowieka, by nabrał on dzielności etycznej, wówczas zmieni się na lepsze wszystko. Jednakże moralista staje się zazwyczaj bałwochwalcą z tego powodu, iż poczyną czcić własne ideały etyczne. Cnota staje się celem samym w sobie, a nie środkiem do celu, koniecznym warunkiem poznania i zjednoczenia z Bogiem, Ostateczną Rzeczywistością. Bałwochwalczy kult wartości etycznych tak potrafi przesłonić Boga, że te wartości zamiast prowadzić ku oświeceniu i wyzwającemu poznaniu rzeczywistości – zaślepiają i zniewalają. Warto pamiętać, że każdy, kto dąży do etycznej doskonałości, jest zagrożony popadnięciem w stan narcystycznej inflacji, co prowadzi do mianowania siebie boskim wybranym. Człowiek taki projektuje własny Cień na otoczenie i walczy ze złem, które tropi u innych. Pragnąc

czynić dobro, przynosi cierpienia i nieszczęścia. Im mniej świadomy jest Cienia w sobie, tym bardziej naraża się na dzikie erupcje namiętności. Niejednokrotnie w historii zdarzało się, że dążący ku powszechnemu dobru moralista pod wpływem sprzyjających warunków (szczególnie tych, które pozwoliły mu zdobyć siłę i władzę) nagle, ku zaskoczeniu wszystkich nie wyłączając siebie, przekształcał się w demona krwi i przemocy.

Charakterystyczne dla postawy fanatycznej jest oddawanie czci wytworom własnych pragnień. Moralista łatwo może stać się fanatykiem z tego powodu, iż nie chce poznawać Boga takiego, jaki jest sam w sobie, lecz takiego, jakim pragnie Go widzieć, i to własne mniemanie poczyną czcić jako najwyższą prawdę tym gorliwiej, im bardziej pozostaje ona w zgodzie z przyjętą tradycją. W tym miejscu warto podkreślić, że Jung odróżniał od siebie, by tak rzec, obraz Boga i Boga. Z jednej strony Jung wysunął postulat realności obrazu Boga jako jednoczącego i transcendentnego symbolu, związanego z archetypem Jaźni. „Pojęcie obrazu Boga wskazuje na rzeczywistość, która przekracza świadomość i jest niezwykle numinalna (...) zmusza do uwagi, przyciąga energię i nawiązuje do idei, że obraz Boga w podobnej postaci narzucił się rodzajowi ludzkiemu we wszystkich częściach świata i we wszystkich wiekach (...) Jednakże obraz Boga, pozostając obrazem totalności, ma dwie strony: jedną dobrą, drugą złą”³⁸. Próbując rozróżnić Boga i obraz Boga Jung pisze:

Jest to вина wiecznego mieszania przedmiotu i imago – ludzie nie widzą pojęciowej różnicy między „Bogiem” i „obrazem Boga” i dlatego myślą, że kiedy mówi się o obrazie Boga, mówi się o Bogu i daje wyjaśnienia „teologiczne”. Nie należy

³⁸ A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, s. 136.

do psychologii jako nauki żądać hipostazowania obrazu Boga. Ale w obliczu takich, a nie innych faktów, rzeczywiście, musi ona liczyć się z istnieniem obrazu Boga. Obraz Boga odpowiada określonemu kompleksowi faktów psychicznych i jest zatem wielkością, z którą możemy pracować; lecz czym jest Bóg sam w sobie, pozostaje pytaniem poza możliwościami całej psychologii³⁹.

* * *

Celem poszukiwań duchowych wielu ludzi jest pragnienie szczęścia, które potrafi doskonale zamienić duchowość w karykaturę duchowości. Bo cóż to znaczy: odnaleźć siebie? Siebie wspaniale, narcystycznie samowystarczalnego, egocentrycznego, samozadowolonego, wolnego od zobowiązań, stoicko nieporuszonego? Szukanie siebie o tyle ma sens, o ile pozostaje w bliskim związku z poznawaniem i odkrywaniem siebie. Jednak słowo „poszukiwać” często zostaje zawężane do tego, co istnieje na zewnątrz. I człowiek, który siebie szuka, z dziką żądzą pragnie odnaleźć siebie w słowach guru, w zdaniach z książek, które przynoszą mu ekscytujące doznania, w doktrynach religii i wielu stylach życia. W duchowości chodzi nie tyle o odnalezienie siebie, ponieważ każdy z nas jest już sobą, co o wyjście z egocentrycznego siebie, ponad i poza siebie, by powrócić do Siebie jako Jaźni. Doskonale to ujął Józef Tischner w komentarzu do *Fenomenologii ducha* Hegla: „Wyzwolenie człowieka zaczyna się w środku człowieka i kończy się w środku. Jest wyzwoleniem siebie od siebie ku sobie”⁴⁰.

³⁹ Cyt. za: A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, s. 136–137.

⁴⁰ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Znak, Kraków 1993, s. 23.

Jedną z pułapek, w którą wpada ponowoczesny człowiek, jest traktowanie duchowości jako środka służącego poprawie samopoczucia, leczącego dolegliwości psychiczne i somatyczne, wprowadzającego w odmienne, ekscytujące i euforyczne stany świadomości, pozwalającego zdobyć władzę i siłę potrzebną do manipulacji innymi. To tendencja, by zredukować duchowość do narkotyku, który – wprowadzając w rajski i maniakałny stan inflacji – nagle otwiera przed nami bramy samozniszczenia.

Najogólniej rzecz ujmując, „duchowy” to tyle, co dotyczący ducha, odnoszący się do całości życia psychicznego świadomego i nieświadomego, do umysłu, myśli i uczuć. Duchowość ma wpływ na to co zewnętrzne, ponieważ warunkuje takie a nie inne „widzenie” materii. Wszelki rozwój kulturowy i ewoluowanie świadomości możliwe jest dzięki duchowości, ponieważ wpływa ona na moralność i sposób traktowania siebie, drugiego człowieka i świata natury. Uduchowienie służy całości życia i likwiduje wszelkie podziały. „Uduchowiać” to tyle, co obdarzać życiem i respektować prawo do życia. Duchowość prowadzi człowieka do estetycznych, twórczych i etyczno-religijnych osiągnięć. Jest ona zasadą kształtującą naszą nieuformowaną, chaotyczną, instynktowną sferę biologiczną. Przez to istnieje w nas konstruktywne napięcie pomiędzy duchem a biologią, dzięki któremu rozwijamy siebie i kulturę, przekraczając siebie i kulturę. Zdaniem D. T. Suzukiego, słynnego propagatora buddyzmu zen, do którego książki Jung napisał przedmowę, duchowość stanowi fundament umysłu i materii, a tym samym przekracza podział na to, co duchowe i materialne. Intuicja duchowa pozwala dostrzec paradoksalną prawdę, że duch i materia nie są jednym, ale też nie są od siebie różne⁴¹.

⁴¹ Zob. K. Uchiyama, *Otwieranie dłoni myśli. Podstawy buddyjskiej praktyki*, J. Majewski (tłum. z angielskiego), Gonic Serwis – Włodzimierz Kalisz, Będzin 2008, s. 27.

Największym zagrożeniem dla wolności ducha są niewątpliwie dwie skrajności: fanatyzm i nihilizm. Francuski filozof (autor *Duchowości ateistycznej*) André Comte-Sponville słusznie zauważa, że „Duchowość jest rzeczą zbyt ważną, by zostawić ją na pastwę fundamentalistów”⁴². Nie może też być ignorowana z powodu zgnuśnienia fundamentalistów na opak, czyli nihilistów, ponieważ „Nihilizm to odpływ życia, to serce i duch odpływu”⁴³. (W tym miejscu jednak należy podkreślić, że w jednym z wywiadów Jung określił ateizm jako nerwicę wielkich miast.)

Wśród zwolenników Junga znajdziemy i chrześcijan, i neopogan, myślicieli związanych z judaizmem i islamskich sufich, nie mówiąc już o przedstawicielach wielu szkół buddyjskich, taoistycznych, współczesnej tradycji wedyjskiej, entuzjastach religii ludów tubylczych, proekologicznych zwolennikach kultu Gai czy zdeklarowanych ateistach. Warto zauważyć, że ze względu na swą uniwersalność, wzięcie za podstawę tego, co wspólne dla gatunku ludzkiego (archetypy, instynkty), myśl Junga wykracza poza wszelkie światopoglądowe ograniczenia, a zarazem – pozwala pogłębić i zakorzenić się w tradycjach, którymi żyli nasi przodkowie. Niezależnie od stopnia wyzwolenia z tradycji, wciąż żyje w nas archetypowy człowiek, który konfrontuje nas z tym, co chcielibyśmy wyprzeć, stłumić lub o czym – być może – chcielibyśmy zapomnieć⁴⁴.

⁴² A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, E. Aduszkiewicz (tłum. z francuskiego), Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 16.

⁴³ Tamże, s. 24.

⁴⁴ Zob. T. Olchanowski, *Jungowska diagnoza kultury współczesnej*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, H. Machoń (red.), PWN, Warszawa 2017, s. 224.

Paweł Prüfer

Metamorficzna duchowość biegacza długodystansowego. Refleksje socjologa i biegacza zaangażowanego

W podejmowaniu prób rozumienia zjawisk społecznych stosowane są różne metody badawcze i wykorzystywane wielorakie paradygmaty interpretacyjne. Nierzadko towarzyszy temu strategia analogii, poprzez którą dany fenomen jest obrazowany wyrazistym odniesieniem do innego, na pierwszy rzut oka odmiennego i pozornie nie mającego z nim zbyt wiele wspólnego. Bywa, że jest to prosta analiza porównawcza. Klasyk socjologii dostrzega analogię między osobowością człowieka religijnego i tego, który uprawia sport. Obu łączy duch ryzyka. Sportowiec stawia wszystko na jedną kartę, ryzykuje zdrowie i porażkę. „Duch ryzyka, przenikając do sportu, przechodzi stopniowo nieświadomie w taki sposób myślenia, który czerpie zadowolenie z praktyk religijnych. (...) charakter sportowca stopniowo i niedostrzegalnie utożsamia się z charakterem człowieka religijnego”¹. Te procesy zachodzą w przestrzeniach ducha ludzkiego – tam, gdzie powstaje i dzieje się życie duchowe. W niniejszym tekście przyjmuje się założenie, iż jest to rodzaj nowej

¹ T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, J. Frentzel-Zagórska (tłum.), Warszawa 1998, s. 299.

duchowości, o której sporo mówi się „w środowisku badaczy współczesnych form życia duchowo-religijnego”².

Sport, bieganie, rywalizacja są obecne „od zawsze”. Mimo rzekomych kryzysów dotyczących aktywności fizycznej (wypieranej przez technikę, cyfryzację, atrakcje cywilizacyjne) jest on stale obecny w biografiach wielu jednostek. Podobnie jest z religią i duchowością. Rzekomy ich kryzys, a nawet zanikanie (głównie pod wpływem postępu, modernizacji i industrializacji) nie znajduje pełnego uzasadnienia. Franco Ferrarotti słusznie twierdzi: „È fondato parlare di un ritorno del »sacro«. È però anche legittima la domanda: ma il sacro si era mai veramente »eclissato«?”³ (Jest uzasadnionym mówienie o powrocie „sacrum”. Lecz czy nie jest także sensownym formułowanie pytania: czy jednak „sacrum” kiedykolwiek „zaniknęło”?, tłum. własne). Niezależnie od tego, czy religia i duchowość mają charakter wewnątrzświatowy, pozaświatowy czy także mieszany, a zbawienie osiąga się w jakiejś specyficznej wizji „soteriologicznego mostu między tym a tamtym światem”⁴, kształtują one zarówno określone postawy *stricte* religijne i duchowe, jak i wpływają na każdą inną sferę aktywności człowieka, w tym na sportową.

W niniejszym teście zamierza się wykazać fakt, iż aktywność sportowa, a zwłaszcza bieganie długodystansowe, to rzeczywistość zawierająca w sobie liczne elementy duchowe i religijne. Osobiste obserwacje autora, analiza literatury i teoretyczno-empiryczne podstawy badawcze wydają się potwierdzać tę tezę. Nie zawsze zaangażowanie sportowe jest trampoliną ożywienia religijnego czy tym bar-

² A. Kasperek, *Nowa duchowość i moralność*, [w:] *Leksykon socjologii moralności*, J. Mariański (red.), Kraków 2015, s. 488.

³ F. Ferrarotti, *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Bologna 2013, s. 105.

⁴ S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, A. Ostolski (tłum.), Warszawa 2009, s. 246.

dziei wywołującą metamorfozę religijną lub duchową, jednak jest wiele dowodów na istnienie tego związku. Niektóre z tych elementów jednoznacznie bądź pośrednio konstytuujące owo nietypowe powiązanie zostaną wskazane w dalszej części przedłożenia. Ważnym uzupełnieniem i zobrazowaniem głównych wątków poruszanych w tekście jest analiza konkretnego przykładu biegacza długodystansowego, amatora, osoby religijnej i bardzo uduchowionej, metamorficznie „dotkniętej” rzeczywistością transcendentną właśnie dlatego, iż realizuje aktywność sportową. Dodatkowym uzupełnieniem i „zobrazowaniem” są refleksje autora na co dzień praktykującego opisywaną aktywność i odczuwającego w sobie rzeczywistość wewnętrzną, którą pojmuje i doświadcza w kategoriach „duchowości biegacza”.

Sport, bieganie, wiara, duchowość – otwarcie na transcendencję i oddziaływanie rekompensacyjno-nagradzające

Duchowość jest rzeczywistością uniwersalną w tym znaczeniu, że jednostka, niezależnie od środowiska życia i roli społecznej, skłania się ku transcendencji oraz ku wnętrzu – ku płaszczyznom, w których jest tworzona przestrzeń duchowości. Jej obecność prowokuje do stawiania wielu pytań, na które nie zawsze uzyskuje się klarowną odpowiedź⁵. Zawsze jednak jakoś wiąże się z określoną jednostką. Specyfika biografii budowanej w oparciu o doświadczenia i przeżycia sprawia, iż duchowość może być konstruowana subiektywnie i podmiotowo. W związku z tym może być zdefinio-

⁵ J. Baniak, *Wielowymiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości*, „Humaniora. Czasopismo internetowe” 2013, nr 2(2), s. 13, http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%20nr%202/Hum_nr_2_Baniak_M.pdf (dostęp: 16.01.2020).

wana jako specyficzna, gdyż taką właśnie się staje. Jak podkreślają badacze społeczni ukierunkowani na problematykę rzeczywistości transcendentnej, mającej realny acz niemierzalny wpływ na człowieka, nie wyczerpuje się ona w religii jako takiej. Jest tu miejsce także na duchowość, a nierzadko na tzw. nową duchowość, która w odróżnieniu od religii – nierzadko postrzeganej jako ucieczka od życia i rzeczywistości – takiego wymiaru nie ma⁶. Jest wręcz afirmującą życie i jego różnorodne przejawy, a mieszczącą się w obrębie religii i duchowości chrześcijańskiej oraz w jej katolickim nurcie⁷. Jak się wydaje, duchowość biegacza może do tej kategorii należeć: to duchowość bardzo dynamiczna, można powiedzieć, że – adekwatnie do aktywności biegaczy – duchowość wewnętrznie mobilna.

Już niektórzy starożytni upatrywali w ruchu czegoś wyjątkowego. Dla Arystotelesa ruch jest przejściem z możności do aktu. By ruch mógł się dokonać, byt musi być potencjalny, musi realnie istnieć. Jako że byt nie jest doskonały, w naturalny sposób zmierza ku udoskonalaniu swej natury, chce być doskonalszy. Biegacz chce być szybszy, biegać lepiej, wydajniej. Każdy byt, wszystko co podlega ruchowi, co podejmuje aktywność ruchową, czyni to dlatego, że jest poruszane przez coś innego. Cieleśność, wystawiona na przemieszczanie się, ruch i dynamikę zmiany swego położenia, ma wymiar także duchowy: jest powiązana z odwieczną prawdą o tym, że świat istnieje dzięki ruchowi i rozwija się dzięki ruchowi. Rozwój dokonuje się przecież za sprawą powiązania cieleśności ze świadomością⁸.

⁶ J. Mariański, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy. Mit czy rzeczywistość?*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015, nr 13, s. 25.

⁷ P. Prüfer, *Ewangelia cudowności i życie cudowne*, Lublin 2019.

⁸ K. Skowronek, Z. Pasek, *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013, s. 20.

Jednostka aktywna sportowo i człowiek duchowo-religijny wykazują postawy otwartości na transcendencję. W czym się to wyraża? Najpierw, jest to zdolność jednostki do przekraczania samej siebie, wychodzenia poza wymiar fizyczno-psychiczny. Człowiek religijny czyni to przez postawę zwrócenia się ku instancji, która ją samą przekracza, jest w stanie zaspokoić jej potrzeby, niemożliwe do zrealizowania w sytuacji, gdyby pozostawała w izolacji, w koncentracji na samej sobie. Sportowiec z kolei wykracza poza dotychczas rozpoznane możliwości, poza granice własnej kondycji psychofizycznej. Można upatrywać w tej aktywności doświadczenia ekstatycznego, nakładającego się na tę rzeczywistość, która jest powszechnie znana i doświadczana⁹.

Sportowiec, biegacz długodystansowy, tak jak i człowiek duchowy, religijny, liczą na wsparcie jakiejś siły boskiej, transcendentnej mocy, której w sobie nie mają, a która może zostać pozyskana pod pewnymi warunkami. Będzie to wiara w rzeczywiste i skuteczne działanie wsparcia, emanowanie łaski. „Charakter sportowca (...) zawiera zatem pewne podstawowe elementy psychiczne, które składają się na typ człowieka wierzącego i praktykującego. Istnieje między nimi zasadnicza zbieżność, polegająca na wierze w jakąś nie dającą się w pełni poznać siłę lub w interwencję czynników nadprzyrodzonych w zachodzące zdarzenia”¹⁰.

W dążeniach do doświadczenia religijnego i duchowego – nawet jeśli nie priorytetowo, to jednak zasadniczo – chodzi o poczucie akceptacji ze strony Bóstwa bądź nieokreślonej rzeczywistości transcendentnej, co nierzadko miałyby rekompensować deficyty w tym zakresie, a związane ze sferą relacji międzyludzkich – niepewności i niestałości rzeczywi-

⁹ P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, W. Kurdział (tłum.), Kraków 1997, s. 78.

¹⁰ T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczkiej*, s. 301.

stości społecznej¹¹. Przy założeniu istnienia analogii między osobowością duchowo-religijną a osobowością sportowca takie mechanizmy odgrywają ważną rolę.

Biegacze długodystansowi, zwłaszcza amatorzy, często poznają się i inicjują relacje na spotkaniach i w okolicznościach związanych z uczestnictwem w zawodach biegowych. Dzieje się to też dzięki portalom społecznościowym, na których wymieniają opinie dotyczące biegania itp. (ocena jakości zawodów, informowanie o osiągnięciach, tłumaczenie własnych porażek, pocieszanie tych, którym się nie powiodło, podziw dla sukcesów innych, zwłaszcza np. w okolicznościach osiąganych „życiówek”, używanie „języka biegowego” zwłaszcza w sytuacjach imienin, rocznic itd.). Ta swoista mozaika rzeczywistości, bardzo dynamiczna, staje się sferą poszukiwania uznania dla realizowanej własnej aktywności biegowej¹².

Można założyć, iż biegacz długodystansowy buduje poczucie własnej wartości w oparciu o mechanizm jaźni odzwierciedlonej. Sfera ta jedynie z pozoru jest obszarem pełnej wolności interakcyjnej. Stanowi ona określoną przestrzeń jakiegoś rodzaju przymusu. Można mieć tu do czynienia z logiką wyłaniającą się z koncepcji niemieckiego filozofa i socjologa Axela Honnetha, który postuluje ideę przymusu wzajemności: „(...) spotykające się osoby zmuszone są, w sposób obywatelski się bez przemocy, do określonej formy uznania swego partnera społecznego, ażeby samemu uzyskać uznanie z jego strony – uznanie partnera staje się warunkiem własnego bycia uznanym (*Anerkannt-Sein*)”¹³. Wol-

¹¹ W. Romanowicz, *Nowa duchowość jako zjawisko społeczno-kulturowe w nowoczesnym społeczeństwie*, „Rozprawy Społeczne” 2017, t. 11, nr 3, s. 12.

¹² Za jedną z bardziej interesujących egzemplifikacji dotyczącej opisywanego zjawiska uważam włoski portal społecznościowy „Gruppo di Runners” (<https://www.facebook.com/groups/220924851740589/>).

¹³ A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, J. Duraj (tłum.), Kraków 2012, s. XLVI.

ność i przymus, wzajemność i zamknięcie, uznanie innego, by być uznanym – to tylko niektóre z możliwych „dualizmów” budowanych na zasadzie pewnej, mimo wszystko, zbieżności i jedności. Można przyjąć, iż jest to zarówno swego rodzaju metoda sprzyjająca rozumieniu świata społecznego, jak i pewien zabieg praktyczny, z którym próbuje się wychodzić naprzeciw wyzwaniom współczesności. Nie zawsze jest on podzielany i uzasadniany bezkrytycznie, zwłaszcza w przypadku, gdy stanowi ucieczkę od podejmowania trudnych wyzwań¹⁴.

Ambiwalencje biegania długodystansowego – metamorficzne i destrukcyjne determinanty (analogie religijne i duchowe)

Autor książki *Piękno. Nowa duchowość radości życia*, Anselm Grün, wyznaje: „Moja duchowość miała zawsze charakter terapeutyczny”¹⁵. Prawdą jest to, iż wielu aktywnie spędzających wolny od obowiązków czas doświadcza terapeutycznego i metamorficznego oddziaływania realizowanej aktywności. Jest tak również w sytuacjach biegania. Biegacze czują radość, swego rodzaju odrodzenie, kiedy udaje im się wdrożyć systematyczną aktywność biegania. Ktoś, komu uda się przebiec maraton, może odczuwać ten fakt – o czym przekonuje amerykański maratończyk, trener i autor książek dotyczących biegania – jako jedno z najbardziej satysfakcjonujących doświadczeń życiowych¹⁶.

¹⁴ S. Fontana, *Le dita nelle nostre piaghe*, „Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuan sulla Dottrina sociale della Chiesa” 2019, nr 1015.

¹⁵ A. Grün, *Piękno. Nowa duchowość radości życia*, K. Markiewicz (tłum.), Poznań 2015, s. 179.

¹⁶ J. Galloway, *Maraton. Trening metodą Gallowaya*, P. i K. Garnarczyk (tłum.), Gliwice 2010, s. 9.

Biegacze wytwarzają w sobie swego rodzaju przestrzeń duchowości, w której odnajdują nowe i ożywiające pokłady odnawiające ich strukturę psychofizyczną. Jednak sprawa nie jest bezproblematyczna. Przypadki osób aktywnie uprawiających sport, w tym biegaczy długodystansowych, wskazują na nierzadko ambiwalentną strukturę ich uwidaczniających się reperkusji. Sport i bieganie, zawierające w samych sobie cenne wartości (choćby ze względu na element intensywnie realizowanej aktywności), nie są w stanie rozwiązać wszystkich problemów człowieka. Gdy weźmie się pod uwagę przypadek profesjonalizmu sportowego, mamy tu do czynienia z aktywnością będącą przede wszystkim elementem stałej, zdyscyplinowanej i wymagającej profesji. Aktywność ta determinuje hierarchię codziennie kształtowanych postaw, jest wyznacznikiem priorytetów, a uprawianie sportu staje się elementem wiodącym.

W przypadku sportu amatorskiego nie jest to ta sama struktura funkcjonalno-egzystencjalna, lecz nie mniej istotna, zwłaszcza że wynika z wewnętrznych, bardzo silnych pobudek jednostki. Nie kształtuje się tu kariera sportowa, a tym bardziej aktywność sportowca biegacza, nie jest też w tym przypadku nośnikiem finansowych gratyfikacji. A jednak siła bodźców wynagradzających, wewnętrznych, tożsamościowych, osobowościowych, afiliacyjnych determinuje bardzo silnie nastawienie względem sportowej aktywności. Kiedy bieganie staje się „zamiennikiem” wcześniejszych, nierzadko destrukcyjnych aktywności, trudno zaprzeczyć jego konstytutywnej i metamorficznej roli.

Obserwacja zachowań biegaczy długodystansowych pozwala snuć przekonanie, że nie istnieją jednolite kanony („dogmaty”) co do rodzaju, zakresu, sposobu realizowanych treningów, rywalizowania, osiągania coraz lepszych rezultatów. Każdy biegacz odkrywa prędzej czy później osobistą strategię zajmowania się własną sportową aktywnością. Dobrze utorowane drogi, profesjonalne wsparcie i wzorce (jak

biegać, jaką strategię stosować, z jakich elementów wspierających korzystać) – to cenne narzędzia, lecz testowane i wdrażane do własnych aktywności są przez zainteresowanego oceniane w pryzmacie ich konkretnej sprawdzalności¹⁷.

W obszarze religii i wiary istnieją kanony docierania do bóstwa, tworzenia relacji z pierwiastkiem transcendentnym, zaś każda jednostka ma własną, niepowtarzalną strukturę doświadczenia, działania religijnego i duchowego oraz komunikowania się z instancją transcendentną. To osobiste doświadczenie sportowe, a też religijne, otwiera przestrzeń, w której przesuwają się granice. Osoba wierząca może wciąż na nowo i w coraz bardziej wyrafinowany sposób doświadczać rzeczywistości i dokonywać aktu religijnego. Sportowiec, biegacz długodystansowy wie, że są granice jego możliwości, lecz doświadcza także, że może je ciągle przesuwać. Nie on jest bogiem, który wszystko może, jest natomiast zależny od Boga. Sport i bieganie mogą dokonywać rewolucji w strukturze osobowościowej jednostki, lecz – jak już wcześniej stwierdzono – nie są w stanie rozwiązać jej wszystkich problemów, a tym bardziej uniezależnić od fizycznych i psychicznych granic możliwości. Trafnie postuluje i jednocześnie przestrzega Aldo Notario: *non accettare il facile dogmatismo dell'attività sportiva*¹⁸ (nie powinno się podzielać poglądu bazującego na dogmatyzmie sportowej aktywności, tłum. własne).

Biegacz długodystansowy uświadamia sobie, że może bardzo wiele w kwestii zwiększania swych możliwości (wydolność, tempo biegu, wydłużanie dystansów), lecz ma i doświadczenie barier. Osoba religijna uduchowiona uświadamia sobie, że Bóg i inne odniesienia transcendentne

¹⁷ K. Starrett, T. J. Murphy, *Gotowy do biegu. Jak uwolnić zdolność do biegania bez kontuzji*, P. Pazdej (tłum.), Łódź 2014.

¹⁸ A. Notario, *Sport*, [w:] *Dizionario di Pastorale della Comunità cristiana*, V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto (red.), Assisi 1980, s. 574–575.

mogą pomagać jej w rozwiązywaniu problemów życiowych, ma przy tym świadomość, że zaniechanie działań i wyrzeczeń nie jest właściwą i koherentną z wiarą i duchowością postawą życiową. Jej zawierzenie transcendencji szeroko pojmowanej nie wyeliminuje zupełnie choćby strachu przed śmiercią, unicestwieniem, nawet jeśli towarzyszy temu silna wiara w życie wieczne. Biegacz, którego można określić jako osobę religijną czy uduchowioną, wierzy w realne wsparcie bóstwa. Ma też świadomość, że uprawiając amatorsko bieganie długodystansowe nie będzie w stanie konkurować np. z mistrzem i rekordzistą świata w maratonie, Kenijczykiem Eliud'em Kipchoge¹⁹.

Ambiwalencje w ocenie zjawiska biegania wyrażają się w jego funkcjonalnych przejawach, choćby w tym, że czasem jest ono aktywnością zwyczajną, codzienną (sytuacje praktyczne, np. bieg, by zdążyć na autobus), innym razem niezwykłą, a nawet nadzwyczajną. Za przykład może posłużyć rekord Guinnessa polskiego rolnika z Wituinii, Ryszarda Kałaczyńskiego, który w ciągu roku przebiegł 366 maratonów²⁰. Skromną ciekawostką może być i to, że autorowi niniejszej analizy udało się przebiec pięć dystansów maratońskich w ciągu pięciu dni.

Socjologowie religii podkreślają, że fenomen religii można rozpatrywać w perspektywie substancjalnej i funkcjonalnej²¹. Biegacze długodystansowi realizują swą aktywność jako konkretne jednostki, lecz nierzadko ich sposób trenowania, uczestniczenia w zawodach, nawet sposób życia mają charakter wybitnie społeczny, wspólnotowy. Społecz-

¹⁹ <https://www.festiwalbiegowy.pl/biegajacy-swiat/20139-eliud-kipchoge-bije-rekord-swiate-w-maratonie-bylem-doskonale-przygotowany> (dostęp: 06.09.2019).

²⁰ <http://bydgoszcz.tvp.pl/21256162/przebiegl-366-maratonow-w-366-dni-pobil-rekord> (dostęp 12.01.2020).

²¹ R. Cipriani, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Roma 2009, s. 6–15.

ności biegaczy to swego rodzaju „nowoplemiona” (używając terminologii Michela Maffesoli’iego)²². Można o nich myśleć w kategoriach wspólnoty tworzącej się wokół wspólnych pasji i zamiłowań, wspólnoty przekraczającej granice klas, wieku, statusu, przestrzeni. W rzeczywistości religijnej wymiar wspólnotowy (*communio*) stanowi jej fundamentalny element.

Analogie i zbieżności biegania oraz religii i duchowości

Zbieżność z nawróceniem

Bieganie – co potwierdzają liczne przykłady biegaczy – może stawać się przestrzenią, sposobem, a nawet remedium na radykalną zmianę stylu życia. Posługując się terminologią religijną można tu mówić o nawróceniu. Choć religia (rozumowanie w tradycyjnych poglądach pozytywistycznych) może być postrzegana jako zinstytucjonalizowany konglomerat różnych, nierzadko irracjonalnych wierzeń, będących wynikiem konfrontacji jednostki z niepojmowalną dla niej rzeczywistością, to może ona wywierać niezwykle silny wpływ²³. Konsekwencją będzie radykalna zmiana życia – nawrócenie. Jednostka nie jest nigdy bytem statycznym, przewidywalnym, ma bowiem swą dynamikę i historię²⁴, w której realizują się i mogą zrealizować w przyszłości określone scenariusze, w tym dotyczący radykalnej zmiany, metamor-

²² M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, M. Bucholc (tłum.), Warszawa 2008.

²³ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, L. Bluszcz (tłum.), Kraków 2011, s. 88–89.

²⁴ F. Ferrarotti, *Scienza e coscienza. Verità personali e pratiche pubbliche*, Bologna 2014, s. 94.

fozy. Daje temu wyjątkowy wyraz wielokrotny mistrz świata w specyficznej dyscyplinie sportowej, jaką jest snooker, Ronnie O'Sullivan. W osobiwej autobiografii pt. *Running* wskazuje na liczne elementy mające wiele wspólnego z taką właśnie radykalną zmianą zachodzącą w jego życiu, gdy pojawiło się bieganie. Choć w jego przypadku nie jest to nawrócenie w klasycznym, religijnym rozumieniu, elementy te występują jako wyraziste i ważne. Bieganie – dla niego panaceum na skomplikowaną i pogmatwaną osobowość (epizody z nadużywaniem alkoholu, hazardu, narkotyków). W pewnym miejscu refleksji z przekonaniem stwierdza: „Zamiast babrać się w brudach przeszłości, muszę zacząć od nowa”²⁵.

Nie tylko świadectwa i relacje jednostek dotyczące faktu przemiany ich życia za przyczyną aktywności biegowej odsłaniają istotną obecność wiary, religii i nawrócenia w życiu biegaczy. Wiele cennej wiedzy może wnosić w tę kwestię interpretacja teologiczna. W akcie o charakterze sportowym – jak się twierdzi w dokumencie Konferencji Episkopatu Włoch – odsłania się znak miłości Boga, który w darmowy i dobrowolny sposób oferuje możliwość zbawienia²⁶. Choć dokument szczegółowo nie wyjaśnia tezy, wydaje się przedstawiać ona cenną perspektywę, która dla podejmującego się aktywności sportowej (biegowej) przedkłada się jako uwznioślająca, motywująca i wzmacniająca. Nie zakłada to bezpośrednio i zawsze nawrócenia, automatycznie związanego z identyfikacją religijną o charakterze instytucjonalnym. Upraszczając: każdy nawrócony biegacz nie zintensyfikuje aktywności konfesyjnej i nie zawsze odbija się to w praktykach religijnych w sensie instytucjonalnym. Nierzadko (może

²⁵ R. O'Sullivan, *Autobiografia mistrza snookera. Running*, K. Mazur, B. Sałbut (tłum.), Kraków 2015, s. 58.

²⁶ Ufficio nazionale della Conferenza Episcopale Italiana per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport, *Pastorale del turismo, dello sport, del pellegrinaggio*, Milano 1996, s. 31.

nawet najczęściej) jego nawrócenie ukierunkuje go na religijność i duchowość zindywidualizowaną, którą można współcześnie obserwować. Janusz Mariański przedstawia taką typologię. Nie chodzi w niej tylko o pomysłowość w nazewnictwie, a o rzeczywiste rodzaje przejawów religijności. Socjolog wskazuje na religijność np. niewidzialną, ukrytą, analogiczną, płynną, sprywatyzowaną, dysharmonijną, zróżnicowaną, chwiejną, niejasną, ulotną, okazjonalną²⁷. Jednak, zauważa Piotr Sztompka, religijność to „miara intensywności wiary i praktyk religijnych w codziennym doświadczeniu jednostki”²⁸. Zatem jednostka nawrócona powinna manifestować zasadniczo intensywniej doświadczenie religijne, niż ktoś indyferentny religijnie bądź nastawiony do religii wrogo.

Mimetyzm (analogia do drogi krzyżowej)

Interesującą ideą – pewnym kluczem interpretacyjnym w aktywności biegania i w kontekście odniesień religijnych i duchowych – może być tzw. mimetyzm (naśladownictwo, upodabnianie). W strukturze znaczeniowej jest to czymś w rodzaju gry, poprzez którą naśladuje się rzeczywistość, zwłaszcza tę o charakterze społecznym²⁹. Kontekst zajęć mimetycznych jest różnorodny i szeroki. Teatr, kino, koncert, a przede wszystkim sport (głównie w jego aktywnym wydaniu) stwarzają możliwość doświadczania emocji, które w życiu codziennym uchodzą za niepożądane, trudne, wręcz nieznośne. Ból, strach, zmęczenie, konieczność przełamywania siebie i naturalnych reakcji (przydarzających się jako

²⁷ J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Toruń 2017, s. 44.

²⁸ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 372.

²⁹ Z. Krawczyk, *Sport*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, W. Kwaśniewicz i in. (red.), Warszawa 2002, s. 112–114.

przykre) tu znajdują uzasadnienie, wręcz są poszukiwane. Emocjonalne pobudzenie w zwykłej codzienności, w działaniu mimetycznym jest przemieniane i łączone z przyjemnością. Gdy ktoś ogląda horror, film kryminalny, dreszczowiec może czerpać z tego przyjemność. Intensywny bieg wiąże się z bólem, zmęczeniem, nawet wyczerpaniem fizycznym (bywa że i psychicznym). Pomimo tak bolesnych doznań pojawia się zadowolenie, nawet przyjemność, toteż są one poszukiwane ze względu na nie same. Można tu wnosić także o ogólnej zasadzie realizującej się w życiu jednostek i społeczeństw, którą jest fakt pojawiania się trudności i wyzwań jakiegokolwiek rodzaju, a pojmowanych jednocześnie jako okazje do pozytywnej transformacji. Prawda ta jest nierzadko przedmiotem uwagi i zachęt edukacyjnych, wychowawczych czy socjalizacyjnych różnorodnych instancji wobec jednostek i grup³⁰.

Z opowiadań biegaczy, zwłaszcza tych, którzy zmierz yli się z długim dystansem, wyłania się świadectwo czerpania wielkiej przyjemności połączonej z bólem, odczuwanych najmocniej po biegu. Jak się wydaje, uzasadnionym będzie odniesienie tego doświadczenia do uczestnictwa w niektórych rytuałach i nabożeństwach o charakterze religijnym. Nabożeństwo drogi krzyżowej, bardzo rozpowszechnione w pobożności katolickiej, jest duchowym przemierzaniem etapów męki i śmierci Chrystusa. Wędrowniacy na krzyż to konieczność przemierzenia długiej drogi, etapy upadków, graniczne zmęczenie i cierpienie. Droga krzyżowa ostatecznie staje się narzędziem prowadzącym do zwycięstwa, wyzwolenia i życia. Radość z wykonania misji jest elementem wynagradzającym cierpienie, mękę, a nawet śmierć. W tym więc sensie można dostrzegać pewne elementy zbież-

³⁰ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *„Maschio e femmina li creò”*. *Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione*, Milano 2019, s. 40.

ności między wyczerpującym długim biegiem a opisanym przeżyciem religijnym. Mimetyzm wydaje się trafną teorią, w świetle której ów związek i analogię można dostrzec i uwypuklić.

Odrodzenie, metamorfoza religijno-duchowa, modlitwa – analiza przypadku

Autor książki *Urodzeni biegacze* konstatuje: „Biegniemy, kiedy się boimy; biegniemy, kiedy rozpiera nas wręcz ekstazyjna radość; biegniemy, by uciec od problemów; i biegniemy po prostu po to, aby przyjemnie spędzić czas oraz im gorzej nam się dzieje, z tym większym zapałem biegniemy”³¹. Poniżej – przedstawiony i przeanalizowany konkretny przypadek osoby, czterdziestokilkuletniej kobiety, od blisko dwóch lat z pasją podejmującej aktywność biegową w różnych zorganizowanych przedsięwzięciach biegowych. Materiałem do analizy jest krótki wywiad, w którym biegaczka odniosła się do swej aktywności biegowej i do jej silnego związku z wiarą i religią.

Biegaczka, Bernadeta, lat 48, zapytana o swój „status konfesyjny”, przyznała: „Jestem osobą wierzącą, choć, tak myślę, trochę na swój sposób. Wierzę w Boga. Bardzo. Wiara pomaga mi w życiu codziennym z innymi ludźmi oraz z samą sobą”. Z wypowiedzi wynika, że nie jest to wiara osadzona jedynie na strukturze instytucjonalnej. Poczucie konstruowania wiary, silnego przekonania o osobistym zaangażowaniu w relację z Bogiem jest elementem konstytutywnym w tożsamości religijnej. Warto podkreślić relacyjny, wspólnotowy i społeczny wymiar wiary w tym przypadku,

³¹ Ch. McDougall, *Urodzeni biegacze. Tajemnicze plemię tarahumara, bieganie naturalne i wyścig, jakiego świat nie widział*, J. Żuławnik (tłum.), Łódź 2010, s. 18.

ponieważ została uwypuklona perspektywa odniesienia do innych. Ponadto z wypowiedzi wyłania się wyższy poziom dojrzałości religijnej, modlitwowej, przejawiający się w skłonnościach do „dziękczynnej” (mniej „błagalnej”) formy odniesienia religijnego: „Często, ale nie zawsze, pamiętam o tym, aby dziękować za wszystkie doświadczenia (i za te, które uważam, że są dla mnie dobre, i za te, które uważam, że są dla mnie złe)”.

„Dziękczynny” charakter modlitwy i także postawa wiary konstytuują się w istotny sposób w oparciu o konkretną i zaangażowaną aktywność biegową: „modlitwa i kontemplacja w czasie biegu (zarówno na treningach, jak i na zawodach). Wiara w to, że szczęśliwie dobiegnę. Wdzięczność za to, że ruszyłam się z domu, że mogę biegać i pobiegałam, że oddycham świeżym powietrzem, że dostrzegam naturę, że szczęśliwie wróciłam do domu”. Wdzięczność modlitwowa przeplata się z błagalnym charakterem modlitwy, elementami emergentnie pojawiającymi się podczas biegów: „To jest moja modlitwa: wyrażanie wdzięczności za każdy przebiegnięty odcinek trasy (zazwyczaj po każdym kilometrze) oraz prośby o możliwość przebiegnięcia pozostałych do mety kilometrów”. Wyraźnie tu widać pewną osobliwą tożsamość i osobowość biegaczki odślaniającą się przez wiarę: skromność połączona jest z niepewnością i poczuciem własnej niedoskonałości. Ów fakt, iż nie zawsze jest w stanie zachować postawę „dziękczynną” wobec instancji Boga, zaświadcza o religijności i duchowości, która realizuje się bardziej *in moto*, niż miałyby występować w postaci spetryfikowanej.

Może dziwić fakt umiejętności przeżywania dojrzałej wiary i ciągłej gotowości do jej konstruowania, permanentnego udoskonalania, mimo że okoliczności życiowe, wychowawcze i socjalizacyjne w biografii respondentki są trudne (zwłaszcza te pamiętane z dzieciństwa), w związku z tym wymagają przemyśleń, a w niektórych przypadkach wydają

się nawet atroficzne osobowościowo. Można tak twierdzić na podstawie krótkiej relacji związanej z przeszłością:

Wiara jest moim sposobem na życie. Nie zawsze tak było. Byłam wychowywana w strasznej dyscyplinie. Moja mama miała tzw. „ciężką rękę”, wymagała też bardzo wiele ode mnie, poniżała mnie i ciągle strofowała. Rosłam w strachu i lęku. Nadal jestem osobą z kompleksami, choć na skutek pracy nad sobą w oparciu o Ewangelię i naukę księdza – opiekuna naszej grupy, zarówno w życiu codziennym jak i w pracy zaczęłam wierzyć w siebie coraz bardziej. I mimo że moja mama nadal nie daje mi spokoju (teraz tylko psychicznie) dokuczając, że jestem do niczego, ponieważ nie potrafię ułożyć sobie życia (jestem po rozwodzie i nie wyszłam ponownie za mąż), a na zawodach biegowych nie zajmuję pierwszego miejsca, to już nie bolą mnie jej słowa. Modlę się za nią, ponieważ wiem, że jest nieszczęśliwa.

Jednostki, które odnoszą się do rzeczywistości religijnej, nierzadko same definiują własną askrypcję konfesyjną i odsłaniają własne sposoby i formy wyrażania swych religijnych przekonań. Jest to forma dyskursywnego opisywania doświadczeń z obszarów wiary. Respondentka poproszona o próbę zdefiniowania i wyrażenia sposobów manifestowania się jej wiary stwierdziła:

Modlę się codziennie rano, wieczorem, w ciągu dnia (wiele razy) – po swojemu, tzn. dziękuję za wszystko i proszę, rozmawiam z Bogiem. Nie codziennie odmawiam modlitwy z katechizmu. Codziennie czytam Ewangelię. Kontempluję modlitwę – staram się wyłączyć i myśleć tylko o Bogu (niemal każdego dnia).

Zaraz potem Bernadeta skorelowała swą wiarę z bieganiem i – co niezwykle interesujące – zrobiła to, nim została poproszona o odniesienie wiary do aktywności biegowej. Jak

więc się wydaje, bieganie jest w tym przypadku silnie powiązane z wymiarem transcendentnym osobowości religijnej. Oto fragment potwierdzający to przekonanie:

Dobrym momentem na kontemplację modlitwy jest czas, kiedy biegam. Jestem wtedy tylko z sobą i Bogiem. Muszę przyznać, że początki mojego regularnego biegania okraszone były licznymi przekleństwami. Przeklinałam nie tylko w myślach, także krzyczałam przekleństwa – z bezsilności, ponieważ miałam problemy z oddychaniem i wytrzymałością. Po około ośmiu miesiącach zauważyłam, że nie przeklinam, tylko dziękuję za każdy kolejny przebiegnięty odcinek drogi, za dobry oddech, za to, że wyszłam z domu, aby pobiegać, za to, że szczęśliwie pobiegałam i czuję się cudownie zmęczona.

Jest to bardzo osobisty i szczegółowy opis tego, co działo się w jej wnętrzu oraz – co dla tych analiz cenne – zawierający swego rodzaju „*collage* religijno-biegowy”.

W analizach o charakterze socjologicznym – zarówno tych współcześnie uchodzących za klasyczne, jak i w nowoczesnym dyskursie w tej dyscyplinie – jest miejsce dla analiz komparatystycznych, jest też stosowany zabieg, poprzez który dostrzega się wyrazistość, przydatność i wartość analogii. Dotyczy to zarówno przypadków stosowanej metody, jak i dobierania przykładów, poddawanych następnie deskrypcji i interpretacji. Respondentka została poproszona o wyrażenie poglądu co do tezy klasyka socjologii, że sportowcy są podatni i skłonni do przejawiania postaw religijnych. Jej opinia potwierdza tę tezę:

(...) zmieniała się moja reakcja na zmęczenie i własną niemoc (od przekleństw do modlitwy i kontemplacji). Poza tym osoby, które trenują sport, jak wynika z mojego doświadczenia biegowego, są otwarte na innych, pomocne, empatyczne.

I tutaj przekonanie bazuje na własnym doświadczeniu, potwierdzającym obserwację i – poglądy badaczy społecz-

nych. Pojawia się wartościowa dla analizy treść, zwłaszcza w tej części wypowiedzi, w której respondentka opisuje osobisty, „emocjonalno-religijny exodus”, to znaczy „wyjście” od jednego stanu (buntu, złości, agresji) i „wejście” do drugiego (afirmacji, kontemplacji, otwartości na transcendencję). Motyw zmiany, transformacji, nawet metamorfozy, oparty na świadomości swego silnego zaplecza religijnego, wyraża się w wypowiedzi respondentki, która opisuje poprzednią kondycję fizyczną i psychiczną zestawiając ją z aktualnym, radykalnie innym stanem:

Wierzę i ufam. Jak mogłoby być inaczej. Biegam, choć cierpiałam na bóle kręgosłupa, biodra, kolan. Biegam, choć wcześniej nienawidziłam biegać. Wiem, że niemożliwe może być możliwym.

Konkluzja tej refleksji jest jednocześnie uwznioślającym elementem motywacyjnym, wyrazem przekonania o dokonywaniu się wielkich spraw w życiu jednostki, kiedy ta zdecydowanie się podjąć odważną decyzję, wychodzącą poza racjonalną logikę w odniesieniu do oceny własnego stanu egzystencjalnego.

Interesującym wątkiem w refleksjach jest fakt zbieżności, analogii i konwergencji między aktywnością sportową a przejawami zachowań religijnych. Jest to przede wszystkim determinant dynamizmu. Bieganie i wiara to rzeczywistości dynamiczne, plastyczne, mające podstawy w aktywnej kondycji jednostki oraz w jej odniesieniach do rzeczywistości, w tym do Transcendencji:

Wiara jest dla mnie rzeczywistością dynamiczną. Modlitwa towarzyszy mi przez cały dzień. Modlę się chodząc, pracując, przemieszczając się samochodem, biegając, (...) kiedy tylko sobie przypomnę. Poza tym inaczej modlę się, gdy jest mi dobrze, inaczej, gdy czuję się źle. Nie ma więc mowy, moim zdaniem, aby modlitwa miała charakter statyczny.

I w tej kwestii definiowania i uzasadniania struktury religii, jej różnorodnych przejawów (głównie modlitwy), Bernadeta wydobywa emergentną logikę dynamizmu religijnego. Choć w tym przypadku analogia będzie nieco odległa, to jednak można by dostrzec pewną koherencję między modlitwą a bieganiem, choćby ze względu na dynamiczny rys obu rzeczywistości.

Z treści wypowiedzi wynika, że przemiana religijna nie musi być zawsze czymś, co zostało skonstruowane sprawczo przez jednostkę. Metamorfozy religijne mogą być efektem sprzężonych różnych elementów, głównie: oddziaływania społecznego, własnej determinacji skłaniającej do zmiany, oraz – w obszarze niepoznawalnym socjologicznie, lecz jedynie uznawalnym teologicznie – realnego działania łaski nadprzyrodzonej.

Decydując się na bieganie chciałam zadbać o swoje zdrowie, kondycję fizyczną, jasność umysłu. Jak wcześniej wspomniałam, modłę się w czasie biegania, ale to przyszło z czasem, choć samoistnie, zupełnie bez moich starań.

Uwypuklony element, wyrażony w formule „bez moich starań”, może się wpisywać w klasyczny wątek socjologiczny, jakim jest działanie czynników zamierzonych i niezamierzonych, które w różnych kontekstach odsłaniają istotną siłę emergentną w rzeczywistości społecznej oraz w biografii konkretnych jednostek (niezamierzone efekty zamierzonych działań).

Aktywność jednostkowo-społeczna – w tym przypadku rozważana w sytuacji biegania – zestrojona z elementami doświadczenia religijnego, pozwala je widzieć zarówno w formie zindywidualizowanej, jak i „zreprzywatyzowanej”. Jednostka religijna i oddająca się pewnemu działaniu społecznemu może przeżywać obie rzeczywistości bardzo indywidualnie, lecz jednocześnie dokonywać oglądu i analizy

w oparciu o otoczenie zewnętrzne. W ten sposób wzmacnia się jej potencjał aktywności oraz kapitał duchowo-religijny. Przemianę duchową i wzmocnienie siły zaangażowania religijnego biegacza realizuje także dzięki obserwacji obszaru biegowo-religijnego i uczestniczeniu w nim:

Nieraz widziałam, jak uczestnicy zawodów czynią znak krzyża. Będąc na Mszy Św. przed zawodami, zwłaszcza w większych miastach, widziałam w kościele biegaczy (ubrani na sportowo, z pakietami startowymi).

Można stwierdzić, że ten zabieg obserwacyjno-analityczny pozwala jej samej utrzymać, a nawet wzmacniać własny sportowy i religijny *Empowerment*, tak istotny dla rzeczywistego progresu w sferach osobowościowych i życiowych. Dodatkowo – co jest ważne w wielu religiach i lansowanej w nich duchowości – wyznawca winien rozwijać, przekazywać i „dystrybuować” swoją wiarę (aspekt misyjno-ewangelizacyjny). Bernadeta czyni to w sposób bezpośredni lub pośredni, a jednocześnie propagujący własny, nowo odkryty styl życia, w którym nie bez znaczenia jest wzmacniany przez bieganie własny potencjał religijny:

Wierzę, że Bóg dba o mnie dając mi możliwość biegania i chęć do biegania. A ja opowiadając o moich przeżyciach innym osobom powoduję, przynajmniej u niektórych, chęć doświadczenia podobnych doznań. Dzięki m.in. moim opowieściom zaczęło biegać przynajmniej kilkanaście osób. Niektóre z nich biegają regularnie.

Czy można zatem mówić, że analizowany przypadek biegaczki Bernadety jest *exemplum* tego, jak jest możliwa oraz jak dokonuje się metamorfoza religijna i duchowa za sprawą aktywności biegowej? Wydaje się, że tak, nawet jeśli więcej jest argumentów za utwierdzeniem, wzmocnieniem czy petyfikacją wiary, niż za radykalnym zwrotem konfesyjnym.

Nieuzasadnionym byłoby stwierdzenie, że jest to przypadek przejścia z obojętności do wiary, z postaw indyferentnych religijnie do zaangażowanych, co miałyby dokonać się właśnie za sprawą fundamentalnego elementu, tj. biegania. Aktywność ta, w tym przypadku, nie stała się swoistą „religią” biegaczki (jak w przypadku biegacza, który na forum poświęconym bieganiu, na tle zdjęcia kościoła, wyznaje w niedzielny poranek, że jego religią jest właśnie bieganie). Bernadeta diagnozuje swój stan wiary na tle dawniejszego jej stanu i poziomu, włączając w to szerszy kontekst oraz wskazując na wielobarwny wachlarz „korzyści”, które uwidoczniły się zarówno w obszarach jej wiary, jak i w sferze aktywności biegowej:

Bieganie ożywiło moją wiarę w sposób znaczny. Częściej mam kontakt z Bogiem dzięki modlitwie w czasie treningów i zawodów. Częściej zauważam i podziwiam otaczającą mnie przyrodę i zmiany w przyrodzie – zachwycam się tymi widokami. Jestem aktywna sportowo. Jestem zdrowsza. Jestem szczęśliwa. (...) Chodząc na Msze Św. w innych miejscowościach mam okazję poznać inne kościoły, inne społeczności. To niezwykle ciekawe doświadczenia pokazujące, że ludzie potrafią być dobrzy, mili i otwarci na innych, tak jak uczy nas Chrystus.

Przypadek biegaczki Bernadety jest w jakimś sensie niestandardowym przykładem wskazującym, jak dynamizm ludzkiej natury znajduje spełnienie w tym, co z pozoru uchodzi za trudne, wymagające, a w ocenie otoczenia czasem także dziwne, a może i nieuzasadnione, nieracjonalne. Z pewnością w ocenie wielu innych jednostek czy grup społecznych bieganie wydaje się „bezsensowne” i „bezcelowe”. Może być także postrzegane z punktu widzenia konfesyjnego – jako antyreligijne, antagonistyczne względem praktyk życiowych i religijnych (nietrudno wyobrazić sobie kontestacyjne stwierdzenia typu: „zamiast iść do kościoła,

to biega", „nie ma co robić, to biega"). Jednak autentyczność tego osobliwego związku (biegania i wiary) pozwala stwierdzić, że jest to rzeczywistość dynamiczna, a w tym dość oryginalnym zestawieniu przyczyniająca się do poprawy dobrostanu psychicznego, fizycznego i duchowego jednostki.

Bieganie jest konkretnym doświadczeniem, dotyka struktury fizycznej i psychicznej człowieka. Religia może stać się doświadczeniem wywołującym konkretne reperkusje w strukturze osobowościowej, dokonując jej metamorfozy. Przypadek Bernadety wydaje się to potwierdzać. Religia „metabolizowana", uznana przez jednostkę za własną, zasadniczą i kluczową dla formowania podmiotowej biografii, sama w sobie przechodzi ów proces diametralnej zmiany, wzmocnienia i rewolucyjnej rekonstrukcji w swej kompleksowej strukturze i naturze. Osoba mająca osobiste i głębokie doświadczenie religijne „abstrahuje" w pewnym sensie od nieprzekraczalnej metafizyczności i obiektywnej nieweryfikowalności religii, a wchodzi w jej realną, konkretną, wręcz namacalnie materialną strukturę.

Duchowość biegacza – zaangażowane i „uduchowione” refleksje biegacza praktykującego

Duchowość, wiara, szczęście

Bieganie jest wspnianie. Wiara czyni życie pięknym. Bieganie przemienia człowieka na zewnątrz i w środku. Wiara prowadzi do zbawienia. Bieganie do uszczęśliwienia. Wiara łączy duszę z ciałem. Bieganie też. Bóg w doświadczeniu religijnym jest bliskim i kochającym. Bieganie w doświadczeniu i praktyce jest integrujące i przemieniające.

Uczestnictwo w ponad stu pięćdziesięciu zorganizowanych zawodach biegowych może dawać dość solidną pod-

stawę, by wypowiedzieć się w tej materii trochę merytorycznie i teoretyczno-praktycznie. Wiara może osadzać bieganie na solidnej podwalinie. Bieganie może karcić wiarę energią, która ją ujędźni i wyostri. Biegam i wierzę. Biegam, bo Bóg daje mi energię, witalność i siłę woli. Wierzę, bo wiara jest łaską. Ją też otrzymałem. Biegam po świecie, który Bóg stworzył. Mijam drzewa, wdycham powietrze, zostawiam za sobą metry i kilometry, bo Stwórca nie zamknął mnie w żelaznej klatce z obawy, że biegnąc mógłbym zrobić krzywdę innym, sobie i światu w ogóle. Zaufał mi. Dał mi dwie dolne kończyny, które potrafią bez specjalnego wysiłku, rytmicznie, swobodnie i na zmianę poruszać się ku mecie, choć przecież w bieganiu nie tylko o metę chodzi.

Bóg nie domaga się całkowitej, kompletnej odpowiedzi w sytuacji, kiedy nie przemierzaliśmy jeszcze całej drogi i nie jesteśmy jeszcze uzdolnieni do takiej właśnie odpowiedzi. Szczere spojrzenie na własne życie, przedstawienie Mu życia bez konfabulacji i mistyfikacji – to właściwy krok i decyzja uzdalniająca do wzrastania. Tym samym otwiera się przestrzeń, by Go prosić o to, co nie jest jeszcze w naszym posiadaniu, bo tego z powodu ciągłej niedojrzałości nie zdołaliśmy zdobyć i osiągnąć.

Wielu z nas, biegaczy (większość chyba) chciałoby biegać jak najlepiej, jak najszybciej i jak najdalej. Pokonać innych w pięknej rywalizacji, za każdym razem zdobywać tak zwane „życiówki”. I kiedy stajemy na linii startu mamy wrażenie, że to może być ten moment, kiedy dziś pokonamy siebie i wszystkich innych. W większości takich przypadków to mrzonka i fantazjowanie na jawie. Po kilkuset metrach jest już wszystko wiadomo. To biegnę ja, ten sam, co kilka dni temu, nawet jeśli dziś nogi pracują szybciej, a oddech jest jakiś lżejszy. To wciąż ja, z moimi ograniczonymi możliwościami. Autodeklaracje, dość naiwne wewnętrzne konwersacje są szybko korygowane. Ale radość z biegania trwa i ma się dobrze. Szczere spojrzenie na własne siły i na własny po-

tencjał psychofizyczny jest wspaniałą szansą na kontynuację wzrastania, podejmowanie dalszych treningów i utrwalanie potencjału, w który wyposaża Stwórca. I tu więc otwiera się przestrzeń, by prosić Dawcę energii biegowej, Boga niebios i ścieżek biegowych, o siły, o kolejne porcje motywacji, ducha radości we uprawianiu siebie w piękny ruch przemieszczania się, pozostawiania pod własnymi stopami kolejnych porcji metraży i kilometraży.

Między granicami a nieskończonością, między racjonalnością a fantazją – duchowość dialogu wewnętrznego

Każdy, kto wybiega zbyt naprzd, a nie trwa
w nauce Chrystusa, ten nie ma Boga

(2 J. 5)

Każdy, nawet skromnie doświadczony biegacz, rozumie doskonale bolesną prawdę o nieadekwatnej co do własnych możliwości metodzie zbytowego wybiegania naprzd. Była już o tym częściowo mowa: zadyszka, utrata sił, brak energii, spadek motywacji i bezradność – to niektóre z doznań biegacza nie dostosowującego rytmu i tempa biegu do swych możliwości. Zbyt szybkie tempo, zwłaszcza na początku biegu, nie popłaca, a przecenienie sił rodzi porażkę w sensie sportowym. Znajomość własnych możliwości i dostosowanie do nich wysiłku nie jest studzeniem fantazji przekraczania granic. Gdyby ludzie nie czynili więcej niż im się wydaje, że są w stanie uczynić, nie powstałoby wiele wspaniałych dzieł, wynalazków, a sportowcy nie biliby wciąż nowych rekordów. Fantazja jest potrzebna, by czynić wielkie rzeczy i pokonywać samego siebie, lecz potrzebna jest – tak ją bym nazwał – fantazja zracjonalizowana.

Świat biegania i biegaczy wydaje się wciąż poszerzać, jest różnorodny, kolorowy i fantazyjny. Wciąż mnożone są propozycje startów w zawodach, które coraz częściej prze-

kracząc standardowo organizowane imprezy biegowe. Dziś maraton (ponad 42 km) nie robi aż tak wielkiego wrażenia co do dystansu, z którym mierzą się biegacze. Ultramaratony, znacznie przekraczające kilometraż maratoński, mają się bardzo dobrze i coraz więcej śmiałków w nich uczestniczy. Czy to będzie sto, czy więcej niż dwieście kilometrów, nierzadko w ekstremalnych warunkach klimatycznych i geograficznych – to jeszcze bardziej prowokuje i ekscytuje biegaczy, by spróbować sił. I próbują, najczęściej z powodzeniem. Czy nie jest to owo „zbytne wybieganie”? Czy zdeponowana przez Boga w człowieku zdolność do czynienia rzeczy nadzwyczajnych jest tylko kwestią wzrostu świadomości, rozwoju technik i medycyny? A może intensywność Bożego działania – udzielanej człowiekowi łaski – wprzęga się w ten proces przyrostu ludzkich ambicji, które chwilami wydają się nie mieć granic? A czy Boża łaska może mieć granice? A może jest proporcjonalna do tego, co się dzieje w człowieku, który nie przestaje inwestować w siebie i wymagać od siebie, poddając się rygorowi treningu, wysiłku i podążaniu za ambicjami?

Nie wybiegać zbyt naprzód to także – w moim przekonaniu – ufać z całych sił, a nie polegać tylko na własnych, mimo wszystko wątplych możliwościach i siłach. Wszak ludzie są stworzeniami, Bóg – Stwórcą. Ktoś, komu przyjdzie do głowy wdroić sobie przygodę z bieganiem, skazany jest na siebie, własną determinację i motywację, i on sam będzie wiedział najlepiej, co się dzieje w jego nogach, a przede wszystkim w głowie, kiedy pokonany pierwszy kilometr stanie się wyczynem – największym osiągnięciem sportowym w dotychczasowym życiu. Będzie odczuwał każdy kawałek ciała, zbuntowanego i rozkrzyczanego, wysyłającego do umysłu krzyk o zaprzestanie. Lecz będzie tam także miejsce na sygnały postulujące kontynuację tego, co się rozpoczęło. Dialog wewnętrzny będzie tu kluczowy.

W duchowości biegacza – poszukiwanie i znajdowanie sensu, wysiłek i regeneracja

Trzymajcie się mocno Słowa Życia,
abym mógł być dumny w dniu Chrystusa,
że nie na próżno biegłem i nie na próżno się trudziłem
(Flp 12, 16)

Pytanie o sens tego, co nam się w życiu przydarza, czego jesteśmy autorami i twórcami, nie jest nigdy bezzasadne. Nie powinno się żałować czasu, by szukać na nie odpowiedzi. Refleksja nad znaczeniem działań, nad efektami podejmowanych aktywności może prowadzić – najczęściej prowadzi – do radości życia i afirmacji życia. Co mam na myśli? Można przebiec dwieście czterdzieści kilometrów w ciągu niespełna czterdziestu ośmiu godzin (to się dzieje naprawdę). Lecz pytanie o sens nadal pozostaje otwarte. Pytam więc ze świętym Pawłem: czy aby nie na próżno biegam?

Człowiek wierzy i człowiek biega. Wiara prowadzi do zbawienia. Bieganie do wyzwolenia. Czy sens wiary wyczerpuje się w tylko w celu? Czy bieganie ma znaczenie tylko ze względu na metę? Wiara to droga, bieganie to droga. Wiara to droga do zbawienia, bieganie to trasa do pokonania i zwieńczenia na mecie. Sam się tego nauczyłem i zalecam innym biegaczom, by w trudzie i zmęczeniu biegania, gdy odległość do mety jest jeszcze spora, nie skupiać się na mecie, a na drodze właśnie. Znamienne „tu i „teraz” znajduje w bieganiu szczególne znaczenie. Pomaga. Pomogło wielu – wiem to z wypowiedzi wielu biegających. Nic nie cieszy i nie daje takiej satysfakcji, jak odnalezienie w konkretnych momentach i pokonywanych powoli metrach – sensu drogi. Bez względu na metę, która jeszcze nie jawi się jako najistotniejsza. Zanika w mgle podejmowanego wysiłku; jest odkładana na „potem”, które nieuchronnie przyjdzie. Z każdym stawianym krokiem jest się bliżej niego. Jest rozwój, jest progres, jest więcej i lepiej.

Jak osiąga się progres w życiu duchowym? Wysiłkiem, pracą, cierpliwym zmaganiem się z samym sobą i swymi słabościami. Jak utrzymać kondycję duchową? Nie rezygnując z regularności wdrażanych metod uduchowienia. Jak osiąga się progres w osiągnięciach biegowych? Treningiem, wysiłkiem, regularnością aplikowanych sobie kilometraży do przebiegnięcia. I tu sprawa jest wybitnie analogiczna: regularność (choć jak twierdzi większość – nie częściej niż co dwa dni, by między jednym a drugim treningiem był dzień na regenerację).

„Traumy” w duchowej przestrzeni biegacza

A Pan szedł przed nimi w dzień jako słup obłoku,
by ich prowadzić drogą, w nocy zaś jako słup ognia,
aby im świecić, żeby mogli iść we dzień i w nocy
(Wj 13, 21)

W duchowości biegacza jest miejsce na niepokoje – definiuję je jako „traumy”. Każdy biegacz ma swe „biegowe traumy”. Jednego niepokoi to, czy nagle „nie odetnie mu prądu”, to znaczy, czy nie nastąpi moment, w którym zabraknie siły do dalszego biegu. Innego stresuje to, czy będzie wystarczająco dużo okazji, by nawodnić organizm. Jeszcze inny, czy zawracając bądź ostro skręcając w wyznaczoną trasę nie poślizgnie się i nie przewróci. Ktoś inny – opowiadano mi – boi się przyspieszyć przy zbiegu, że nie wyhamuje. I mnie nie omijają niepokoje, a ściślej jest nim ten jeden największy: czy aby nie pomyłę trasy. Wszystko „siedzi w głowie” – powiedzą doświadczeni biegacze. Uwolnienie głowy od niepotrzebnych lęków i niepokojów to bardzo istotna sprawa. Pytanie: jak to skutecznie zrobić?

Bóg prowadził Izraelitów przez pustynię, czyniąc Siebie wskazówką w postaci obłoku (za dnia) i ognia (nocą). Pytanie jest jednak kluczowe: czy z uwagą i zawsze wpatrywali się w ów znak mający ich ochronić przed zbłądzeniem?

Bóg – jak się wydaje z lektury Biblii i z doświadczeń duchowych oraz mistycznych wielu osób – nie jest inwazyjny, nie narzuca swojej obecności, nie wprowadza w zakłopotanie swych dzieci. Szanuje ich wolność i możliwość wyboru drogi. Jest dyskretny. Obłok i słup ognia – można domniemywać – były na tyle oswojone przez Izraelitów, że być może niejednokrotnie nawet nie zdawali sobie sprawy, że jest to właśnie przewodnictwo Boże, a nie zwykły przejaw sił przyrody, tak manifestujących swą obecność.

Duchowość nocy – „ciemna noc” biegacza, w której dzieją się wydarzenia nieprawdopodobne

... żeby mogli iść w dzień i w nocy

Żeby mógł biec w dzień i w nocy, działały Siły Nadprzyrodzone... Przed sześciu laty sprawą trudno wyobrażalną było mi pomyśleć, że jest możliwa jakakolwiek aktywność sportowa nocą. Pan Bóg wyposażył siły natury w ich cyrkularną logikę stawania się. Jest dzień, jest i noc. Dzień jest darem. Noc też. Ich przeznaczenie wydaje się inne. Doświadczenie podpowiada, że dzień jest do pracy i działania, noc do odpoczynku i spania. Czy więc kiedy biegacz, zwłaszcza ultramaratończyk, decyduje się biegać nocą, łamie system cyrkulacyjny i sprzeniewierza się pomysłowi Stwórcy? Upieram się przy odpowiedzi, że niekoniecznie. Są i mogą być wyłomy w tej zasadzie.

Nic złego nie stanie się komuś, kto „zarwie” noc, realizując nadzwyczajny plan, np. biegając w górach w nocnej scenerii. Kiedy przyszedł mi do głowy plan, by w siedem dni przebiec siedem dystansów maratońskich, po pierwszym dniu i sukcesie zamierzonego planu byłem tak podekscytowany pomysłem w trakcie realizacji, że z trudnością mogłem zasnąć. Gdy się to jednak stało, po około dwóch godzinach przebudziłem się i „nakrecony” przedsięwziętym planem, stwierdziłem, że pobiegam jeszcze w nocy. Po go-

dzinie pierwszej, gdy miasto było już uśpione, ruszyłem na trasę i z lekkością, jakiej dawno nie pamiętałem, pobiegałem dodatkowo dziesięć kilometrów. Bóg był w tym wszystkim obecny ze szczególną wyrazistością odczuwania Go. Ciemność nocy nie była aż tak ciemna, światła rozświetlały uśpione miasto, podczas gdy biegacz biegał samotnie ulicami miasta, choć w pełnym rozradowaniu i uszczęśliwieniu.

Człowiek jest potencjalnie i w naturalny sposób biegaczem – bardziej chodźcą – lecz odkrycie w sobie tej kompetencji wymaga sporej dawki determinacji i samozaparcia. Im mocniej wierzę, tym lepiej biegnę. Nie myślę wcale o samych sportowych wynikach. Nie banalizuję i nie formułuję naiwnych tez, że sama wiara sprawia, że biegacz biega, a im bardziej wierzy, tym szybciej biega. Formułuję tezę, iż biegacz im bardziej oraz im autentyczniej wierzy, tym wdzięczniej biega i tym chętniej czyni to z wewnętrznej potrzeby ducha, niż z jakichkolwiek innych pobudek. Taki biegacz biega w naturalny i w nadprzyrodzony sposób. Jego nogi są „nogami jelenia”, a stają się takimi naturalnie i nadnaturalnie, przy czym to drugie w sprawie wdzięcznego biegania ma więcej znaczenia i znacznie więcej do powiedzenia. Sprawa ta nie dotyczy jedynie dnia. Może się zrealizować również w nocy.

Dynamizm i przyspieszenie w duchowości biegacza

Wydłużasz moje kroki na drodze
I stopy moje się nie chwieją
(Ps. 18, 37)

Biegacz hamujący skłonność do przyspieszania wtedy, kiedy przyspieszać nie powinien, wydłuża jednak krok za sprawą jakiegoś wewnętrznego Sprawcy, którego obecność jest wyczuwalna. Jest to jedna z tych chwil, kiedy biegnący nadal adekwatnie do swych możliwości zacznie przyspieszać, wydłużając krok pomimo braku jego fizycznego wy-

dłużania. Będzie to najpierw sprawa mentalna i duchowa. Biegacz przyspiesza najpierw w przestrzeniach ducha i wyobraźni. Przyspiesza duchowo, im bardziej fizycznie jest wyczerpany. Duchowe przyspieszenie nie wymaga fizycznego przyspieszenia, wręcz może je spowolnić, gdy trzeba.

Droga może być środkiem do osiągnięcia celu, ale może stawać się celem samym w sobie. Biegacze poszukują takich ścieżek biegowych i chcą brać udział w takich zawodach biegowych, żeby osiągnąć jak najlepszy wynik. Prosta nawierzchnia, płaski teren, twarde podłoże. Czy jednak zawsze? Okazuje się przecież, że pojawia się spora grupa śmiałków, którzy chcą czegoś więcej, czegoś, co bardziej jeszcze utrudni dobiegnięcie do mety. Biegi górskie, po pustyniach, brzegiem morza po piaszczystej plaży, czy nawet na Biegunie Północnym w ekstremalnie zimowym klimacie (na takich zawodach na dystansie maratońskim odczuwalna temperatura –50 stopni Celsjusza – to przemawia do wyobraźni). Jeden z biegaczy, zwycięzca biegu maratońskiego w ekstremalnych warunkach atmosferycznych wyznał, że celem, jaki sobie postawił podczas biegu, nie było dobiegnięcie do mety, tym bardziej osiągnięcie dobrego czasu, lecz celebrowanie samej drogi, każdego kolejnego metra wyznaczonej trasy³².

Duchowość biegacza – umysł, wyobraźnia, duch

Pan Bóg – moją siłą; uczyni nogi moje podobne
nogom jelenia, wprowadzi mnie na wyżyny
(Hab 3, 19)

W okresie jesiennym roku 2019 odbył się bieg ultramaratoński. W całkiem niecodziennych okolicznościach, w górach, a dystans, z którym przyszło się zmierzyć biegaczom,

³² <https://www.gdynia.pl/co-nowego,2774/polak-wygrywa-maraton-na-biegunie-polnocnym,483325> (dostęp: 07.03.2020).

to 90 kilometrów. Stan ducha przed biegiem i w chwili startu? Mieszanka wszystkiego: radość, że wreszcie się to zaczęło, strach, że właśnie się zaczęło, entuzjazm i wątplenie, bo jeśli się zaczęło, to z teorii przeszliśmy do praktyki. Oto relacja, która spisałem niedługo po ukończonym biegu. Jak się wydaje, może ona oddawać dość obrazowo istotę ducha i swego rodzaju duchowości biegacza wobec ekstremalnego sportowo wyzwania:

Gdy jeszcze na kilka dni przed biegiem, z całkiem solidnym zapasem pewności siebie, myślałem sobie: „jestem solidnie wytrenowany, więc nie ma problemu, dam radę”. I prawdą okazało się to, że dałem radę, lecz wszystkie stany emocjonalne jakie mi się przydarzały w ciągu kilkunastu godzin biegu, miały taki koloryt i smak, że można by nimi nakarmić i obdarować tłumy osób, które cierpią ewentualnie na deficyt ekstremalnych doznań (...) Nie jestem w stanie opisać tego, czym wypełniona była moja głowa, gdy wbiegałem, wspinałem się, zbiegałem, schodziłem, odbiegałem, przyspieszałem, przeciskałem się, lub – w końcu – manewrowałem, by zamiast wejść w przestrzeń błota dosłownie po kolana, zrobić to najmniejszym z możliwych szkodliwych sposobów – po łydki. Mgła w porannych godzinach, zanim jednak jeszcze zaczynało świtać, miała gęstość tak intensywną, że z trudnością rozpoznawało się teren pod nogami w zasięgu jednego metra. Wiejący wiatr powodował, że miało się wrażenie, a nawet przecucie, iż uczestniczy się w realnych scenach terroryzującego wyobraźnię i umysł horroru. Kołyszące się drzewa i krzewy, prawie dwumetrowa trawa, z kołysaniem w klasycznym jego rozumieniu, niewiele miały wspólnego. One po prostu przechylały się z jednej strony w drugą z taką intensywnością i szybkością, że chwilami zacierał się obraz ich rozpoznawalności. Nie były to już pojedyncze drzewa czy inne rośliny, lecz jakby jeden rozszalały twór, poddany największym próbom odporności na działanie czynnika zewnętrznego, jakim jest wiatr. W tych okolicznościach entuzjaści ultramaratonu górskiego biegli sobie ku mecie, ku wyznaczonym

im celom, ku destynacji, jaką sobie obrali i jaką zaakceptowali. Wszystko to nie mieściło się tylko w sferze ludzkiego ciała i jego możliwości. Sfera ta została znacząco poszerzona. Umysł, wyobraźnia, a przede wszystkim duch. Ten duch ma w sobie – wówczas szczególnie – szczególną zdolność „rociągliwości”.

Jest noc bardziej niż rano. Wystartowaliśmy o północy. I biegniemy już około trzech godzin. Godzina trzecia nad ranem to dla większości populacji czas głębokiego snu. Las staje się wówczas przestrzenią, która trochę przeraża. Gdy wieje silny wiatr i kiedy mgła dokłada do całości atmosfery tego czasu, człowiek-biegacz doznaje osobliwego uczucia: jest częścią tej natury, lecz trochę jakby z niej został wyizolowany. Nie przywykł do tego, by na co dzień (a dokładnie na noc), decydować się na przecieranie leśnych i górskich szlaków, dodatkowo jeszcze, jedynie na własnych nogach, i w okolicznościach, o których wyżej wspomniano. W każdym razie, biegniemy przed siebie, do przodu, pozostawiając za sobą coraz więcej metrów, a redukując je przed sobą systematycznie, choć nieregularnie.

Kiedy przed startem zapoznawałem się z regulaminem biegu, niespecjalnie przykuwały moją uwagę słowa, które wyjaśniały szczegóły trasy, z którymi jako biegacze mieliśmy się zmierzyć. Była tam mowa – przynajmniej kilka razy – o konieczności wspinania się. Zanim nie doświadczyłem tego, że ów zapis nie jest w żadnym wypadku metaforycznym ujęciem sprawy, lecz rzeczywistym opisem faktów, czyli ujęciem bez wyolbrzymiania, podchodziłem do sprawy z przymrużeniem oka. Pomimo ciemności, która była wyjątkowo dotkliwa podczas pierwszych godzin biegu, empiryczna wyczuwalność tego, że wspinanie się jest po prostu wspinaniem się, myśli były wyraziste, a nawet przenikliwe. Odbiór bodźców zewnętrznych nie sprawiał trudności. Można by napisać, że zdolność percepcji tego, co działo się obok, jak i w środku (w umyśle i wyobraźni), pozwalała na budowanie szczególnej wyjątkowej relacji ze wszystkim, co się wówczas wydarzało. Biegaliśmy.

Podczas takiego wspinaczkowego zmagania w pewnej chwili dołączył do mnie – bądź uczyniłem to ja – inny biegacz, znacznie bardziej doświadczony w ultramaratońskich i górskich wyczynach. Nie pamiętam, co spowodowało, że rozpoczęliśmy dość ożywioną rozmowę, mimo sporej zadyszki, która nas obu dopadła na podbiegu wymagającym wspina się. W którymś momencie odsłoniłem mu prawdę o tym, że na obecną chwilę biegnie w towarzystwie duchownego. Nie wyczułem, by ta informacja wywarła na nim jakieś piorunujące wrażenie. Przez chwilę jednak zamilkł. Chwilę później jednak ja mogłem już dyspensować się od mówienia cze-
gokolwiek, bowiem mój kompan biegowy opowiadać nie zaprzestawał. „Ja mocno wierzę, że On, Bóg, jest, że nas widzi. Czuję Go. Nie praktykuję jednak. Zraziłem się. Zniechęciłem. Wycofałem się. Oddaliłem się od praktykowania wiary...” Mówił bardzo dużo i o wiele więcej niż mogę ubrać to w słowa (...) milczałem, i mi to odpowiadało. Po pierwsze dlatego, że mówienie podczas dużego fizycznego wysiłku może stawać się mało komfortowe (też tak mam). A po drugie, cóż miałbym mu powiedzieć? Jedyne co wymamrotałem, to słowa, że „wszystko ma swój czas”. W domyśle miałem kolejne – choć ich nie wypowiedziałem – że dobry Bóg da łaskę powrotu, czy też początku drogi, włącznie z prawdziwą i głęboką wiarą. W pewnym momencie mój kolega biegowy zniknął gdzieś w ciemnościach trasy. Jak się później okazało, to raczej ja jemu zniknąłem. Skąd o tym mi wiadomo? Wyjaśnię.

Kiedy po kilkunastu godzinach morderczego biegu dotarłem szczęśliwy na metę, kiedy zdjąłem zabłocone buty, zrzuciłem zabrudzony strój, nałożyłem czyste ubranie i znów wyglądałem jak człowiek, powolnym krokiem zacząłem zmierzać w kierunku zaparkowanego auta, by wrócić nim do hotelu. W pewnej chwili usłyszałem, jak ktoś wypowiada entuzjastycznie moje imię. Wyszedł mi naprzeciw uradowany młody człowiek, który z rozpromienioną twarzą i płonącymi ze szczęścia oczami zaczął mówić: „Spotkaliśmy się na trzydziestym kilometrze! Rozmawialiśmy o wierze. W pewnym

momencie zgubiłem cię! Ale po rozmowie z tobą dostałem tyle siły i energii, że biegło mi się tak, jak gdyby ktoś wypożyczył mi w nieprawdopodobne zasoby energii, i wlewając w moje nogi lekkość, o jakiej biegacz może tylko pomarzyć". Cóż napisać? Uradowałem się. Uścisnąłem mu dłoń. Rozstaliśmy się. A ja, nie dość że szczęśliwy, bo ukończyłem bieg w czasie, o którym raczej nie marzyłem, że da się to zrobić, to jeszcze napełniony zostałem po uszy entuzjazmem głosiciela Dobrej Nowiny Chrystusa. Udało mi się po części to, co papież Franciszek wypowiedział w adhortacji *Evangelii gaudium*, by korzystać z każdej okoliczności w celu opowiedzenia ludziom Ewangelii.

* * *

Podjęmowanie aktywności, dzięki której dokonuje się w jednostce odczuwalna i zauważalna zmiana (fizyczna, psychiczna, społeczna), jest przedsięwzięciem mającym na celu skonstruowanie nowej rzeczywistości, bez unicestwiania jej podstaw. Człowiek aktywny sportowo, biegacz, który doświadczył przemiany życia, nierzadko także w sferze religijnej i duchowej, dokonał sprawczego aktu zbudowania nowego indywidualnego świata, rzutującego na obiektywne i zewnętrzne otoczenie. Religia i duchowość mogą stanowić w tym obszarze ważny i strategiczny element sprzyjający montowaniu konstrukcji świata. Poprzez nią biegacz ekstermalizuje siebie, a w powiązaniu z dynamiczną sferą każdorazowo realizowanej aktywności biegowej czyni własny byt znaczącym oraz silnie zespolonym z całościowym *universum* rzeczywistości, w tym tej o charakterze transcendentnym.

Kiedy mowa o religii, duchowości lub o jakimś ich jednym tylko aspekcie, ostatecznie można dostrzegać w nim całe spektrum zjawisk i elementów. Czyni to choćby Roberto Cipriani, próbując rozpatrywać tzw. *religione diffusa* (religię rozproszoną) w bardzo szerokich jej przejawach, składnikach i obszarach. Jest w niej miejsce dla rytów, gestów, emocji, od-

niesień do wartości, odróżniania dobra od zła, codziennych aktywności związanych z pracą czy też doświadczeń życia rodzinnego³³.

W niniejszym tekście starano się udokumentować tezę, że obecność wiary, religii, a zwłaszcza szeroko rozumianej duchowości w aktywności biegowej i w życiu biegaczy jest nie tylko możliwa, prawdopodobna czy śladowa, a zasadniczo istotna, konstytutywna i głęboko uzasadniona. Ta jej obecność i oddziaływanie nierzadko przyczynia się do duchowych i religijnych metamorfoz biegaczy, zwłaszcza biegaczy długodystansowych, tu rozpatrywanych jako główny obiekt naukowych dociekań. Niezależnie od tego, czy doświadczenia wewnętrzne, które można uznać za duchowe, a będące pochodną aktywności biegowej, są intensywne, czy tylko okazjonalno-powierzchowne, rzutują one na rzeczywiste przemiany życiowe jednostek. Nie zawsze intensywność wewnętrznych doświadczeń wydaje się najważniejsza. Znacznie cenniejszą wartością jest ich wpływ na konkretne życie³⁴.

³³ R. Cipriani, *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Cham 2017, s. 7.

³⁴ R. T. Ptaszek, *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?*, „Pedagogia Christiana” 2015, nr 1, s. 123.



**DUCHOWOŚĆ
W WYMIARZE
ZINDYWIDUALIZOWANYM**

Adam Sawicki*

Polska filozofia serca – troska o człowieka cierpiącego duchowo w koncepcji Kazimierza Dąbrowskiego

Lecz serce, serce człowieka
Wciąż w nieskończoność ucieka
Przez łzy, tęsknoty, męczarnie,
I wierzy, że w swoim łonie
Przestrzeń i wieczność pochłonie
I niebo całe ogarnie.

Adam Asnyk, *Bez granic*

Filozofia jest tym obszarem ludzkiej aktywności duchowej, w którym nacisk kładzie się na aktywność rozumu. Człowiek wyraża swoją obecność w świecie poprzez filozofię jako byt poznający rzeczywistość, to znaczy rozjaśniający ją umysłem w tym zakresie, w którym jest ona intelligibilna, oraz oddzielający poznawalne od niepoznawalnego. Duch ludzki w swej wędrówce wzwyż, ku Boskości, wykreował religię, filozofię i sztukę jako domeny Dobra, Prawdy i Piękna. Te trzy obszary spaja to, że w każdym z nich chodzi o przeżywanie faktu i nieustannego aktualizowania obecności w naturalnej rzeczywistości, a też skierowanie przeżyć ku rzeczywistości metafizycznej, pozanaturalnej i nadnaturalnej.

Przeżyciowość ludzkiego istnienia, odróżniająca człowieka od zwierząt, których istnienie sprowadza się do prze-

* Dr hab. Adam Sawicki – profesor Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

trwania jednostkowego i gatunkowego, polega na uczuciowym, emocjonalnym wykraczaniu poza zastane warunki materialne i biologiczne istnienia. Ta specyficznie ludzka uczuciowość nadaje istnieniu człowieka cechę nieustannego transcendowania, jest świadectwem dynamiki obecnego w nim Ducha. Rozumność jest następcza względem przeżyciowości. Jeśli odjąć człowiekowi jego wymiar przeżyciowy, to w rezultacie otrzymamy istotę, która funkcjonuje na zasadzie zaprogramowanego zgodnie z zasadami logiki automatu.

Jak stwierdził Fiodor Dostojewski: „Gdyby na świecie wszystko się działo rozumnie, to nic by się nie działo”. Świat nie jest sztywnym mechanizmem, w związku z czym rozum nie jest w stanie objąć jego złożoności i wielopoziomowości. Emocje, uczucia, nastroje bardziej przenikliwie i trafniej niż on oddają bogactwo rzeczywistości, czynią świat żywym i plastycznym. Warto też zauważyć, że Rene Descartes, oddzielając substancję rozciągłą (ciało) od substancji myślącej (dusza), myślenie pojmował znacznie szerzej niż sam tylko rozum, bo obejmował nim także wolę i uczucie. Jest to dość znamienne, wzięwszy pod uwagę to, że głosił radykalny dualizm duszy i ciała, ciału przypisując funkcje tylko materialne. Bodaj najsilniej w nowożytności na szczególną rolę sfery przeżyć wskazywał w *Myślach* Blaise Pascal. To on odróżnił porządek rozumu (*ordre de la raison*) od porządku serca (*ordre du coeur*). Właśnie serce ma tu kluczowe znaczenie dla zrozumienia powołania człowieka. Jak zauważał Pascal: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”. Serce wynosi człowieka ku rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ostatecznie więc okazuje się, że poznanie przybiera charakter uczuciowy i to poznanie sercem decyduje o wielkości człowieka. Antypodą myślenia Pascala w nowożytności była krytyczna filozofia Immanuela Kanta z jej pojęciem czystego rozumu. Rozum praktyczny, który ma uzupełniać ów czysty rozum teoretyczny, trudno jednak określić jako zrodzony z głębo-

kiej potrzeby serca. Zresztą, etyka kantowska jest etyką obowiązku, a nie etyką uczuciowej miłości.

Można postawić tezę, że filozofia serca jest wyrazem takiego nastawienia do rzeczywistości, które obecne było w kulturze różnych narodów, zanim jeszcze narodziła się filozofia jako taka. Pojęcie „serca” spotykamy w religiach, zwłaszcza w mistyce, a także w poezji i literaturze. Serce było pojmowane jako swego rodzaju duchowe centrum człowieka. W mistyce indyjskiej duch człowieka jest lokalizowany nie w głowie, a w sercu. W języku łacińskim *cordatus homo* oznacza nie tylko człowieka uczuciowego, ale i rozumnego. O sercu mówi się ciągle w Biblii. Jak zauważa Borys Wyszelsławcew: „Biblia przypisuje sercu wszystkie funkcje świadomości: myślenie, decyzję woli, odczuwanie, przejawianie miłości, przejawianie sumienia; więcej, serce jest centrum życia w ogóle – fizycznego, duchowego i psychicznego. Jest ono centrum przede wszystkim, centrum we wszystkich sensach”¹.

Wyszelsławcew pisze też, że religijny symbol serca oznacza jakąś ukrytą głębię. Nie jesteśmy w stanie wnikać w głębie serc bliźnich, ale ta głębia może być ukryta także przed nami samymi. Co istotne, serce jest podstawowym organem przeżyć religijnych. Według Wyszelsławcewa człowiek, który nie kieruje się impulsami serca, jest bez miłości i religii. Nie-religijny humanizm nie ma w sobie potencjału wnoszonego przez serce.

Oto dlaczego religia przyjmuje symbol serca. W nim wyraża się tajemne centrum osoby. Serce jest czymś bardziej niepojętym, nieprzenikliwym, tajemniczym, ukrytym, niż dusza, niż świadomość, niż duch. Jest ono nieprzenikliwe dla obcego wzroku i, co dziwniejsze, dla własnego wejrzenia. Jest ono

¹ B. Wyszelsławcew, *Znaczenije sierdca w filosofii i w religii*, [w:] *Etika priebraziennogo Erosa*, Moskwa 1994, s. 272.

tak tajemnicze, jak sam Bóg, dostępne do końca tylko dla samego Boga².

W szczególności kultura Słowian pełna jest symboliki wiążącej się z pojęciem serca. Miało to znaczenie w wyobrażeniach duszy, występujących w religii Słowian. Zwraca na to uwagę Andrzej Szyjewski:

Analizy semantyczne pokazują, że najczęstszym synonimem duszy jest serce i jemu najczęściej przypisuje się siedzibę duszy, np. mówi się, że 40 dni po śmierci rozpada się serce, dlatego tego dnia dusza ostatecznie odchodzi z tego świata³.

Słowianie zachowali to, co w kulturze Zachodu zostało przysłonięte przez kult rozumu. Tomáš Špidlík, omawiając poglądy myślicieli rosyjskich, pisze:

Zdaniem Kiriejewskiego, racjonalistyczna kultura Zachodu skupiła swą uwagę na pojęciach abstrakcyjnych, bezosobowych, natomiast kultura wschodnia interesuje się zwłaszcza predyspozycjami ludzi, którzy myślą i mówią. Podejście do rzeczywistości za pośrednictwem serca jest podejściem „emocjonalnym”. Ale takie właśnie powinno być, twierdzi Bierdiajew. Poznanie sercem, jako osobiste i nieodłączne od życia, jest głęboko związane z przymiotami moralnymi tego, kto myśli, zwłaszcza z miłością, którą on żyje. Jest to siła jednocząca całą osobę. Uczucie serca odkrywa i tworzy „współlistotność” wszystkiego, co istnieje. To jest właśnie – według Floreńskiego – poznanie idealne⁴.

Poglądy i wyobrażenia Słowian dotyczące roli i funkcji serca zostały wzmocnione przez chrześcijaństwo zarówno

² Tamże, s. 274.

³ A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2010, s. 203.

⁴ T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, J. Dembska (tłum.), Warszawa 2000, s. 349.

wschodnie jak i zachodnie. Z tym, że prawosławie, ze swoją mistyką i brakiem okresu scholastycznego, jak się wydaje, mocniej akcentuje rolę serca. Dlatego też w myśli rosyjskiej nurt „filozofii serca” jest bardzo wyrazisty i oprócz przytoczonego tu Wyszesławcewa ma takich przedstawicieli, jak Grzegorz Skowroda, Pamfil Jurkiewicz, Paweł Floreński. Jest to zresztą odzwierciedleniem kultury rosyjskiej, w której temat serca nieustannie przewija się w pieśniach i piosenkach, poezji, literaturze, dramaturgii, filmie.

W kontekście powyższej analizy interesujące jest rozważenie, czy można mówić o obecności filozofii serca w refleksji polskich myślicieli. Polska romantyczna poezja, powieść, dramat niewątpliwie niosą ze sobą wielki ładunek uczuciowy, zarówno jeśli chodzi o ukazywanie relacji między jednostkami (liryka), jak i nastawienia patriotyczne i stosunek do przyrody. Można tu wymienić Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego, Cypriana K. Norwida, Józefa I. Kraszewskiego. Treści filozoficzne znajdziemy w poezji Adama Asnyka. Poruszamy się tu jednak w obszarach, które trudno nazwać filozofią w sensie właściwym. Filozofia polska miała swój okres scholastyki w Średniowieczu, rozwijała się w epoce Renesansu i Oświecenia. Dominowało jednak wówczas nastawienie racjonalistyczne, oddzielające porządek rozumu od wiary i uczucia. Zmieniło się to w okresie Romantyzmu, gdy do głosu doszło myślenie w duchu irracjonalizmu. Widać to szczególnie w twórczości Karola Libelta, który filozofował w duchu romantycznego słowianofilstwa. Niemieckiej „filozofii rozumu” przeciwstawiał słowiańską „filozofię wyobraźni”. Dialektykę rzeczywistości opierał nie na *logosie*, ale na *umie*, który jest manifestacją czucia. Kartezjańskie „myślę, więc jestem” zastępował formułą „czuję, więc jestem”. Był piewą swoistego irracjonalizmu i intuicjonizmu, przypominającego późniejszą koncepcję *élan vital* Henri Bergsona. Można koncepcję Libelta określić jako swoistą filozofię serca, w której szcze-

gólną rolę przypisywał słowiańskości i polskości, przenosząc ją na szeroką płaszczyznę historiozoficzną i mesjanistyczną. Naukowy pozytywizm drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX w. oznaczał odwrót od tych romantycznych tendencji w polskiej filozofii. Symbolem tego może być działalność szkoły lwowsko-warszawskiej. Jednak można tu wskazać na postaci, które wyłamywały się w swojej twórczości z tego dominującego nurtu. Do takich należą Henryk Elzenberg czy Karol Ludwik Koniński.

Filozofia serca wyraża się w zwróceniu uwagi na ludzkie cierpienia, w troskliwym pochyleniu się nad nimi. Jej właściwością jest współodczuwanie. Szczególnym rodzajem cierpienia są cierpienia psychiczne i duchowe. Taką właśnie filozofię uprawiał Kazimierz Dąbrowski (1902–1980), który zawodową aktywność na polu psychiatrii łączył z filozofią (oprócz habilitacji w zakresie psychiatrii posiadał tytuł doktora filozofii w zakresie psychologii). Był wybitnym przedstawicielem humanistycznego nurtu psychiatrii i jego koncepcje stanowią istotny wkład także do filozofii. Stworzył teorię „dezintegracji pozytywnej”, która wyjaśnia, jaką rolę nerwice i psychonerwice odgrywają w rozwoju twórczych i wybitnych jednostek. Teoria ta wskazuje na rolę uczuć w wielopoziomowym odczytywaniu rzeczywistości. Według Dąbrowskiego zróżnicowaniu zjawisk rzeczywistości odpowiada zróżnicowanie zjawisk psychicznych, które ją obejmują.

Rzeczywistość jest to wielopłaszczyznowa i wielopoziomowa całość zjawisk zachodzących w środowisku zewnętrznym i wewnętrznym, postrzegana, ujmowana logicznie i przeżywana. Zgodnie z takim ujęciem każde zjawisko psychiczne ma różne poziomy. Dotyczy to np. postrzegania, sądzenia, opiniowania i innych czynności intelektualnych, a także czynności instynktownych i afektywnych. (...) Reasumując, możemy powiedzieć, że skoro w dziedzinie czynności umysłowych, czynności percepcyjnych, funkcji uczuciowych i popędowych

istnieje wiele poziomów, to i rzeczywistość, którą za ich pośrednictwem ujmujemy, odbieramy i przeżywamy, jest wielopoziomowa⁵.

Można więc mówić o wielopoziomowości uczuć i popędów. Instynkt seksualny, samozachowawczy, stosunek do śmierci czy śmiech mogą być wyrażane na poziomie niskim, prymitywnym, ale i na wysokim poziomie refleksyjnym.

Dąbrowski zwracał uwagę na to, że rzeczywistości nie należy sprowadzać do tego, co jest powszechnie dostępne dla wszystkich. Takie nastawienie, kładące główny nacisk na rolę intelektu, powodowało, że sferę emocjonalno-przeżyciową sprowadzano do kategorii zjawisk wyłącznie subiektywnych.

Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz twierdzili, że prymat intelektu w czynnościach ludzkich jest nie do podważenia i że równowaga między różnorodnymi funkcjami ludzkimi powinna być taką równowagą, w której dominantą jest intelekt. Nie rozważano chyba dostatecznie w tych warunkach zagadnienia „inteligencji na usługach osobowości” i „inteligencji na usługach popędów”. (...) Przyzwyczailiśmy się do tego, że rozum i inteligencja uważane są za naczelny dynamizm kontrolny naszego postępowania. Tradycja takich poglądów sięga bowiem starożytności. Rozumowanie, myślenie, inteligencja są według tych poglądów czynnością kontrolną, hamującą prymitywne uczucia i popędy. Stanowisko takie kultywował racjonalizm i pozytywizm. Tymczasem w wielu, a może bardzo wielu przypadkach zachodzi zjawisko odmierne, tzn. nasze niższe uczucia i popędy są kontrolowane przez wyższe uczucia i popędy, a niższe czynności intelektualne przez wyższe itd. Na przykład, uczucia miłości czy przyjaźni poziomu niższego nie są właściwie kontrolowane przez intelekt, lecz przez te same uczucia znajdujące się jednak

⁵ K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Warszawa 1986, s. 8, 10.

na wyższym poziomie. Tak samo instynkt samozachowawczy i tchórzostwo nie są w sposób zasadniczy kontrolowane przez intelekt, lecz przez wyższe poziomy instynktu samozachowawczego i przez heroizm⁶.

Według Dąbrowskiego rozwój osobowości, polegający na przewyciężaniu własnych słabości, dokonuje się poprzez odwoływanie się do nakazów moralnych, które płyną ze sfery uczuć wyższych, a nie intelektu. Kontrola intelektu ma swoje znaczenie, ale nie dotyczy sfery przeżyciowej.

Polski psychiatra występował przeciwko traktowaniu funkcji uczuciowych i popędowych jako czynności subiektywnej, mimo powszechności tych zjawisk. Rzeczywistość wielopłaszczyznowa i wielopoziomowa nie może być postrzegana tylko reistycznie. Odczytywanie jej odbywa się z udziałem wyobraźni i fantazji. Olbrzymią rolę wyobraźnia odgrywa zwłaszcza w umysłach twórczych. Według Dąbrowskiego nie należy oddzielać wyraźnie i zdecydowanie subiektywności od obiektywności, gdyż obszary te wzajemnie się przenikają.

Wydaje się, że podział ten jest dość nieżyciowy i nietwórczy, ponieważ nasze głęboko opracowane, subiektywne odczucia skryształizowane na określonym poziomie mają zarazem wartość subiektywną i obiektywną. Subiektywną, bo są przemyślane i przeżyte przez nas, a obiektywną – bo mogą być zrealizowane, bo mogą być przekazane innym, bo mogą być zrozumiane, odczute i przyjęte przez grupę homologiczną na tym samym lub nieco niższym poziomie. Twierdzenie, że obiektywne jest to, co istnieje niezależnie od podmiotu, a subiektywne to, co ściśle z podmiotem związane, nie wydaje się dostatecznie umotywowane. „Obiektywne” w ogromnej większości przypadków jest zależne od rodzaju i poziomu podmiotu, „subiektywne” zaś – możliwe jest do przeniesienia na

⁶ K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1989, s. 68, 71.

teren przedmiotowości. Chodzi o to, że rzeczywistość jest zazwyczaj subiektywna i obiektywna zarazem, że jest rzeczywistością psychologiczną, społeczną, moralną, percypowaną, odczuwaną i logiczną, a więc wielopoziomową i wielopłaszczyznową. Wartości są również wielopoziomowe i obiektywne, nie tracąc nic ze swojej twórczej, subiektywnej rzeczywistości⁷.

Można powiedzieć, że Dąbrowski postuluje przywrócenie właściwej rangi owemu pascalskiemu porządkowi serca. Dopiero zaangażowanie przeżyciowo-emocjonalne pozwala na odkrywanie rzeczywistości z całym jej wielopoziomowym i wielopłaszczyznowym bogactwem. Dąbrowski dużo uwagi poświęca tym osobowościom, które niejako się opowiedziały po stronie porządku serca. Pokazuje, w jaki sposób ich rozwój zmierza w kierunku postaw twórczych, wyłamujących się ze statystycznej przeciętności. Opisuując te procesy używa określenia „trud istnienia”, które wskazuje na dramatyczny przebieg twórczego dojrzewania.

Otóż chyba bezsprzecznie rozwój psychiczny człowieka przez zasadniczy udział w nim samoświadomości, konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, przejawów wzmożonej pobudliwości psychicznej, czyli tzw. nerwowości i mozolnego osiągnięcia coraz wyższych poziomów osobowości i coraz pełniejszego zdrowia psychicznego jest wielkim trudem, wysiłkiem związanym ze stanami napięcia, z cierpieniem, z tzw. pozytywnymi zaburzeniami psychicznymi, do których należą nerwowość i psychonerwice. Jest to kształtowanie się osobowości właśnie przez trud istnienia i trud rozwoju⁸.

Jego uwagę zajmują jednostki pozytywnie nieprzystosowane, które wznoszą się ponad poziom przeciętności. Dąbrowski przeciwstawia się pogładowi, który integrację psy-

⁷ K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, s. 15–16.

⁸ Tamże, s. 5–6.

chiczną uważa za optimum istnienia jednostki, zaś dezintegrację pojmuję jako zjawisko ujemne, typowe dla chorób psychicznych. Zauważa, że subtelność i refleksyjność wrażliwych osób naraża je na liczne życiowe trudności, które prowadzą do depresji i stanów lękowych. Można powiedzieć, że kierują się bardziej racjami serca niż rozumu. Ale to zewnętrzne nieprzystosowanie i trudność kontaktu z otoczeniem nie przekreśla bogactwa ich życia wewnętrznego. Dąbrowski w ten oto sposób charakteryzuje ich:

Są to osoby, które przebywają w innych rzeczywistościach aniżeli my wszyscy, są one pochłonięte przeżywaniem twórczym w innych niż ogół wymiarach, przywiązują dużą wagę do słów, do marzeń, do pomysłów często uważanych za dziwaczne. Są to ludzie o ogromnej wrażliwości, którym rzeczywistość nie przedstawia się jak nam – jest ona zazwyczaj szeroka i wielopoziomowa. Mają pełno pomysłów przetwarzających tę rzeczywistość zgodnie z ich różnymi formami wrażliwości, formami potencjału rozwojowego. Swoją innością, swoją dziwacznością narażają się na trudności natury społecznej, rozluźniają więzi z otoczeniem. Zamykają się w świecie własnych przeżyć i pomysłów, nawiązują kontakt tylko z wybraną grupą osób, której nie rażą swym zachowaniem, która rozumie ich potrzeby i dążenia⁹.

Na podstawie badań biografii wybitnych ludzi uczony stwierdził, że ich twórcze nastawienie wiązało się ze wzmożoną pobudliwością emocjonalną, wyobraźniową i intelektualną. Pobudliwość emocjonalna stanowiła impuls twórczy u takich osób, jak: Franz Kafka, Søren Kierkegaard, Ludwig Wittgenstein, Miguel de Unamuno, Pascal. Natomiast wzmożona pobudliwość wyobraźni daje o sobie znać w twórczości Edgara Allana Poe, Juliusza Słowackiego, Williama Szekspira, Charlesa Baudelaire'a, Stanisława Wyspiańskiego.

⁹ Tamże, s. 21–22.

Te dwa rodzaje pobudliwości często były jeszcze wzmacniane przez pobudliwość intelektualną. Wzmoczona pobudliwość psychiczna charakteryzuje osoby o wrażliwości silniejszej od normy statystycznej i nie jest przez Dąbrowskiego uważana za chorobową. Jego zdaniem, odwrotnie, brak wzmoczonej pobudliwości wyraża upośledzenie rozwojowe i uczuciowe. Wyróżnia pięć poziomów rozwoju:

1. integracja pierwotna;
2. dezintegracja jednopoziomowa;
3. dezintegracja wielopoziomowa spontaniczna, impulsywna, niedostatecznie zorganizowana;
4. dezintegracja wielopoziomowa zorganizowana, usystematyzowana;
5. integracja wtórna.

Zatrzymanie się na pierwszym poziomie charakteryzuje psychopatów i ogół tak zwanych ludzi przeciętnych. Kierują się oni inteligencją podporządkowaną popędowi. Natomiast przechodzenie przez kolejne poziomy związane jest z przeżywaniem wewnętrznych kryzysów i napięć. Jednak te procesy dezintegracyjne mogą prowadzić do końcowej wtórnej integracji, co oznacza osiągnięcie przez osobę najwyższego poziomu rozwoju. Dąbrowski charakteryzuje go w ten oto sposób:

Jest to poziom, który cechują takie dynamizmy, jak: autonomia, autentyzm, odpowiedzialność, najwyższy dostępny badaniu poziom samoświadomości i empatii, ukształtowanie wszystkich ważniejszych zainteresowań i uzdolnień oraz dynamizacja ideału osobowości. Jest to poziom, który według teorii dezintegracji pozytywnej wyraża samouświadomioną, samow wybraną, samopotwierdzoną i samowychowującą się jedność podstawowych właściwości psychicznych, realizującą konkretny ideał indywidualny i społeczny. Na tym właśnie poziomie tworzą się dwie esencje: indywidualna i społeczna. Pierwsza wyraża najważniejsze zainteresowania, uzdolnienia i talenty, trwałe, niepowtarzalne związki miło-

ści i przyjaźni i świadomość tożsamości siebie wraz ze świadomością historii własnego życia i swojej projekcji w przyszłość. Druga wyraża autentyczny i autonomiczny stosunek do innych ludzi, wysoki poziom świadomości społecznej i odpowiedzialności¹⁰.

Humanistyczną psychiatrię Dąbrowskiego możemy zasadnie nazwać filozofią serca, ponieważ kładzie on nacisk na znaczenie wrażliwości jako tego czynnika, który decyduje o zmierzaniu w stronę szczytów duchowości. Źródłem refleksji filozoficznej może być nie tylko zdziwienie czy wątpliwość, a także rozwinięta wrażliwość. Ta inspiracja często była w dziejach filozofii niedoceniana i przesłonięta przez dążenie do tworzenia zracjonalizowanych systemów. Dąbrowski tymczasem dostrzegał potrzebę tak zwanej „filozofii rozwojowej”.

Nie jest to nigdy filozofia tylko obiektywna, oparta na danych empirycznych i logicznym rozumowaniu, lecz filozofia odwołująca się do przeżyć, oparta na własnym doświadczeniu, własnym dramacie, na doznaniach cierpienia, załamaniu, entuzjazmu w drodze do realizacji konkretnego ideału. Jest to więc filozofia osiągnięcia swojej osobowości, oparta na sprzęgu wszechstronnych przeżyć i potrzeb intelektualnych oraz wyrażająca proces rozwojowy w kierunku realizowania esencji indywidualnych i społecznych. Taka filozofia jest wyrazem wielopłaszczyznowej i wielopoziomowej dezintegracji pozytywnej¹¹.

Dąbrowski filozofię uważa za pewien sposób ekspresji osobowości filozofującego podmiotu. Dlatego dużo uwagi poświęca sylwetkom myślicieli, których można przypisać do nurtu egzystencjalistycznego, jak Sokrates, Pascal, Kierke-

¹⁰ *Zdrowie psychiczne*, K. Dąbrowski (red.), Warszawa 1979, s. 53.

¹¹ K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, s. 108.

gaard, Unamuno, Jaspers. Wydaje się, że myśli Dąbrowskiego są o tyle cenne dla filozofii w Polsce, że wskazał na nowe jej horyzonty. Filozofia, która w wieku XX ulegała nader często tendencjom redukcjonistycznym – tutaj odnajduje swoje powołanie w formie humanistycznej antropologii. Cywilizacja współczesna, nadmiernie zracjonalizowana, w której wdrażanie procedur często przesłania potrzebę kontaktu z żywym człowiekiem i poznawania jego egzystencjalnych problemów, potrzebuje istotnego wymiaru mądrościowego. Dąbrowski reprezentował taką postawę jako psychiatra i jako filozof. Jego spojrzenie na człowieka, zwłaszcza zagubionego i cierpiącego duchowo, jest wypełnianiem bardziej roli mędrca niż tylko obiektywizującego uczonego. Dlatego taką wagę przywiązywał do tworzenia społecznego ruchu higieny psychicznej. Należy podkreślić jego troskę o los jednostek obdarzonych twórczym potencjałem, w pragmatycznie zorientowanym społeczeństwie często nie znajdujących swego miejsca i zrozumienia. Właśnie w tym może najbardziej wyraża się rozwijana przez niego filozofia serca. Warto w zakończeniu przytoczyć fragmenty jego *Przesłania do nadwrażliwych*:

Bądźcie pozdrowieni nadwrażliwi
za waszą czułość w nieczułości świata
za niepewność wśród jego pewności
Bądźcie pozdrowieni
za to, że odczuwacie innych tak, jak siebie samych (...)
to, że odczuwacie niepokój świata
jego bezdenną ograniczoność i pewność siebie (...)
za potrzebę oczyszczenia rąk z niewidzialnego brudu świata
za wasz lęk przed bezsensem istnienia
Za delikatność niemówienia innym tego, co w nich widzicie
Bądźcie pozdrowieni
za waszą niezaradność praktyczną w zwykłym
i praktyczność w nieznanym
za wasz realizm transcendentalny i brak realizmu życiowego

(...) Bądźcie pozdrowieni
za waszą twórczość i ekstazę
za nieprzystosowanie do tego co jest, a przystosowanie
do tego, co być powinno
(...) za wasze wielkie uzdolnienia nigdy nie wykorzystane (...)
za samotność i niezwykłość waszych dróg
bądźcie pozdrowieni nadwrażliwi

Anna Podlecka

Religijna postawa Jana Dymitra Solikowskiego w świetle jego *Pamiętnika*

Jan Dymitr Solikowski urodził się w 1539 r. Był sekretarzem królewskim, dyplomatą, kanonikiem włocławskim, sandomierskim i łęczyckim, legatem papieskim, arcybiskupem lwowskim, a także religijnym polemistą. Miał talent literacki i publicystyczny¹. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę piśmienniczą: poezje łacińskie o wartości historycznej, dzieła polityczne i historyczne, rozprawy polemiczne².

Może się wydawać, iż Solikowski nie odegrał jakiejś wybitnej roli dziejowej. Bez wątpienia jest to wrażenie mylne. Od lat młodości przebywał w bezpośrednim otoczeniu kolejnych władców Rzeczypospolitej, a na okres jego życia przypadły aż trzy bezkrólewia. Z uwagą obserwował najważniejsze wydarzenia drugiej połowy XVI w., większości był bezpośrednim świadkiem lub uczestnikiem. Rzeczą z wszech miar tego wartą jest więc poznanie osoby, z pozoru mało znaczącej, a tak naprawdę świetnie zorientowanej zarówno w sprawach państwa, jak i Kościoła.

¹ B. Kumor, E. Kotarski, *Solikowski*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XL, Warszawa–Kraków 2000, s. 282–283.

² M. Koralun, *Jan Dymitr Solikowski*, „Pismo PG” 2004, nr 6, s. 49.

Choć polityczne dokonania Solikowskiego są warte uwagi, niniejszym przyjrę się kwestiom religijnym. Na podstawie jego *Pamiętnika*³ postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy arcybiskup w swych działaniach społecznych kierował się rzeczywiście Bożymi przykazaniami? A może zdarzało się, iż to osobiste korzyści stawały się priorytetem? Czym była dla niego wiara i w jaki sposób to okazywał? Pytania te wydają się tym bardziej istotnymi, gdy zwrócimy uwagę na sytuację religijną Rzeczypospolitej w XVI w. Ruch reformacyjny i kontrreformacyjny miały tu charakter szczególny. Ze względu na wielonarodowościowy i wielowyznaniowy charakter państwa walka z dysydentami nigdy nie przybrała drastycznych form, jak w innych częściach Europy. Z drugiej zaś strony protestantyzm nie zdołał osiągnąć pełnej dominacji.

Swoje rozważania odnośnie do religijności Solikowskiego skupię przede wszystkim na latach, których *Pamiętnik* dotyczy, czyli 1572–1589. Poczynię przy tym pewne odwołania do czasów wcześniejszych, konieczne do pełniejszego zrozumienia stanowiska autora.

Niewątpliwie, był to szczególny okres w dziejach państwa polsko-litewskiego. W lipcu 1572 r. wraz z bezpotomną śmiercią Zygmunta Augusta zakończyło się panowanie dynastii Jagiellonów w Rzeczypospolitej. Społeczeństwo polskie po raz pierwszy stanęło w obliczu bezkrólewia i konieczności przeprowadzenia wolnej elekcji⁴. *Pamiętnik* opisuje w sumie aż trzy *interregna*, a ponadto krótkie rządy Henryka Walezego, panowanie Stefana Batorego i okoliczności powołania na tron Zygmunta III Wazy. Jest on pod-

³ J. D. Solikowski, *Jana Dymitra Solikowskiego Krótki Pamiętnik Rzeczy Polskich. Od zgonu Zygmunta Augusta zmarłego w Knyszynie w 1572 r. w miesiącu lipcu do r. 1590*, W. Syrokomla (red.), Petersburg-Mohylew 1855.

⁴ S. Gruszecki, *Walka o władzę w Rzeczypospolitej po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów (1572–1573)*, Warszawa 1969, s. 9.

stawowym źródłem wykorzystanym na potrzeby artykułu. Dzieło odznacza się dużą wartością historyczną i wciąż chętnie korzystają z niego badacze, w szczególności zajmujący się kwestią bezkrólewia. *Pamiętnik* z pewnością nie pretenduje do miana kroniki. Jak zauważa Edmund Kotarski, jest to raczej komentarz przypominający dzieła Cezara. Solikowski przeprowadza daleko idącą selekcję faktów. Skupia się na wydarzeniach, które eksponują jego osobiste dokonania bądź ukazują w pozytywnym świetle biskupa, później prymasa – Stanisława Karnkowskiego⁵. Swoją relację autor oparł przede wszystkim na osobistych wspomnieniach – to opowieść naocznego świadka i uczestnika wydarzeń. Choć pojawiają się drobne błędy i pomyłki, to wynikają prawdopodobnie z pośpiechu bądź luk w pamięci, a nie ze złej woli⁶. W tym miejscu podzielam opinię Władysława Nehringa, iż arcybiskup lwowski jest w *Pamiętniku* mimo wszystko w miarę obiektywny. Nie koloryzuje i nie zafałszowuje opisywanych wydarzeń. Niewygodne fakty są co najwyżej pominięte. Dzieło kończy się na roku 1589, od kiedy jego autor zaczął skupiać uwagę na archidiecezji lwowskiej oraz na staraniach o „owczarnię Chrystusową”⁷.

W kwestii literatury przedmiotu widoczna jest pewna luka. Jan Dymitr Solikowski został nieco zapomniany w historiografii. Zarówno jego życiorys, jak i sprawa aktywności politycznej, dyplomatycznej czy też działalności na rzecz Kościoła wciąż nie doczekały się wystarczającego opracowania.

⁵ E. Kotarski, *Publicystyka Jana Dymitra Solikowskiego*, Toruń 1970, s. 37–38.

⁶ W. Nehring, *O historykach polskich XVI wieku*, cz. 3, *O życiu i pismach J. D. Solikowskiego*, Poznań 1860, s. 100–101.

⁷ W. Syrokomla, *Wstęp* [w:] J.D. Solikowski, *Krótki Pamiętnik Rzeczy Polskich. Od zgonu Zygmunta Augusta zmarłego w Knyszynie w 1572 r. w miesiącu lipcu do r. 1590*, W. Syrokomla (red.), Petersburg–Mohylew 1855. s. XI.

Bardzo pomocne okazują się badania Władysława Nehringa⁸ i Edmunda Kotarskiego⁹.

Analizując religijną postawę autora *Pamiętnika* należy podkreślić szczególną sytuację religijną Rzeczypospolitej w II połowie XVI w. Od zawarcia unii lubelskiej w 1569 r. mamy do czynienia z państwem wielonarodowościowym i wielowyznaniowym. Między innymi z tego powodu walka z dysydentami nigdy nie przybrała drastycznych form, jak w innych częściach Europy. Z drugiej zaś strony protestantyzm nie zdołał osiągnąć pełnej dominacji. Te specyficzne realia miały duży wpływ na światopogląd przyszłego arcybiskupa.

Jan Dymitr Solikowski przyszedł na świat w Sieradzu jako najstarszy z siedmiu synów posesora miejscowego wójtostwa – Jana, i Zuzanny z Fiszerów. Co ciekawe, było to środowisko przejawiające wyraźne sympatie różnowiercze. Jan Dymitr nauki pobierał na Uniwersytecie Krakowskim, a następnie za radą Filipa Melanchtona kontynuował edukację w Wittenberdze – ważnym ośrodku protestanckim. Władysław Nehring zwraca uwagę, iż Solikowski zdecydował się na zagraniczne studia kierowany przede wszystkim chęcią poszerzenia horyzontów i pragnieniem rozwoju intelektualnego. Prawdopodobnie nie myślał wówczas o silniejszym związaniu się z Kościołem katolickim, czy też wstąpieniu w stan duchowny. Co istotne, w przyszłości będzie się starał ukryć fakt jakiegokolwiek związku z uczelnią sprzyjającą myśli reformacyjnej. Z obawy przed krytyką środowisk kościelnych nie wspomni też o Filipie Melanchtonie, swoim pierwszym dobrodzieju.

Po roku nauki w Wittenberdze przyszedł arcybiskup powrócił do ojczyzny¹⁰. Następnie przeszedł na katolicyzm

⁸ W. Nehring, *O historykach polskich XVI wieku*.

⁹ E. Kotarski, *Publicystyka Jana Dymitra Solikowskiego*.

¹⁰ W. Nehring, *O historykach polskich XVI wieku*, s. 3–4.

i przyjął święcenia kapłańskie¹¹. Krok ten był podyktowany zapewne nie tylko względami duchowymi. Zwrot w stronę Kościoła stanowił szansę rozwoju kariery młodego Solikowskiego, który pomimo licznych talentów nie posiadał ani majątku, ani rodzinnych koneksji.

W *Pamiętniku* pierwsza informacja na temat postawy religijnej autora pojawia się w związku ze sprawą wydania broszury *Rozsądek o warszawskich sprawach na Electiey przyszłej do Coronaciey należącej*¹². Utwór ukazał się anonimowo po elekcji Henryka Walezego, na krótko przed sejmem koronacyjnym. Solikowski dokonał tu krytyki konfederacji warszawskiej, uchwalonej 23 stycznia 1573 r. Gwarantowała ona tolerancję wyznaniową w Rzeczypospolitej i zapewniała prawa dysydentów w obliczu powołania na tron Henryka Walezego. Francuski królewicz był posądzany o udział w rzezi hugenotów w Noc św. Bartłomieja (1572), nic więc dziwnego, że postanowiono nie dopuścić do podobnej sytuacji w wielowyznaniowym państwie polsko-litewskim¹³. Mimo wszystko przyszły arcybiskup uważał konfederację za szkodliwą dla moralności i duchowości obywateli¹⁴. W *Rozsądku o warszawskich sprawach...* wyraził opinię, że swoboda religijna zamiast pokoju przyniesie chaos, a zamiast zgody – zacięte waśnie. Ponadto atmosfera daleko idącej tolerancji będzie przyciągała w granice polsko-litewskie heretyków z innych państw. Solikowski ostrzegał rodaków: „...cudzoziemcy zbiegowie, którzy w ojczyznach swych przez swoje rozterki miesca nie mają, skoro się dowiedzą,

¹¹ B. Kumor, E. Kotarski, *Solikowski Jan Dymitr*, s. 282.

¹² J. D. Solikowski, *Rozsądek o warszawskich sprawach na Electiey przyszłej do Coronaciey należących*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, J. Czubek (red.), Kraków 1906, s. 578.

¹³ M. Korolko, *Pogranicze sarmatyzmów tolerancyjnego i nietolerancyjnego*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1975, nr 3, s. 135.

¹⁴ S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, Kraków 1886, s. 455.

że tu u nas w Polsce wszystko wolno wierzyć i czynić, nabierzy się ich tu do nas, że się im opędzić nie będziem mogli". Często mogą to być jednostki buntownicze, zakłócające wewnętrzny ład i porządek¹⁵.

W *Pamiętniku* autor bardzo pochlebnie wypowiedział się na temat utworu *Rozsądek o warszawskich sprawach...*: „Dzieło to napisane jest w sposób tak pełen przekonania, iż złamało wszystkie usiłowania przeciwnej strony, ku zachowaniu wolności wyznania”. Jak łatwo się domyślić, jego moralizujący i edukacyjny wpływ na zwolenników wyznań reformowanych został nieco wyidealizowany. Głoszone postulaty musiały wywołać spore zamieszanie wśród protestantów. Niekoniecznie jednak w pozytywnym sensie, ponieważ „Siebenicher, drukarz, za wydanie tej książki został przez Jana Firleja Marszałka koronnego wtrącony do więzienia, z którego uwolnił go Solikowski, przyznawszy się, że jest autorem”. Dalej „posłowie ziemscy zaskarżyli Solikowskiego do senatu i Króla”. Dopiero wstawiennictwo Jakuba Uchańskiego i Stanisława Karnkowskiego oczyściło autora utworu z wszelkich zarzutów¹⁶.

Opisana sytuacja dowodzi, że przyszły arcybiskup wyjątkowo stanowczo stał na straży wiary katolickiej. Był nawet gotów na poświęcenia w tym względzie. Co do wyznań reformowanych – choć nie preferował siłowych rozwiązań, z całą pewnością przejawiał negatywny stosunek wobec różnowierców. Czytając *Pamiętnik* wielokrotnie się o tym przekonujemy. Ciekawym przykładem jest również opis wypadków poprzedzających koronację Stefana Batorego.

Henryk Walezy, wybrany na nowego władcę Rzeczypospolitej po śmierci Zygmunta Augusta, nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Niefortunne panowanie zakończyło się

¹⁵ J. D. Solikowski, *Rozsądek o warszawskich sprawach na Electiey przyszyłej do Coronaciey należących*, s. 582.

¹⁶ J. D. Solikowski, *Krótki pamiętnik Rzeczy Polskich*, s. 11.

ucieczką młodego monarchy do Francji, zaś szlachta polsko-litewska ponownie stanęła w obliczu *interregnum*.

W związku z koniecznością przeprowadzenia kolejnej elekcji – cesarz Maksymilian Habsburg po raz drugi wystąpił z synem Ernestem jako kandydatem¹⁷. Szybko jednak odstąpił od tego pomysłu i sam postanowił walczyć o koronę polsko-litewską. Opozycja była bardzo silna i zdecydowana, lecz do ostatniej chwili nie potrafiła wskazać dla niego konkurenta. Podobnie jak w przypadku pierwszego bezkrólewia, zastanawiano się nad „Piastem”, Zygmuntem III Wazą, rozważano też księcia siedmiogrodzkiego Stefana Batorego. Na ostateczną decyzję wpłynęło poselstwo tureckie zachęcające do wyboru tego ostatniego¹⁸. Solikowski przez chwilę rozpatrywał przekazanie władzy Alfonsowi – księciu Ferrary. Nie zyskał w tym względzie poparcia, więc trochę z konieczności, a nie z osobistego przekonania, skłonił się ku kandydaturze Batorego. Z pewnością nie bez znaczenia był fakt, iż w przypadku wyboru cesarza Turcja stanęłaby wobec silnego bloku państw chrześcijańskich rządzonych przez jedną dynastię, co niesłoby ze sobą poważne zagrożenie zachwiania pozytywnych stosunków. Pod znakiem zapytania stanęłaby również sprawa Moskwy i Inflant. Wydaje się więc, że te czynniki także wpływały na postawę przyszłego arcybiskupa. W mojej opinii nie kierowały nim osobiste niechęci, gdyż Batory zwłaszcza w kwestii wyznania także budził w nim mieszane uczucia¹⁹. Solikowski nie był bowiem pewien, czy przypadkiem nie sprzyja on różnowiercom. Według *Pamiętnika* kandydat siedmiogrodzki miał początkowo uzyskać duże poparcie w środowiskach sympatyzujących z reformacją. Natomiast „Z Biskupów pierwszym był Karnkow-

¹⁷ V. Bibl, *Maksymilian II. Zagadkowy cesarz*, Oświęcim 2017, s. 278.

¹⁸ M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2007, s. 594–595.

¹⁹ W. Syrokomla, *Wstęp*, [w:] J.D. Solikowski, *Krótki pamiętnik Rzeczy Polskich*, s. IV.

ski, co przystał na stronę Batorego, co, iż było z wielkim pożytkiem Kościoła, czas okazał..."²⁰

12 grudnia 1575 r. nowym władcą Rzeczypospolitej został cesarz Maksymilian, a dwa dni później przeciwnicy opcji prohabsburskiej ogłosili królem Stefana Batorego – wojewodę siedmiogrodzkiego²¹. Po tej podwójnej elekcji wszystko zależało od tego, który z kandydatów wykaże się lepszym refleksem i szybciej dokona aktu koronacji. Co ciekawe, Habsburg pewny swego zwycięstwa zwlekał w tym względzie, pomimo iż jego zwolennicy postulowali jak największy pośpiech²².

Batory w lutym 1575 r. przyjął *pacta conventa* i rozpoczął intensywne przygotowania do wyprawy po koronę Rzeczypospolitej. Cesarz Maksymilian II natomiast dyskutował treść *pactów conventów* i zaprzysiągł je dopiero w maju²³.

Solikowski został wysłany przez Stanisława Karnkowskiego do Śniatynia w celu przywitania siedmiogrodzkiego wojewody w granicach Rzeczypospolitej. Przede wszystkim miał on jednakże rozeznac się w kwestii sympatii religijnych elekta. Zadanie to wcale nie było łatwe, gdyż należało unikać konfrontacji ze stronnikami Habsburga. Mimo to przyszły arcybiskup bez wahania podjął trud dla dobra ojczyzny oraz wiary katolickiej. W *Pamiętniku* czytamy, że „(...) choć Solikowskiemu groziło niebezpieczeństwo (...) lecz większe Kościołowi, gdyby heretycy zawładnęli całkowicie królewskim umysłem”²⁴. Przyszły arcybiskup wygłosił przed Batorem mowę, w której opisał sytuację Rzeczypospolitej. Na zakończenie podkreślił dobitnie oczekiwania co do kwestii religijnych: „(...) byle tylko Król był podobny do dawnych kró-

²⁰ J. D. Solikowski, *Krótki pamiętnik Rzeczy Polskich*, s. 24.

²¹ W. A. Serczyk, *Iwan IV Groźny*, Wrocław 1997, s. 133.

²² V. Bibl, *Maksymilian II*, s. 279.

²³ M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, s. 398.

²⁴ J. D. Solikowski, *Krótki pamiętnik Rzeczy Polskich*, s. 25.

łów w pobożności i mocy ducha”. Na to wszystko wojewoda siedmiogrodzki dał odpowiedź zgodną w oczekiwaniach, oraz co ważne „uczynił przed nim wyznanie wiary swej katolickiej, tak że uspokojony Solikowski, opisał Biskupowi z zadowoleniem całą tę rozmowę (...)”²⁵ Taka postawa ostatecznie przekonała autora omawianego utworu do nowego monarchy. Był to jeden z ważniejszych warunków, które w jego opinii winien spełniać władca Rzeczypospolitej. Zresztą, przy wyborze Henryka Walezy oraz Zygmunta III Wazy Solikowski również zwracał baczną uwagę na tę kwestię. Z pewnością nie poparłby kandydata oficjalnie sprzyjającego reformacji.

Analizując stosunek autora *Pamiętnika* do różnowierców nie można pominąć sprawy Inflant, ze specjalnym uwzględnieniem miasta Rygi. Polityka króla wobec protestantów na tych terenach miała charakter stanowczy, aczkolwiek łagodny. Bardzo podobało się to Solikowskiemu, który także mimo zdecydowanej negacji różnowierców preferował rozwiązania pokojowe. Jego zasługi względem Kościoła w Inflantach są imponujące. Należy jednak pamiętać o tym, iż ekspansja wiary katolickiej służyła nie tylko potrzebie nawracania dysydentów, lecz przede wszystkim celom politycznym i ściślejszemu podporządkowaniu tych ziem władzy Rzeczypospolitej.

Ryga dość długo opierała się władzy polsko-litewskiej. Niejasna sytuacja trwała od 1561 r., kiedy to delegacja mieszkańców Rygi nie chciała złożyć podpisów pod aktem poddania się Inflant Rzeczypospolitej. Zmiana nastawienia nastąpiła dopiero po elekcji Stefana Batorego, w obliczu zagrożenia ze strony Moskwy²⁶. W *Pamiętniku* czytamy, jak to „(...) Solikowskiego i Agryppę Litwina posłano do odebra-

²⁵ Tamże, s. 27.

²⁶ E. Kuntze, *Organizacja Inflant w czasach polskich*, [w:] *Polska a Inflanty*, Gdynia 1939, s. 5–6.

nia hołdu od miasta Rygi, którzy serdecznie od obywatelów przyjęci, załatwiwszy z ludem i Magistratem wszystko co mogli, w dzień oznaczony usiedli pod namiotem na wysokim tronie, jako będący na miejscu króla i przyjęli w ręce Agryppy przysięgę Stanów miasta na wierność Królowi, Koronie i Litwie”²⁷. Było to w styczniu 1581 r. Układ okazał się korzystny dla Ryżan. Stefan Batory pozostawił miastu organizację wzorowaną na gdańskiej, zapewnił wszelkie wolności potrzebne do rozwoju handlu. Tylko w sprawie wiary pozostał Batory nieugięty. Nie zgodził się uznać wyłączności wyznania augsburskiego i nakazał udostępnić katolikom kościoły św. Marii Magdaleny wraz z klasztorem cysterek (w 1585 r. powstało tu kolegium jezuitów) oraz św. Jakuba²⁸. Solikowski wyjątkowo pozytywnie wyrażał się o działaniach podjętych względem Rygi.

Wkrótce uzyskał on możliwość przysłużenia się Kościołowi w Inflantach w sposób bardziej bezpośredni. Na życzenie Stefana Batorego zajął się organizacją biskupstwa w Wenden. Miał przy tym doprowadzić do wskrzeszenia katolicyzmu na tych ziemiach. Nowe zadanie postrzegał przede wszystkim w kategoriach posługi chrześcijańskiej („Solikowski to wyrozumiawszy, odpowiedział, że zgadza się z wolą Bożą”). W *Pamiętniku* czytamy, jak to „wspólnie z Kasztelanem bieckim zajęli się nieszczipłem uposażaniem katedry (...) Solikowski miał sobie poleconą Administrację biskupstwa, z władzą odzyskiwania dóbr, które za poprzednich rozruchów odpadły od duchowieństwa”. Z dalszego opisu można wnioskować, jakoby pobyt w Inflantach oraz działania mające na celu rekatalizację tych ziem przebiegały bardzo pomyślnie: „Tymczasem wiara katolicka poczynawszy się krzewić w Wendenie i Wolmarze, za sprawą Solikow-

²⁷ J. D. Solikowski, *Krótki pamiętnik Rzeczy Polskich*, s. 55–56.

²⁸ E. Kuntze, *Organizacja Inflant w czasach polskich*, s. 24.

skiego, rozeszła się i po innych stronach Inflant... cały lud Inflancki gorliwie i pobożnie wiarę katolicką przyjął. Tak się naród miał życzliwie ku Solikowskiemu, że lubo nieświadom języka Niemieckiego, którym mówili kapłani, przychodził się spowiadać przez tłumaczy litewskich ku temu ustanowionych”²⁹. Z pewnością relacja nieco idealizuje rzeczywisty obraz sytuacji. Działalność misyjna spotykała się ze znacznym oporem środowisk protestanckich i niemieckich w Inflantach, zwłaszcza w Rydze³⁰.

Swoje stanowcze stanowisko przeciwko swobodzie religijnej Solikowski wyraził także po śmierci Stefana Bato-rego. Na sejmie konwokacyjnym wygłosił mowę, w której odniósł się do pomówień jakoby „jeździł do Rzymu poto, aby wyjednać pieniądze na wojnę z Heretykami polskimi, a także rozwód Króla z Królową”. Arcybiskup stanowczo temu zaprzeczył, zaznaczając przywiązanie do wiary katolickiej oraz „świętej Apostolskiej Stolicy, która jest Matką i Mistrzynią wszelkiego chrześcijaństwa”. W kwestii przedstawicieli wyznań reformowanych skrytykował rozwiązania siłowe. Nigdy nie myślał o jakiegokolwiek wojnie, a nawet był przeciwny dyskryminacji. Jako drogę postępowania wskazuje raczej modlitwę oraz dialog mający na celu nawrócenie: „O prześladowaniu siłą Heretyków nic się nie mówiło, jeno wytężono całą moc, aby ich uczyć, nakłaniać, napominać, modlić się za nich do Boga”³¹.

Ów sejm konwokacyjny miał bardzo burzliwy przebieg z innego jeszcze powodu. W czasie obrad Solikowski odmówił podpisania uchwały zapewniającej wolność wyznania, tzw. Recessu³². Jego reakcja była bardzo zdecydowana:

²⁹ J. D. Solikowski, *Krótki pamiętnik Rzeczy Polskich*, s. 62–63.

³⁰ K. Tyszkowski, *Polska polityka kościelna w Inflantach*, [w:] *Polska a Inflanty*, Gdynia 1939, s. 72.

³¹ Tamże, s. 77.

³² W. Syrokomla, *Wstęp*, s. X.

„...ukazał na swą szyję i pierś obnażył, iż prędzej ustąpi z Arcybiskupstwa i z życiem się rozstanie niż podpisze konstytucję przeciwną Bogu, uczciwości praw ojczystych, pożytkowi, ocalenia i obyczajom Rzeczypospolitej”. Swój sprzeciw wyraził ponadto opuszczeniem zgromadzenia, „a nazajutrz odjechał Arcybiskup Lwowski, nieżycząc sobie dalszych prowadzić sporów, i wszystko polecając Bogu”³³.

Swoje religijne przekonania wyrażał autor *Pamiętnika* także podczas licznych poselstw. Po koronacji Stefana Batorego w 1576 r., otrzymał od monarchy niełatwe zadanie przekonania cesarza Maksymiliana, aby zrezygnował z korony Rzeczypospolitej. Wraz z Janem Krotowskim wyruszył do Ratyzbony. W swej przemowie do Habsburga wielokrotnie podkreślał potrzebę obrony wiary chrześcijańskiej przed Turkami³⁴. Choć cesarz zdawał się być życzliwym wobec posłów, zostali oni na koniec pojmani i uwięzieni w zamku Lintz na kilka miesięcy. Dopiero śmierć Maksymiliana umożliwiła powrót do Rzeczypospolitej. Niewolę i wszelkie krzywdy, jakich doznał wówczas Solikowski, pokornie polecał „Bogu i Królowi” w intencji pomyślności ojczyzny³⁵.

Arcybiskup lwowski musiał się cieszyć dużym zaufaniem najwyższych władz kościelnych, gdyż to właśnie on został wysłany do Rzymu z zaszczytną misją oddania hołdu nowemu papieżowi – Sykstusowi V. W *Pamiętniku* czytamy, że gdy „umarł Grzegorz XVII Papież, na jego miejsce obrany został Kardynał Felix Montaltus pod imieniem Syxtusa V.; do tego papieża posłany jest z hołdem posłuszeństwa od Króla i Stanów Polskich, Dymitr Solikowski Arcybiskup Lwowski”³⁶. Swej religijności dowodzi również wspo-

³³ J. D. Solikowski, *Krótki pamiętnik Rzeczy Polskich*, s. 79.

³⁴ Tamże, s. 34.

³⁵ Tamże, s. 40.

³⁶ Tamże, s. 73–74.

minając o posłudze Bożej pełnionej w czasie wojny Stefana Batorego z Moskwą: „Na trzech miejscach służba Boża odprawiała się u Polaków: przy królu, przy Mieleckim i u Solikowskiego.”³⁷

Autor *Pamiętnika* niezwykle pochlebnie wypowiadał się na temat wszelkich instytucji prowadzonych pod zwierzchnictwem Kościoła. Popierał nadania, jakich dokonał Stefan Batory na rzecz Jezuitów w Połocku, w czasie wojny z Moskwą. Pozytywnie oceniał poczynania Towarzystwa Jezusowego w sprawie Akademii Wileńskiej. Edukację prowadzoną przez Kościół katolicki postrzegał jako najwłaściwszą, uczącą „cnoty i dobrych obyczajów”³⁸.

Choć *Pamiętnik* jest poświęcony przede wszystkim sprawom politycznym, to jednak wyraźnie dowodzi on również rzeczywistej religijności autora. Kwestie wiary są obok troski o los ojczyzny głównym determinantem działań Solikowskiego. Wydaje się, iż był on osobą szczerze oddaną Bogu, postępującą w zgodzie z Dekalogiem. Wiele jego poczyniń wynikało nie tyle z pobudek duchowych, co z chęci zabezpieczenia interesów Kościoła. Wyraźnie rysuje się jego zdecydowane poparcie kontrreformacji. Warto podkreślić, iż arcybiskup nie zalecał w tym względzie drastycznych rozwiązań. Negatywne nastawienie wobec wyznań protestanckich wyrażał w sposób stanowczy, lecz pokojowy. Ks. Jan Zalewski uważa, iż „Obok Hozjusza i Karnkowskiego jest on najwybitniejszym bojownikiem Kościoła katolickiego w Polsce w dobie reformacji”³⁹ i trudno się z nim nie zgodzić.

* * *

³⁷ Tamże, s. 51.

³⁸ Tamże, s. 53–54.

³⁹ Ks. J. Zalewski, *Arcybiskup J.D. Solikowski jako Obrońca Naszych Praw Morskich w XVI w.*, Kraków 1947, s. 92.

Artykuł, nie mając ambicji wyczerpania tematu, jest garścią wiadomości i refleksji po lekturze niezwykle interesującego dzieła Jana Dymitra Solikowskiego, o tytule: *Krótki Pamiętnik Rzeczy Polskich. Od zgonu Zygmunta Augusta zmarłego w Knyszynie w 1572 r. w miesiącu lipcu do r. 1590*. Kwestia pobożności i stanowiska względem wiary Solikowskiego okazuje się zagadnieniem bardzo szerokim i wymagającym dalszych badań. Niewątpliwie należałoby sięgnąć również do innych jego utworów: zarówno o charakterze publicystycznym, poetyckim, jak i teologicznym.

Michał Zych, Roman Zych

**Działalność społeczna i posługa duszpasterska
księdza podpułkownika Stanisława Żytkiewicza
(1889–1956) kapelana I Brygady Legionów
Polskich w dokumentach, pamiętnikach
i korespondencji prywatnej**

Relacje kronikarskie i pamiętnikarskie, a także opracowania naukowe i popularnonaukowe dotyczące działań wojennych z różnych okresów historycznych naszej państwowości, a dotyczące działań wojennych na przestrzeni dziejów ludzkości, zachowane w literaturze, nieodmiennie wskazują na nierozdzielność sfery *sacrum* i *bellum*. Potwierdzają fakt, że wśród wojsk biorących udział w walkach ważną rolę pełnili również kapelani wojskowi.

Główny cel duszpasterstwa wojskowego w omawianym poniżej tzw. okresie legionowym i podczas I wojny był taki sam, jak podczas pokoju: zbawienie dusz, poprzez udzielanie sakramentów, propagowanie kultu religijnego i obchodzenie świąt religijnych. Działania duszpasterskie w sytuacji wojny musiały być dostosowane do szczególnych okoliczności. Głównym celem opieki w dziedzinie duszpasterskiej w warunkach frontowych I wojny światowej w c.k. armii było przygotowanie żołnierza na śmierć w stanie łaski, co było w tych okolicznościach niezwykle istotne, ponieważ wojna jest zawsze stałym zagrożeniem dla życia. Ważnym aspektem działalności kapelanii wojskowej było również wycho-

wanie młodych, często niedoświadczonych ludzi do zachowania cnót żołnierskich i ochrona przed zagrożeniami życia wojennego.

Posługę duszpasterską w c.k. armii podczas I wojny światowej pełniło 3077 kapelanów. Podczas działań wojennych na frontach I wojny światowej 43 kapelanów zostało rannych, 11 zginęło na polu walki, 33 zmarło w szpitalach na skutek chorób i ran, najwięcej, bo aż 69 dostało się do niewoli, głównie na froncie rosyjskim¹.

Zdawano sobie sprawę z faktu, że wojna w niebywale brutalny sposób wzbudza nieakceptowane społecznie instynkty i namiętności człowieka i temu m.in. starała się zaradzić posługa duszpasterska w wojsku. Warto nadmienić, że w tym czasie duchowieństwo zakonne i diecezjalne odnosiło się raczej z entuzjazmem do formujących się Legionów².

Już przed stu laty rozumiano, że specyfiką posługi duszpasterzy wojskowych jest troska o żołnierza, który często doświadcza rozterek i stawia sobie wiele pytań natury moralnej i egzystencjalnej.

Chwalebłą kartę w historii polskiego Ordynariatu Polowego zapisał syn boguchwalskiego organisty, późniejszy kapłan i kapelan wojskowy, kawaler licznych odznaczeń i orderów wojskowych, podpułkownik Stanisław Żytkiewicz. W biografii ks. Stanisława Żytkiewicza rozstrzygające były zwłaszcza trzy lata w jego życiu obejmujące okres od chwili wstąpienia do Legionów Polskich w sierpniu 1914 r. do jesieni 1917 r., kiedy tę formację rozwiązano. W tak niecodziennych okolicznościach spotkał osoby, które niebawem

¹ Por. S. Nabywaniec, *Posługa C.K. kapelanów wojskowych podczas kampanii galicyjskiej we wspomnieniach*, (<https://ordynariat.wp.mil.pl/pl/articles/opracowania-n/2018-04-205-posuga-ck-kapelanow-wojskowych-podczas-kampanii-galicyjskiej-we-wspomnieniach-ks-stanislaw-nabywaniec-rzeszo-w-ur>) (dostęp: 5.01.2020).

² Tamże, (dostęp: 5.01.2020).

znalazły swoje miejsce na kartach podręczników historii Polski i Europy. Ksiądz Żytkiewicz do grona przyjaciół mógł zaliczyć najważniejsze osoby w II Rzeczypospolitej: przyszłych premierów, ministrów, liczne grono generałów, a także artystów. W rodzinnej Boguchwale i na całym Podkarpaciu przez ponad pół wieku był osobą zapomnianą.

Zamierzeniem tego artykułu jest możliwie pełna prezentacja postaci księdza ppłk. Stanisława Żytkiewicza poprzez istniejącą dokumentację legionową, zapisy pamiętnikarskie i wspomnieniowe, a również dzięki interesującej i prawie nieznannej osobistej korespondencji rodzinnej, której część zbiegiem różnych okoliczności znajduje się i w naszych rodzinnych zbiorach. Oby ta skromna publikacja stanowiła uzupełnienie wiedzy o życiu, działalności i posłudze ks. Żytkiewicza. Wiedza o tej postaci w ostatniej dekadzie została zapoczątkowana publikacjami red. Jana Lucjana Wyciślaka, prof. Wiesława Wysockiego, Wandy Daszykowskiej-Ruszel³, Jana Partyki⁴, Romana Zycha⁵, a przede wszystkim Sławomira Wnęka⁶, boguchwalskiego regionalisty i historyka. Sławomir Wnęk jest autorem książki *Ksiądz podpułkownik Stanisław Żytkiewicz (1889–1956) – kapelan I Brygady Legionów Polskich*, m.in. na podstawie której został opracowany niniejszy artykuł.

Główny rys tej wyjątkowej postaci stanowi konsekwencja jego życiowej postawy kształtowana przez patriotyzm i głę-

³ Wanda Daszykowska-Ruszel (1939–2016), mieszkanka Boguchwały, polonistka, pracownica Muzeum Okręgowego w Rzeszowie.

⁴ Jan Partyka (1931–2019), prawnik, kolekcjoner militariów, autor publikacji o tematyce historycznej.

⁵ Roman Zych (ur. 1964 r.), mieszkaniec Boguchwały, nauczyciel, dyrektor Gimnazjum w Boguchwale w latach 1999–2008, autor publikacji o tematyce socjologicznej i historycznej.

⁶ Sławomir Wnęk (ur. 1963 r.), mieszkaniec Boguchwały, regionalista, pracownik Muzeum Samorządowego Ziemi Strzyżowskiej, autor licznych publikacji o tematyce historycznej.

boką duchowość, która była dostrzegana i opisywana przez żołnierzy kronikarzy i pamiętnikarzy, przyjaciół, znajomych i sąsiadów. Surowy, ascetyczny wygląd i postawa skierowana na wymagania wobec samego siebie wsparta przykładem budzących głęboki szacunek zachowań sprawiały, że żołnierze i napotykanii ludzie darzyli ks. Stanisława wielką estymą.

Rodzina

Bez wątpienia, to rodzina późniejszego księdza była miejscem kształtowania jego charakteru. Dostęp do książek, prasy religijnej i świeckiej, zaangażowanie ojca w różnorodne przedsięwzięcia społeczne na terenie Boguchwały sprawiły, że Stanisław Żytkiewicz jako młody chłopiec żywo był zainteresowany sprawami społecznymi, a nawet polityką, co na terenie Galicji nie było czymś ani nadzwyczajnym, ani szczególnie niebezpiecznym. Rodzina Żytkiewiczów wywodzi się m.in. z Dębowca koło Jasła. Wiktor Żytkiewicz (1856–1936) był ojcem trojga dzieci, córki Marii (1885–1949)⁷ oraz synów: Stanisława (1889–1956) i Aleksandra (1903–1967).

Wiktor Żytkiewicz mieszkał w Boguchwale w latach 1883–1936. W tym czasie był organistą w miejscowym kościele parafialnym i czołowym działaczem społecznym w tej miejscowości na przełomie XIX i XX w. Na temat ojca ks. Stanisława Żytkiewicza, w dniu jego pogrzebu w grudniu 1936 r., ówczesny proboszcz boguchwalskiej parafii ks. Józef Przybyła zapisał:

⁷ Maria Żytkiewicz (1885–1949) w 1907 r. poślubiła Jana Patera. Z tego związku urodziła się córka Eugenia Pater (1909–1982), nauczycielka w Boguchwale. Pochowana w Boguchwale.

W roku 1936 dnia 20 grudnia zmarł tutejszy długoletni organista Wiktor Żytkiewicz, który z powodu pięknych zalet ducha i długotrwałej, wiernej służby przy tutejszym kościele zasługuje na to, ażeby mu wzmiankę uczynić. Rodem pochodził z Dębowca za Jasłem i już był organistą w Załężu przy księdzu Purzyckim. Kiedy w 1883 roku ks. Purzycki przeniósł się z Załęża na probostwo w Boguchwale, zabrał tu ze sobą i samego organistę Wiktora Żytkiewicza, który tu już bez przerwy pracował aż do śmierci w roku 1936, zatem pełne pięćdziesiąt trzy lata. Był to człowiek ogromnie obowiązkowy, pracowity i trzeźwy oraz do Kościoła św. przywiązany i religijny. Brał udział także w pracy społecznej i spółdzielczej, jak Kółko Rolnicze i Kasa Stefczyka, a zawsze i wszędzie można było na niego liczyć, że wywiąże się ze wszystkiego rzetelnie i w dobrej sprawie nie zawiedzie. Dlatego też był w parafii jednostką pożyteczną, a ks. proboszczowi w pracy duszpasterskiej pomocną⁸.

Dzieciństwo i okres szkolny

Stanisław Leon Żytkiewicz urodził się 6 stycznia 1889 r. w Boguchwale. W roku 1900 ukończył szkołę ludową w Boguchwale. W następnym roku szkolnym 1900/1901 Stanisław Żytkiewicz został przyjęty do gimnazjum im. ks. Stanisława Konarskiego w Rzeszowie. Okres gimnazjalny (1900–1910) stanowił w biografii Żytkiewicza kluczowy czas, który nadał jego późniejszym losom wyjątkowy kształt. Już jako gimnazjalista czynnie uczestniczył w życiu społecznym i politycznym rodzinnej Boguchwały i rzeszowskiego gimnazjum. W latach 1908–1910 był pierwszym bibliotekarzem w otwartej 28 października 1908 r. czytelni Towarzystwa

⁸ J. Przybyła, *Kronika parafii Boguchwała z uwzględnieniem wypadków treści ogólniejszej*, S. Wnęk (oprac.), „Nasz Czas” 2001, nr 10, s. 37.

Szkoły Ludowej w Boguchwale⁹. W roku 1908 Stanisław Żytkiewicz założył w Boguchwale Drużynę Bartoszewą¹⁰, która charakterem działalności nawiązywała do polskiej tradycji czynu zbrojnego. Z powodu choroby płuc został zmuszony do przerywania nauki w gimnazjum i w roku 1907 poddał się zabiegom leczniczym. Na ten cel uzyskał pomoc ze strony władz szkolnych, ze Lwowa i lokalnego samorządu. Jesienią 1907 r. Stanisław Żytkiewicz wyjechał do Zakopanego; zamieszkał w Domu Pomocy Bratniej. W tych okolicznościach kontynuował naukę w zakresie szkoły średniej w systemie eksternistycznym¹¹. Zachował się brudnopis z treścią jego podania z 1907 r. Podanie młodego Żytkiewicza w tej sprawie zawierało następującą treść:

Niżej podpisany, mając się udać na leczenie do Zakopanego, za poradą lekarską, uprasza o łaskawe przyjęcie go do Domu Zdrowia. Należytość leczenia zobowiązuje się niżej podpisany płacić regularnie, a to mając otrzymać zapomogę od Wydziału Krajowego we Lwowie w kwocie 60 koron. Proszę o łaskawe przyjęcie i oczekuję odpowiedzi.

Stanisław Żytkiewicz, uczeń VII klasy Gimnazjum Rzeszowskiego w Boguchwale koło Rzeszowa¹².

Po ukończonym leczeniu maturę zdał pomyślnie 10 lipca 1910 r. Jesienią tego roku Stanisław Żytkiewicz został przyjęty do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Już jako stu-

⁹ S. Wnęk, *Szkice z dziejów oświaty w Boguchwale od połowy XV wieku do 1944 roku*, „Nasz Czas” 2003, nr 15, s. 49.

¹⁰ A. Zielecki, *Życie polityczne i ruch niepodległościowy w przededniu I wojny światowej*, [w:] *Dzieje Rzeszowa*, t. 2, F. Kiryk (red.), Rzeszów 1998, s. 664.

¹¹ APRz, I Gimnazjum im. ks. S. Konarskiego w Rzeszowie. Katalogi klasowe, sygn. 99.

¹² Archiwum „Naszego Czasu”, akta luźne.

dent teologii został członkiem Młodzieży Polskiej *Zet*. Święcenia kapłańskie przyjął w Przemyślu 5 lipca 1914 r.¹³ z rąk ówczesnego Ordynariusza Diecezji Przemyskiej, księdza biskupa Józefa Sebastiana Pelczara¹⁴.

Służba w Legionach Polskich. Lata 1914–1917

W sierpniu 1914 rozpoczęła się zakrojona na wielką skalę akcja werbunkowa, której celem było pozyskanie jak największej liczby rekrutów zdolnych do służby wojskowej w Legionach Polskich, w zamierzeniu ich twórców mających stać się zalążkiem przyszłej polskiej armii. Mobilizacja przebiegła sprawnie, gdyż przed wybuchem wojny dobrze zorganizowane były organizacje niepodległościowe, takie jak: Związek Strzelecki, Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół” i Drużyny Bartosze – głównie z tych struktur wywodzili się pierwsi ochotnicy Legionów Polskich.

W drugiej połowie sierpnia roku 1914 ks. Żytkiewicz wyruszył z Rzeszowa do Krakowa wraz z ochotnikami skupionymi w rzeszowskim Związku Strzeleckim pod dowództwem Leopolda Lisa-Kuli.

14 września 1914 wyjechała do Krakowa ostatnia grupa rzeszowskich legionistów licząca 150 osób. I Brygada Legionów Polskich pod dowództwem Józefa Piłsudskiego formalnie powstała 19 grudnia 1914.

¹³ Archiwum Archidiecezji Przemyskiej w Przemyślu, (AAP), Teczka służbowa: ks. Stanisław Żytkiewicz. Zob. też „Kronika Diecezji Przemyskiej” 1915, z. 3, s. 33.

¹⁴ Józef Sebastian Pelczar (1842–1924), biskup przemyski w latach 1900–1924.



Il. 1. Stanisław Żytkiewicz

Na początku września nowo wyświęcony ksiądz Żytkiewicz skierował monit do JE ks. biskupa Sebastiana Pelczara z prośbą o przydział do I Legionu Polskiego w charakterze kapelana.

Kraków, 8 września 1914

Ks. Stanisław Żytkiewicz do Ordynariatu Biskupiego obrządku łacińskiego w Przemyślu w sprawie przydzielenia go w charakterze kapelana do I Legionu Polskiego

Niżej podpisany prosi najuprzejmiej Najprzewielebniejszy Ordynariat Biskupi po raz wtóry (pierwszy raz za pośrednictwem ks. Józefa Panka około 20 sierpnia 1914 r.), o przydzielenie go jako kapelana do I. Legionu Polskiego na czas

walki zbrojnej o niepodległość. Niżej podpisany prosi usilnie o przychylne załatwienie swej prośby i o najszybsze nadesłanie odpowiednich uprawnień na ręce Departamentu Wojskowego Zachodniej Galicji.

X. Stanisław Żytkiewicz¹⁵

Szlak bojowy I Brygady Legionów Polskich 1914–1916

Starania księdza zakończyły się sukcesem. Z początkiem września 1914 r. ks. Żytkiewicz otrzymał rozkaz służbowy wzywający do stawieństwa w celu zaprzysiężenia kompanii wiedeńskiej.

Kraków, 10 września 1914

Rozkaz służbowy

Jutro tj. dnia 11 września br. odbędzie się zaprzysiężenie kompanii wiedeńskiej. Kompania stawi się na placu poza kwaterą w miejscu, gdzie była przedstawiona jenerałowi Baczyńskiemu, o godz. 6.30 rano. Strój polowy, bez plecaków i broni palnej. Kapelan Legionów ks. Stanisław Żytkiewicz stawi się również w powyższym miejscu i czasie.

Komendant placu¹⁶

4 września 1914, na krakowskich Błoniach miało miejsce zaprzysiężenie legionistów. Ks. Żytkiewicz celebrował Mszę już jako kapelan 1 pułku Legionów Polskich¹⁷. Świa-

¹⁵ Powyżej zamieszczono korespondencję będącą w posiadaniu Jana Parthy kolekcjonera z Rzeszowa, boguchwalskiego artysty plastyka Kazimierza Bacia i dyrektora Gimnazjum w Boguchwale w latach 1999–2008 Romana Zycha. Treść korespondencji stanowi istotne uzupełnienie wiedzy na temat życia i posługi kapłańskiej ks. Stanisława Żytkiewicza.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ S. Czerep, *II Brygada Legionów Polskich*, Warszawa 1991, s. 31.

dek tych wydarzeń August Krasicki¹⁸ zanotował w swoim dzienniku:

Dziś ma się odbyć uroczyste zaprzysiężenie legionistów (...) Na godzinę 9.-tą udałem się do kościoła garnizonowego św. Piotra i Pawła. Nabożeństwem rozpoczęła się uroczystość zaprzysiężenia Legionów. Gen. Baczyński z kpt. Zagórskim przyjechali autem. Obydwaj usiedli w stallach, a ja obok nich. W drugich stallach, członkowie NKN z prezydentem na czele, dr Leo, prezydent Krakowa, prof. Władysław Leopold Jaworski, Zdzisław Tarnowski. Mszę św. odprawił ks. St. Żytkiewicz, kapelan legionowy. Do mszy św. służyli legionieści, dwóch z oddziałów Sokoła, dwóch z oddziałów Strzelca. Całą nawę kościoła wypełniały oddziały legionowe pod dowództwem swych oficerów. Na zakończenie odśpiewano chórem „Boże coś Polskę”. Po nabożeństwie oddziały legionowe wymaszerowały przy dźwiękach orkiestry Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej Rękodzielniczej na Błonia. Maszerowały: I batalion w sile 980 umundurowanych legionistów pod komendą Januszajtisa, II batalion 800 legionistów pod komendą Fabrycego Kazimierza, III batalion Sokoli pod komendą Rucińskiego Szczęsnego 950 legionistów, IV batalion rekruci 760 legionistów. Razem maszerowało 3500 żołnierzy Legionów Polskich, pod polską komendą przez ulice Krakowa. Na Błoniach bataliony ustawiły się szeregami tworząc front w stronę Kopca Kościuszki, na prawym skrzydle stały dwa bataliony zupełnie już umundurowane. Tłumy krakowian zapełniły Błonia i otoczyły wojsko legionowe. Pogoda wspaniała dodaje świetności tej uroczystej chwili. Z władz wojskowych austriackich przybyli: komendant wojskowy Krakowa gen. Mattuschka, komendant Twierdzy gen. Kuk, z dostojników cywilnych prócz tych, którzy byli w kościele: prezes sądu Hansner, prof. Zoll i inni. Rozpoczęto przemowami. Pierwszy przemawiał ks. Żytkiewicz, następnie prof. Jaworski odczytał Manifest NKN (...)

¹⁸ August Krasicki (1873–1946), ziemianin, działacz społeczny, poseł do Galicyjskiego Sejmu Krajowego.

Mówcy przemawiali z zaimprovizowanej trybuny tj. z powozu prezydenta Leo. Po przemówieniach zakomenderowano do przysięgi, oddziały obnażyły głowy, a kpt. Zagórski odczytał rotę przysięgi wojska austriackiego po polsku¹⁹.

Jeszcze we wrześniu 1914 r. ks. Żytkiewicz wyjechał wraz z Komendą Legionów do Kielc w celu zaprzysiężenia kolejnych oddziałów polskich.

Legionowe duszpasterstwo wojskowe właściwą formę organizacyjną przybrało dopiero zimą roku 1915, w czasie gdy polskie oddziały walczyły na froncie wschodnim, na Wołyniu. Do tego czasu kapłani nie byli traktowani jak żołnierze. Początkowo nie posiadali nawet odpowiednich mundurów, a ich służba miała raczej charakter wolontariatu. Kapucyn o. Kosma-Lenczowski po pierwszej konferencji kapelanów w swoim pamiętniku zanotował istotne zmiany i ważniejsze postanowienia co do uregulowania kwestii dotyczących „statusu kapelana”, ich praw i obowiązków oraz zakresu posług religijnych i sanitarnych.

30.XII.1915. Zebranie kapelanów I Brygady. Był ks. Żytkiewicz, który stale był przy IV batalionie Fleszara, ks. Ciepichał, pijar z I pułku. Omawiano sprawę odznak kapelańskich, bo dotychczas ich nie było. Ja chodziłem w habicie, w żołnierskim płaszczu i czapce wojskowej, ks. Żytkiewicz w sutannie, a ks. Ciepichał w pijarskiej sukni. Drugi punkt to traktowanie nas. Dotychczas byliśmy jako cywilni. Spotykały nas takie przyjemności, że np. oficerowie austriaccy witali się z legionistami, a nas ignorowali. Trzeci punkt to religia. Dotychczas sprawy religijne traktowane były jako prywatne, osobiste; zawiadomień o nabożeństwie nie umieszczano w rozkazie. Czwarty: o wolny wstęp do każdego sanitariatu. Z postulatem poszedłem z ks. Żytkiewiczem do Piłsudskiego, przyjął nas por. Julian Stachiewicz, zastępca szefa sztabu Sosnkowskiego. Jako

¹⁹ A. Krasicki, *Dziennik z kampanii rosyjskiej 1914–1916*, Warszawa 1988, s. 49–50.

odznaki kapelańskie naznaczył trzy paski srebrne na rękawach. Traktowanie, to rzecz pułku. Obowiązek i prawo kapelana być przy pułkowym sanitariacie, a przy innym, akt dobrej woli²⁰.

Ustalono wówczas, że kapelani legionowi, którzy będą się znajdować w bezpośrednim zasięgu działań wojennych, są zobowiązani nosić mundury wojskowe, oficerskie z trzema srebrnymi pasami na rękawach. Nabyli wówczas prawa do uzyskiwania stopni wojskowych, które jednak w całości były zależne od dowództwa Legionów. Zdecydowano, że w czasie gdy kapelani znajdowali się w pasie przyfrontowym, powinni mieć przy sobie stulę, krucyfiks i oleje święte.

Sytuacja kapelanów była ówczesnie trudna. Znana z wielu przekazów źródłowych niechęć społeczeństwa polskiego, np. w Kielcach i okolicy, do przybyłych tam Legionów udzielała się również towarzyszącym im kapelanom. Zasadne zatem wydawało się dążenie do utworzenia struktury kościelnej w postaci Superioratu Polowego przy Komendzie Legionów Polskich. „Rozstrzygnięciu tej kwestii poświęcona była II Konferencja Kapelanów zorganizowana 17 marca 1917 r. w Warszawie. Natężenie walk spowodowało, że kapelani byli obecni przy każdym pułku, a ponadto działali przy szpitalach legionowych. Zakres ich obowiązków był szeroki. Oprócz posług religijno-sanitarnych zajmowali się również działalnością oświatową, prowadzili świetlice, organizowali odczyty i kursy dla analfabetów. Prowadzili również kasy zapomogowe dla żołnierzy, zajmowali się zaopatrzeniem kuchni oraz sprawami higieny”²¹.

²⁰ K. Lenczowski, *Pamiętnik kapelana Legionów*, Kraków–Krosno 1989, s. 108.

²¹ K. Rędziński, *Kapelani w Legionach Polskich Piłsudskiego*, „Przegląd Powszechny” 1991, nr 4, s. 123.

9 października 1914 roku na podstawie rozkazu Piłsudskiego ksiądz Żytkiewicz wspólnie ze 133 innym legionistami otrzymał stopień oficerski i został mianowany podporucznikiem²².

Tuż przed Bożym Narodzeniem, w dniach od 22 do 24 grudnia 1914 r., I Brygada stoczyła bitwę z Rosjanami w miejscowości Łowczówek niedaleko Tarnowa. Zginęło w niej 128 legionistów, zaś 242 zostało rannych²³. W tych tragicznych okolicznościach, po zakończeniu bitwy, zorganizowano kolację wigilijną. Świadek tych wydarzeń, o. Lenczowski, wówczas zanotował:

Przyniesiono choinkę, rannych niewielu, a więc aptekarz Łopatka przybrał ją watą zabarwioną krwią żołnierską i blaszkami z konserwowych puszek austriackich, zapalono 3 świeczki, na wierzchu naprędcie orzeł polski ołówkiem na papierze narysowany. Gospodarz wyjął prześcieradła, nakrywa stół, opłatek położono i trochę chleba (...) Podzielono się opłatkiem, złożono sobie życzenia Wolnej Polski, przegryźli chleba i po uczcie. Zaintonowano kolędy i pokazały się łzy na policzkach, bo na wspomnienie rodzin, poległych naszych, niepewnej przyszłości Polski (...) trudno było nie płakać nawet żołnierzowi²⁴.

W drugiej połowie maja 1915 r. doszło do kolejnej krwawej bitwy z Rosjanami pod Konarami, wsi położonej koło Klimontowa. W tej bitwie, trwającej kilka dni, zginęło 39 legionistów, a dalszych 655 zostało rannych. Felicjan Sławoj

²² T. Kasprzycki, *Kartki z dziennika oficera I Brygady*, Warszawa 1934, s. 81–83.

²³ W. Milewska, *Bitwa pod Łowczówkiem* 22. XII–24. XII 1914, „Polska Zbrojna” 1993, nr 250.

²⁴ K. Lenczowski, *Pamiętnik kapelana Legionów*, s. 56.

Składkowski²⁵, lekarz legionowy, w swoim obszernym dzienniku polowym wielokrotnie odnotowywał obecność i posługę księdza Żytkiewicza. Przy okazji opisywania bitwy pod Konarami, zapisany pod datą 17 maja 1915 r., wspominał on taki epizod:

W jednej z chat leży zmarły wczoraj z ran kapral Chrząszcz, którego zostawił tu dnia poprzedniego kapral Ballerta. Śmierć nastąpiła od ran w lewym boku i prawym ramieniu. Kapral Chrząszcz otrzymał je widocznie podrywając się do ataku. Stwierdziliśmy zgon, przy zwłokach ustawiliśmy wartę honorową i po południu pochowaliśmy śp. kaprala Chrząszcza. Był akurat ks. Żytkiewicz z VI batalionu i pogrzeb odbył się jak należy. Ludność z widoczną sympatią patrzyła na ten pogrzeb z księdzem²⁶.

Historycy Legionów opisali również bitwę pod Ożarowem Lubelskim (w dniach 25 na 26 czerwca 1915 r.) i bitwę pod Tarłowem stoczoną na przełomie czerwca i lipca – w obu uczestniczył ksiądz Żytkiewicz. Do bitwy pod Urzędowem koło Lublina doszło w połowie lipca 1915 r. Schyłkowy fragment bitwy pod Urzędowem znamy z relacji jednego z jej uczestników:

Nie czekając rozkazu, legionieści ruszyli prosto w ogień. Teraz i oni mordowali, strzelali do podpalaczy – jednego złapali żywcem, oddali go pod sąd polowy. Powiesili go na środku rynku, a raczej pogorzelisku. Następnego dnia do Urzędowa dojechał ks. Żytkiewicz, legionowy kapelan. Święty Józef jeżdżący na brygadowym osiołku. W na wpół spalonym kościele odbyło się niesamowite nabożeństwo. Ksiądz i żołnierze stali pośród gruzów pod gołym niebem, spalony runął

²⁵ Felicjan Sławoj Składkowski (1885–1962), lekarz, służył w Legionach Polskich, w okresie międzywojennym generał WP. W latach 1926–1935 minister spraw wewnętrznych, a w latach 1935–1939 premier RP.

²⁶ F. S. Składkowski, *Moja służba w Brygadzie. Pamiętnik polowy*, wyd. II, Warszawa 1990, s. 139.

strop u stóp rozkrzyżowanego Chrystusa, który wraz z częścią muru ocalał cudem z pożaru. Ocalała też ściana zachodnia wraz z organami. Żołnierze uwindowali na nią organistę. Ksiądz dał znak. Nadpalone organy wydobyły z siebie melodię, w którą z powodu uszkodzenia wdarły się jęki i charkot, przypominający rżenie umierających. Równie chrapliwie, tłumiąc płacz legioniści śpiewali Boże coś Polskę. Kilku żołnierzy przyklękawszy, wśród gruzu przyjmowało Komunię. Potem zaczęła się pogoń za Rosjanami²⁷.

Ostatnim epizodem pobytu legionistów w Urzędowie była Msza św. odprawiona przez księdza Żytkiewicza 18 lipca 1915 r. Jej przebieg tak zanotował Sławoj Składkowski:

Ksiądz Żytkiewicz odprawił dzisiaj mszę, na którą przyszli żołnierze i ludność cywilna. Wszyscy byli czyści i odświętnie ubrani. Zebrało się paręset osób. Miejsce było osłonięte przed okiem Moskali. W czasie kazania ludzie płakali²⁸.

W chwili wolnego czasu, początkiem lipca 1915, ks. Żytkiewicz w krótkim liście do swoich rodziców opisywał sytuację na froncie:

4 lipca 1915, poczta polowa

Najdrożsi Rodzice!

Proszę się nie gniewać na mnie, że tak nieczęsto piszę. Może w tym jest trochę mojej winy, w każdym razie nie powinno to być powodem do żadnego zmartwienia. Posuwamy się ustawicznie naprzód wśród bojów. Moskale są już bardzo zdemoralizowani niepowodzeniami. Zdaje się, że liczą się z utratą Królestwa, wnosząc o tym z ich haniebnej metody postępowania z polską ludnością. Od czasu wzięcia Lwowa

²⁷ B. Urbankowski, *Filozofia czynu. Światopogląd Józefa Piłsudskiego*, Warszawa 1988, s. 234.

²⁸ F. S. Składkowski, *Moja służba w Brygadzie. Pamiętnik polowy*, t. 1, Warszawa 1990, s. 185.

całe wioski i miasta wyludniają się zupełnie i pędzą przemocą przed swoją linię, gdzieś w głąb kraju. Wszystko palą i niszczą. Miasto Ożarów, wcale dostanie i ładne, przedstawia kupę zgliszczy i gruzów.

Kochający Was syn x. Stanisław²⁹

Nie znajdujemy tu żadnej osobistej relacji, a przede wszystkim informacji o stanie zdrowia księdza Stanisława, która to wiadomość, ze względu na jego chorobę, była dla rodziców zapewne bardzo istotna.

30 lipca 1915 r. I Brygada zatrzymała się w Płouszowicach, na wieczorny postój. Felicjan Sławoj Składkowski relacjonuje:

Wokoło łuny pożarów rozpalonych przez cofających się Moskali. Jesteśmy bardzo znużeni dwoma ostatnimi dniami (...) Na punkcie opatrunkowym obudził nas do odmarszu goniec z komendy pułku, Ksiądz Żytkiewicz, obywatel Marian Dąbrowski i ja zrywamy się radośnie i szykujemy się do drogi. Obywatel Marian Dąbrowski odgrywa w naszym pułku rolę korespondenta wojennego (...) Wczoraj jeden z czwartaków, widząc księdza Żytkiewicza w płaszczu gumowym jadącego na małej kłaczy Baśce, a nie wiedząc kto to jest, powiedział, że to typ podejrzany. Nasi żołnierze bardzo przywiązani do księdza kapelana, zwymyślali czwartaka. Ten odgryzał się jak umiał³⁰.

Pierwszą fazę walki o niepodległość I Brygada zakończyła morderczą bitwą pod Jastkowem koło Lublina na przełomie lipca i sierpnia, ponosząc znaczne straty; ostatecznie legionieści wyparli Rosjan z tego terenu. Nieoceniony dokumentalista tych wydarzeń, Felicjan Sławoj Składkowski, tak przedstawił wydarzenia z nocy 1 na 2 sierpnia 1915 r., w tym m.in. i postać ks. Żytkiewicza:

²⁹ Zob. przypis 16.

³⁰ F. S. Składkowski, *Moja służba w Brygadzie*, s. 192.

Pracujemy całą noc, a rannych nie ubywa. Każdy przywieziony opowiada, że dużo jeszcze leży pod samymi drutami rosyjskimi. (...) W tej chwili ksiądz Żytkiewicz wsiada na swego konika, którego przyprowadził mu ordynans. Na pytanie dokąd jedzie, odpowiada, że jedzie pod druty rosyjskie szukać rannych. Jest zbyt słaby by iść o własnych siłach, jedzie więc konno. Na nasze przedstawienia, że nie ma sensu jechać konno pod druty, nic nie odpowiada, cmoka na konika i rusza z miejsca machając swą witką. Wkrótce wsiąka w mrok nocy. Ranni przyniesieni nad ranem, opowiadają, że jakiś pan w cywilnym płaszczu przyprowadził do nich patrol sanitarny. Był to oczywiście ksiądz Żytkiewicz, który w swoim płaszczu gumowym jeździł o 100 kroków od okopów i kierował tam pracą patroli sanitarnych, wyszukując rannych. Koło czwartej rano wrócił zmęczony, ale spokojny jak zwykle³¹.

Rzadka to była zapewne sytuacja, aby osoba nie posiadająca broni, bez stosownego ubezpieczenia ogniowego, bez oznaczeń sanitarnych w postaci znaków czerwonego krzyża i bez rozkazu, a więc samowolnie udawała się na linię frontu, aby pomagać rannym w powrocie na tyły toczonych walk. Taka ofiarna postawa kapłana w najtrudniejszych dla żołnierzy chwilach zjednywała mu wielki szacunek legionistów.

Ksiądz Żytkiewicz 9 sierpnia 1915 r. na polecenie majora Kazimierza Sosnkowskiego wyjechał z Rudzienki, gdzie podówczas stacjonował sztab I Brygady, do Michowa, aby pomóc tamtejszemu proboszczowi w administrowaniu parafią. Przyjaciół księdza Żytkiewicza, o. Kosma Lenczowski, tak charakteryzował swego brata w kapłaństwie pod względem wyglądu i przymiotów charakteru:

Okolice błotnista – sandomierskie, tak że nie mogłem przejść na drugą stronę drogi, by odwiedzić ks. Żytkiewicza, który przyszedł pod Nowy Korczyn z batalionem Satyr-Fleszara.

³¹ Tamże, s. 195–196.

To przeważnie młodzież z rzeszowskiego. Ks. Żytkiewicz Stanisław, neopresbiter z Przemyśla rodem, typowy neurastenik, blady, w dzień do żadnej niezdolny pracy tak umysłowej, jak i fizycznej. Po zachodzie słońca ożywia się, rozmawia, pracuje, uczy się. Jest to Strzelec z czasów gimnazjalnych. Gdy była bitwa, to nie spał, ale szedł, a później jechał za szkapie Bałce prawie ku frontowi i żywo interesował się losem bitwy³².

Podobny opis jego powierzchowności i osobowości powtarzał się u wielu osób, które spotykały się z nim w czasie jego życia.

W połowie sierpnia 1915 r. I Brygada dotarła do Drelowa, wsi, która nie miała szczególnie ważnego znaczenia militarnego. Zostało to co najmniej dwukrotnie odnotowane przez legionowych diarystów, z uwagi na wydarzenia związane z przekazywaniem ludności katolickiej kościołów wiele lat wcześniej przerobionych na cerkwie. August Krasicki w swoim dzienniku, pod datą 15 sierpnia 1915 r., które w polskim kalendarzu liturgicznym nierozzerwalnie związane jest ze świętem Matki Boskiej Zielnej czyli Wniebowzięciem Najświętszej Marii Panny, odnotował:

Wjeżdżamy do wsi Drelów, nie spalonej. Wieś ta i sąsiedni Pratulin jest pamiętna z czasów nawracania unitów przez unicką cerkwią, które chłopci nie chcieli oddać popowi prawosławnemu, zabito tu kilkunastu ludzi, a chłopów uśmierzano Sybirem i kontrybucjami. Ludność katolicka, której jest około 70 rodzin, została, dwadzieścia kilka prawosławnych zabrali Moskale. Stajemy obok cerkwi, otoczonej starymi lipami, na szczycie prawosławny krzyż, drzwi zamknięte. Zatrzymuje się tu, posyłamy na probostwo po klucze (pop uciekł). Chłopci gromadzą się przed cerkwią, ale nie wchodzi, starsi mówią, że nie byli wewnątrz od zajęcia jej na prawosławie. Mówimy zgromadzonym chłopom, że Moskale wypędzeni, a cerkiew

³² K. Lenczowski, *Pamiętnik kapelana Legionów*, s. 38.

odda się im na kościół, wzbudza to w nich nieograniczoną radość i łyzy wzruszenia. (...) Wzruszająca była chwila jak wchodzili do cerkwi starzy ludzie, którzy z rozczuleniem oglądali stare obrazy na ołtarzach, przed którymi modlili się temu 40 lat, a od tego czasu nie byli wewnątrz jako oporni. Sprowadzamy ks. kapelana I Brygady Żytkiewicza, ludu zbiera się cała cerkiewka, znajduje się między artylerzystami organista z Mielnicy, na tymczasowym ołtarzu przed carskimi dwerami stawiamy obraz Matki Boskiej Częstochowskiej i zaczyna się nabożeństwo³³.

Informacje Augusta Krasickiego potwierdza Sławoj Składkowski, opisując to samo wydarzenie pod tą samą datą:

Po zjedzeniu obiadu ruszyliśmy leśnym traktem i doszliśmy popołudniu do wsi Drelów. Tu obywatele Dąbrowski i Śniadowski otworzyli cerkiew, przerobioną przez Moskali z dawnej katolickiej kaplicy, zwalili prawosławne krzyże i wynieśli ze strychów dawne rekwizyty kościelne. Ludzie, którzy od trzydziestu lat nie byli w kościele, a modlili się po lasach, weszli teraz, szlochając, do odzyskanego kościoła. Nie mogłem dalej obserwować tych radosnych scen, gdyż maszerowaliśmy dalej. Ksiądz Żytkiewicz został w Drelowie, by odprawić tam nabożeństwo, podobne pierwsze od czterdziestu lat³⁴.

Opisy Sławoja Składkowskiego i Augusta Krasickiego, kolegów frontowych księdza Stanisława Żytkiewicza, ukazują jeszcze inny wymiar funkcjonowania kapelanii utworzonej przy Legionach Polskich. Posługa duszpasterska kapłanów skupionych w legionowych szeregach nie koncentrowała się jedynie, jak już wcześniej wspominałem, wokół życia koszarowego i frontowego. Opisane powyżej wydarzenia

³³ A. Krasicki, *Dziennik z kampanii*, s. 303.

³⁴ F. S. Składkowski, *Moja służba w Brygadzie*, s. 204.

stanowią przykład posługi skierowanej, jak tu w okolicach Drelowa, do ludzi prostych oczekujących od wielu dekad na wsparcie duchowe i kapłańską posługę.

Takie działania to także ważny etap przywracania i utwierdzania polskości wśród mieszkańców ziem marzących o wolnej, odrodzonej i niepodległej ojczyźnie wspartej wiarą przodków.

Kampania wołyńska: wrzesień 1915–listopad 1916

We wrześniu 1915 roku rozpoczęła się kampania wołyńska, która pochłonęła wiele ofiar. Już na jej początku ksiądz Żytkiewicz otrzymał Order Franciszka Józefa Krzyż Rycerski, a z nim ksiądz Antosz i lekarz sztabowy Wojciech Rogalski³⁵.

Rozmiar dramatów ludzkich podczas działań wojennych, wszechobecną śmierć po obu stronach frontu, po raz kolejny w dniu 25 października 1915 roku opisał Sławoj Składkowski:

Jesteśmy strasznie przemęczeni pracą nocną przy opatrywaniu dużej ilości rannych. Jest tu na naszym punkcie opatrunkowym doktor Jakowicki, ksiądz kapelan Ciepichał, ksiądz kapelan Żytkiewicz, ja oraz sierżant sanitarny Buliński i Kalembea.

(...) Co tu robić z taką nawałą rannych? Ręce nam opadają. W izbie jest duszno od zapachu krwi, potu i wymiocin unoszących się z pokładów zanieczyszczonej słomy. Jestem oduurzony tą ilością i szybkim napływem ciężko rannych, czego nie widziałem od dawna³⁶.

³⁵ Zob. tamże, s. 338.

³⁶ F. S. Składkowski, *Moja służba w Brygadzie*, s. 271, 273.

Właśnie w takich warunkach wielogodzinną posługę przy operacyjnym stole pełnił ksiądz kapelan Żytkiewicz. Bez wątpienia był ze swoimi żołnierzami w najtrudniejszych i najbardziej dramatycznych dla nich chwilach. Tak rodziła się legenda o skromnym, ascetycznym i odważnym, kapłanie z podrzeszowskiej Boguchwały.

Składkowski tak opisał śmierć jednego z legionistów, Stanisława Palińskiego, ciężko rannego w brzuch:

Dopiero kilka godzin temu żył pełnią życia. Już oddycha coraz rzadziej. Jest nieprzytomny. Dwa razy na minutę, jeszcze unosi się jego klatka piersiowa. Już skonał. Ksiądz Żytkiewicz wyjmując z munduru Stan służby i głośno czyta: Stanisław Paliński – litograf, po czym szybko wypisuje metrykę śmierci. Wynosimy zmarłego na jego płótnie namiotowym do pustej, zimnej stodoły. Śpij kolego³⁷.

Ksiądz kapelan, co widać w zachowanej korespondencji, rzadko pisywał długie listy. Biorąc pod uwagę jego cechy osobowościowe, ten list jest wyjątkowy. Ksiądz Żytkiewicz nie tylko dokładnie opisuje sytuację na froncie, ale odnosi się również do najbliższych mu osób i znajomych:

Trojanówka, 11 października 1915 r.

Najdroższy Ojcie!

W dniu Imienin przyjm najgorętsze życzenia tego wszystkiego, co tylko wdzięczne za wszystkie trudy i poświęcenia, serce synowskie dla swego Ojca pragnąć może, a o co w modlitwach Boga proszę zawsze. Jesteśmy obecnie na wypoczynku. Jak długo on potrwa, jeszcze nie da się powiedzieć. Na razie krótki, lecz są starania o przedłużenie go. Stoimy w małym pseudomiasteczku, gdzie kościoła nie ma. Jest tylko cerkiew opustoszała. Ludność prawosławna uszła, zostali samo Żydzi, których tu mieszka dość. Wkrótce napiszę jeszcze obszerniej.

Kochający syn Stanisław

³⁷ Tamże, s. 271–272.

PS. Właśnie jutro jedzie do Boguchwały Franek Pryk³⁸ na urlop jako ordynans ppor. Mączki (który jest w III pułku oficerem prowiantowym), więc korzystam z tej sposobności, żeby parę słów napisać otwarcie, swobodnie, w sposób nie liczący się z cenzurą. Otóż jesteśmy na Polesiu wołyńskim za Kowlem między rzeką Stachodem a Styrem. Przymaszerowaliśmy w te okolice z końcem sierpnia z Litwy, z północnej strony Prypeci. Tam zaszliśmy do miejscowości położonych na północ od Kamieńca Litewskiego a następnie powrotną drogą przez Bug tuż koło Brześcia Litewskiego przez jego pierścień fortyfikacyjny do Włodawy, a stąd skierowaliśmy się znowu za Bug na wschód w piaski i lasy, w kraj dużych, szarych jezior. Dziennie robiliśmy po dwadzieścia kilka kilometrów. Wreszcie zatrzymaliśmy się na krótki wypoczynek w jakiejś dużej, dostatniej wsi ewakuowanej z ludności, gdy nagle następnego dnia popołudniu zaalarmowani zostaliśmy, że Kozacy w sile paru dywizji, wykorzystawszy lukę przeszło 100 km, powstałą na froncie austriackim, znaleźli się nagle na tyłach wojsk naszych, zagrażając zajęciem ważnego punktu wojskowego miasta Kowla i przecięcia linii etapowych. Samego Kowla broniły słabe siły austriackie. W skombinowaniu z niewielką grupą austriacką, miał Legion (I. Brygada i IV pułk) wraz ze stosowną ilością artylerii za zadanie oczyścić okolice Kowla z oddziałów kozackich i lukę powstałą obronić przed dalszymi zagonami kawalerii rosyjskiej. I tak rozpoczęła się nowa epoka walk brygady pełen uroku i czaru, budząca wiele nadziei, epoka partyzantki dającej wiele samodzielności w działaniu i sposobności do ujawnienia dużej wartości żołnierza polskiego opartej na dzielności osobistej i śmiałej inicjatywie. Cieszyliśmy się z tego, gdyż dotychczasowe czysto liniowe, pozycyjne bitwy kosztowały zawsze krwawo. Tymczasem rzeczywistość trochę zawiodła. Żołnierz rok przeszło w polu egzystujący wśród ciężkich warunków służby wojennej, jest już do ostateczności wyczerpany. Do tego przyłączyło się ogromne przygnębienie z powodów politycznych. Gdybyśmy byli bo-

³⁸ Franciszek Pryk (1899–1977), boguchwalanin, działacz społeczny.

daj marszem przeszli przez Warszawę, gdyby nasi sprzymierzeńcy dali jakiś wyraźny, zewnętrzny a mający wartość polityczną wyraz swej dobrej woli odnośnie do rozwiązania kwestii polskiej, w myśl dążeń niepodległościowych, unifikacyjnych, a wówczas inaczej zachowałaby się Warszawa i inny w szeregach legionowych duch by się pojawił. Tymczasem wszystko odmienny wzięło obrót. Pesymizm, smutek wkładać się zaczął w dusze żołnierzy i pozbawiać ich dawnej mocy. Z dnia na dzień coraz gorzej. Dołączyły się do tego trudy służby bojowej wyjątkowe, wyczerpujące. Chłody jesieni przy przerażających w wyekwipowaniu brakach, choroby. I dnia jeszcze nie wyszliśmy poza okres przesilenia. I doprawdy źle mogło by być, gdyby moment przełomu, decyzji w tę lub ową stronę szybko nie nadszedł. Dziś zwrócone oczy wszystkich na Piłsudskiego, dziś znowu jak przed rokiem w jego rękę ważą się losy ruchu.

Lecz wracam do naszych działań. Właściwie nasza Brygada wyszła z honorem i bez wielkich strat. Za nadto mądrego i doświadczonego ma wodza w Piłsudskim, znakomitych oficerów i bojowo wyrobionych żołnierzy. Natomiast świeże posiłki VI i IV stanowiące III Brygadę znajdujące się pod kierownictwem austriackim CK Komendy Legionów poniosły dotkliwe straty. Szczególnie IV pułk odniósł porażki w Hulewiczach nad Stochodem, gdzie jeden jego batalion został napadnięty w czasie snu, rozproszony, pobity i częścią wzięty do niewoli. Klęskę tę pomściła krwawo tylko jedna III kompania V baonu naszego pułku 3.-go, która Kozaków usiłujących ją otoczyć zmasakrowała. Później VI pułk nędznie prowadzony dostał się w zasadzkę, a drugim razem zaskoczony kontratakem rosyjskim stracił wielu ludzi w zabitych, rannych i do niewoli wziętych. Nawet mojemu pułkowi oberwało się trochę. Raz na idącą kolumnę w lesie nad Stryrem napadli nas Kozacy z tyłu i narobili zamieszania, w czasie którego potraciliśmy prawie wszystkie konie, które o ile nie zostały wyzabijane i poranione, poszły sobie do Moskali, a między tymi ostatnimi znalazła się i moja niewierna Baśka. Po roku służby przebrzydła szkapą zwała bezwstydnie do niewoli rosyjskiej.

Za to na drugi dzień batalion VI pod dowództwem Fleszara w ataku na bagnety wziął bez najmniejszych ze swej strony strat 40. kilku Moskali do niewoli. Grupa walcząca pod Piłsudskim tj. nasz II pułk, i niedawno utworzona chwilowo, odbiera Moskalom 2 armaty i 4 karabiny maszynowe zabrane Austriakom. Więc tak się walczy ze zmiennym szczęściem. Trzeba to przyznać, że rosyjska kawaleria, jaką mamy przed sobą jest najwyborniejszym jej rodzajem jaki w Rosji istnieje. Bije się bardzo dzielnie, odważnie, zdolna do śmiałego ryzyka a nawet wprost do bezczelnej brawury, umiejąca wyzyskać znakomicie lesisto-bagnisty teren kraju. Jej pułk obstoi za 2 austriackie kawalerie. Piechota przedstawia się bez porównania gorzej. Pomaga im wiele ludność miejscowa małoruska, wrogo się odnosząca do nas i wszystkiego co polskie. A zdarzało się, że chłop rzucał się na naszego oficera z siekierą, za co został oczywiście rozstrzelany. W tej samej wsi chłopci tuż po wyjściu z niej naszych oddziałów, skoro tylko wpadli Kozacy, rzucili się na polski dwór i zamordowali dziewczawcę Polaka kołami, żonę i dzieci obdarli ze wszystkiego, a dworek zniszczyli. Oczywiście spotkała ich za to później sroga kara. Ludność miejscowa, jak wspomniałem, jest właściwie małoruska, prawosławna, jednak bez wybitnych cech narodowej odrębności. Odróżnia się sama od Moskali właściwych, sobie zwąc Ruskimi. Moskalami nazywa się także wojsko mówiące zrozumiałym dla niej językiem, więc i nas także, zasadniczo jednak sympatyzuje z Kozakami, którym wskazuje nieznane i na mapach nie oznaczone ścieżki i przejścia wśród bagien, które po obecnym suchym roku, są w wielu miejscach możliwe do przejścia, zwłaszcza dla znającego okolice; donosi o naszych ruchach sił itp.

To też okolice te są nietknięte, niepopalone przez cofające się rosyjskie wojsko, lecz tylko tu i ówdzie ewakuowane.

W ogóle w tych warunkach terenowych, wojnę prowadzić jest trudno. Nie ma tu linii jednolitej, lecz po drogach możliwych do przejścia posuwają się odrębne grupy, stąd współdziałanie solidarne i kierownictwo bardzo jest utrudnione. Front przedstawia się nieraz w bardzo pociętej linii, a cza-

sem wprost zagadkowe jak obecnie na przykład. Wojska austriackie są nad Styrem, my siedzimy sobie na odpoczynku w Trojanówce, a na północ od nas w trzeciej wsi siedzą sobie Kozacy, zupełnie za frontem, a kto jedzie do Kowla nie bardzo jest pewny, czy na drodze nie spotka gdzieś Kozaków.

Jednak Mamuncia niech się niczym nie martwi, gdyż mnie żadne niebezpieczeństwo nie zagraża. Jestem zawsze przy Komendzie pułku, ewentualnie przy pułkowym sanitariacie, gdzie w czasie bitwy opatruje się rannych, tu spowiadałem, udzielałem olejów św., grzebię zmarłych. Opis pogrzebu napisany przez publicystę Mariana Dąbrowskiego załączam, gdyż wiernie oddaje i trafnie maluje nastrój tej chwili. Obecnie w czasie wypoczynku dość będę miał zajęcia z metrykami śmierci, których prowadzenia zaniedbano u nas. W tej chwili nadeszła dyspozycja naznaczająca pułkowi III jako miejsce wieś Gradyski sąsiedniej, dokąd jutro wymaszerowujemy. Dużo pisać bym mógł jeszcze, lecz późna już godzina. Kiedyś gdy wrócę do domu będę miał co opowiedzieć. Powiadam raz jeszcze, niech Mamuncia spokojna będzie o mnie. Lesiu może już po jakiejś konferencji? Może się uczy? Mam pozdrowienia także dla Elżbiety M.

Z synowską miłością x. Stanisław³⁹

W tym liście ksiądz bardzo serdecznie zwraca się do swoich rodziców i barta Aleksandra. Biorąc pod uwagę jego „melancholijny” temperament i dramatyczne przeżycia frontowe zapisane tu słowa pozwalają nam dojrzeć jeszcze inny wymiar jego osobowości.

W dniu 4 grudnia 1915 r. ksiądz Żytkiewicz opuścił linię frontu i wyjechał na odpoczynek.

Wyjechał na urlop ksiądz kapelan Żytkiewicz. Należał mu się dawno ze względu na słabe zdrowie i wyczerpanie zupełne. Poza tym jako bliski przyjaciel kapitana Satyra, odczuł bo-

³⁹ Zob. przypis 16.

leśnie, że przez przyjście majora Żymirskiego, kapitan stracił komendę nad pułkiem i przeszedł znów na swój IV batalion⁴⁰.

Niespełna pół roku później, na początku stycznia 1916 ks. Żytkiewicz, już w stopniu kapitana, odznaczono Cezarskim Austriackim Orderem Franciszka Józefa⁴¹, jak pisała ówczesna rzeszowska prasa, „(...) za mężną i pełną poświęcenia służbę wobec nieprzyjaciela, za zasługi względem Czerwonego Krzyża”⁴². W tym czasie w prasie rzeszowskiej opublikowano apel do obywateli miasta Rzeszowa i powiatu rzeszowskiego, aby zechcieli wziąć udział w składce na nowy ornat dla ks. Żytkiewicza. A prezentując jego osobę napisano:

28 sierpnia 1914 wyruszył w pole jako kapelan ks. Stanisław Żytkiewicz, obecnie kapelan III Pułku I Brygady Legionów Polskich odznaczony Krzyżem Kawalerskim Cezarskiego Orderu Franciszka Józefa na wstędze, medalu waleczności i stopniem kapitana. Od czasu wyruszenia przebywa ks. kapitan bez przerwy w polu i nie było dotychczas jednej bitwy czy potyczki, której by wraz z pułkiem nie przeżył na pierwszej linii okopów wśród najgorętszego nieraz ognia nieprzyjacielskiego, dysponując na śmierć ciężko rannych, a na postojach i krótkich wypoczynkach niezłomną swą wiarą w powodzenie Sprawy i zapał do Niej podtrzymywał zapał żołnierza. Skromny, usuwający się zawsze na ostatni plan, pełen zaparcia się, a całą duszą i sercem kochający Sprawę, jest ks. Żytkiewicz postacią nie tylko szanowaną, lecz także uwielbianą przez żołnierzy i oficerów, którzy chociażby raz tylko z Nim się zetknęli. Specjalną Jego opieką, a w razie potrzeby radą i pomocą cieszą się Rzeszowiaci⁴³.

⁴⁰ F. S. Składkowski, *Moja służba w Brygadzie*, s. 271.

⁴¹ „Głos Rzeszowa” 1916, nr 4, s. 4.

⁴² Tamże, s. 4.

⁴³ Tamże, s. 4–5.

W dalszej części artykułu dodano jeszcze:

Dlatego też sądzimy, iż projekt nasz sprawienia i przesłanie Mu od nas ornatu, którego dotychczas w polu nie posiada, o którego wypożyczenie zwrócił się do obecnie czcigodnego naszego proboszcza ks. Tokarskiego, przyjęty zostanie nie tylko jednomyślnie, lecz także z wielką ochotą⁴⁴.

Kampanię wołyńską najczęściej kojarzy się z trzema krwawymi bitwami, m.in. tą pod Kostiuchnówką, które to walki prowadzone były od listopada 1915 do lipca 1916 r. Najkrwawsza z tych bitew rozegrała się w dniach od 4 do 6 lipca 1916 r., i zakończyła się odwrotem Legionów Polskich. Przypadkowo udało się odnaleźć kopię listu z frontu autorstwa ks. Żytkiewicza do rodziny Libańskich, informującego o śmierci młodego wiekiem legionisty Adama Libańskiego, który zginął 4 lipca 1916 pod Kostiuchnówką.

Kostiuchnówka, 4 czerwca 1916

Czcigodny Panie Inżynierze!

Nigdy nie przypuszczałem że, gdy przyjdzie mi po latach znów do Pana Inżyniera się odezwać, stanę się zwiastunem smutnej wieści. Uzbrój Czcigodny Panie swe serce na jej przyjęcie modlitwą i wzniesieniem duszy ku Bogu. – Syn śp. Adaś Libański, starszy żołnierz III komendy V. Baonu nie żyje. Poległ w czasie odwrotu spod Kostiuchnówki, ugodzony kulą w szyję. Zwłoki znieść ze sobą koledzy usiłowali. Trudno jednakże było, wobec silnego naporu mas piechoty rosyjskiej. Zostały więc na polu boju, w lesie na wzgórzu, na północ od wsi Wołczecka.

Niech Bóg przyjmie ofiarę Jego i skrzepi zbolełe serce Ojcowskie

X. Stanisław Żytkiewicz – Kapelan 3pp. I Brygady⁴⁵

⁴⁴ Tamże, s. 4–5.

⁴⁵ Zob. przypis 16.

6 sierpnia 1916 roku w Piasecznie na Wołyniu, na podstawie rozkazu Piłsudskiego, zorganizowano uroczystość nadania legionistom I Brygady Legionów odznaki „Za Wierną Służbę”. Prawo posługiwania się tą odznaką było zagwarantowane tylko tym żołnierzom, którzy spędzili na froncie co najmniej rok, także w innych niż I Brygada formacjach legionowych. Właśnie tego dnia i ks. Żytkiewicz znalazł się w gronie żołnierzy wyróżnionych tą odznaką, którą otrzymał w drugą rocznicę wymarszu z krakowskich Błón, z rąk Komendanta Legionów Józefa Piłsudskiego. Relację z tej uroczystości zastępująco zrelacjonował Felicjan Sławoj Składkowski:

6 sierpnia [1916 r. – przyp. MZ] (...) odbyła się uroczystość wręczenia odznaki „Za Wierną Służbę”. Przybył obywatel Komendant, żołnierze dawnej kadrówki, przeważnie mający szarże oficerskie, z kapitanem Tadeuszem Kasprzyckim na czele. (...) W czasie mszy i krótkiego kazania księdza kapelana Żytkiewicza, wszyscy bez płaszców będący przemokli do suchej nitki. Po nabożeństwie odbyło się wręczenie odznaki. (...) Odznakę nosi się pod lewą kieszenią munduru⁴⁶.

Jesienią 1916 rozpoczęła się akcja składania dywizji z Legionów. Żołnierze służący do tego momentu w Legionach Polskich zabiegali o to, aby w ich dokumentach znalazło się potwierdzenie udziału w szlaku bojowym obejmującym lata 1914–1916. Zabiegał o to także Sławoj Składkowski, który tę kwestię zapisał pod datą 30 września 1916 r.:

Byliśmy tu wszyscy ze sztabu dawnego pułku: major Satyr, ksiądz Żytkiewicz, porucznik Mączka, podporucznik Libicki, porucznik Bortnowski (...) porucznik Nowowiejski. Prosiliśmy majora Satyra, by nam podpisał udział nasz w bitwach pułku w odnośnej rubryce karty wojskowej. Każdy z nas nazbierał

⁴⁶ F. S. Składkowski, *Moja służba w Brygadzie. Pamiętnik polowy*, s. 387.

tych bitew sporo w ciągu dwóch przeszło lat wojny. Zapisywaliśmy jednakowoż, przy świetle lamp, siedząc za stołem, nazwy naszych bitew⁴⁷.

Zobligowany stosownym poleceniem podobny dokument zapewne przygotował także ksiądz Stanisław Żytkiewicz. Zamieszczoną poniżej tabelę opracowano na podstawie publikacji dotyczących I Brygady Legionów Polskich i Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego.

Tabela 1. Szlak bojowy ks. Stanisława Żytkiewicza od 20 października 1914 do 21 sierpnia 1916

Data udziału w bitwie lub potyczce	Miejscowość
20.10.1914	Zagórzany-Ostrowo
31 X–26 X 1914	Laski
10 XI–2 XI 1914	Wyjazd na Uline Małą
25 XI 1914	Limanowa
5 XII 1914	Bełdno
6 XII–7 XII 1914	Pisarzowa-Limanowa
22 XII–24 XII 1914	Łowczówek
28 II–10 V 1915	Walki pozycyjne nad Nidą
16 V–22 VI 1915	Walki pod Pokrzywianką
25 IV–2 VII 1915	Przełamanie frontu i bitwa pod Ożarowem Lubelskim
2 VII 1915	Bitwa pod Tarłowem
7 VII–18 VII 1916	Bitwa pod Urzędowem
25 VII–29 VII 1915	Walki pozycyjne pod Radawczykiem
31 VII–2 VIII 1915	Bitwa w Jastkowie
7 VIII–8 VIII 1915	Zdobycie Kamionki
28 VIII–15 IX 1915	Bitwa pod Wysokiem Litewskim

⁴⁷ Tamże, s. 414.

Data udziału w bitwie lub potyczce	Miejscowość
28 VIII–15 IX 1915	Bitwa pod Kuklami, Kamieniuchą
15 XI–13 XII 1915	Przemarsz nad Styr
30 IV–14 VII 1916	Walki pozycyjne pod Kostiuchnowką
4 VII–6 VII 1916	Bitwa pod Kołodą
18 VII–21 VIII 1916	Walki pozycyjne pod Stochodem

W tym mniej więcej czasie głośnym echem wśród legionistów rozniosła się informacja o śmierci majora Albina Satyra Fleszara, szkolnego kolegi księdza Żytkiewicza z ławy rzeszowskiego gimnazjum, który odebrał sobie życie strzałem samobójczym w dniu 2 listopada 1916 r. Jedną z przyczyn tego dramatycznego kroku było, jak się wydaje, załamanie nerwowe spowodowane niepewnym losem Legionów. Ze względu na wielką zażyłość łączącą go z Fleszarem musiało do być dla księdza szczególnie traumatyczne przeżycie.

Skomplikowała się również sytuacja samych Legionów, bo po dymisji Piłsudskiego nastąpił polityczny kres działalności tej formacji, którą rozwiązano w lipcu 1917 r. O wydarzeniach tych w swoim pamiętniku tak wspomina Składkowski:

Jeszcze wczoraj w tych białych suchych pokojach czuliśmy się jak w domu, a dzisiaj oto zbieramy się wieczorem już jako rozbitkowie: major Satyr wraca po raz czwarty ze stanowiska komendanta pułku na VI komendę, ks. Żytkiewicz i ja odchodzimy do 5 pułku Berbeckiego. Nie ma już naszego pułku⁴⁸.

W okresie kryzysu przysięgowego ksiądz Żytkiewicz dobrowolnie pozwolił się internować w Szczypiornie; współ-

⁴⁸ Tamże, s. 413.

nie z ks. Antoszem⁴⁹ sprawowali tam posługę duszpasterską. Więzieni legionieści wskazywali w swych relacjach na trudne warunki. Aleksandra Piłsudska, więziona w Szczypiornie, pisała:

Nieporównywalnie gorsze warunki panowały w obozie w Szczypiornie pod Kaliszem, gdzie internowano około 4000 podoficerów i szeregowców Legionów Polskich. (...) Obóz w którym uwięziono legionistów, był obozem przejściowym dla jeńców wojennych. Przebywało tam wówczas kilkanaście tysięcy jeńców rosyjskich, mała grupka jeńców francuskich, a także internowane osoby cywilne, wśród których znajdowały się członkinie Polskiej Organizacji Wojskowej. Usytuowany na otwartym terenie, obóz był otoczony kilkoma rzędami drutów kolczastych. Również druty dzieliły go na mniejsze kwatery, w których znajdowało się po osiem bloków, także oddzielonych od siebie drutami. Blok tworzyły cztery baraki. Obóz był dobrze strzeżony. Między drutami otaczającymi go i rozdzielającymi kwatery, krążyły niemieckie posterunki. Dodatkowe zabezpieczenie stanowiły wieże obserwacyjne postawione w kilku punktach obozu z umieszczonymi na nich karabinami maszynowymi. Baraki częściowo wkopane w ziemię, zbudowane były z desek pokrytych papą. Na pierwszy rzut oka – z dalszej odległości wyglądało to jak budy dla psów. Do baraków wchodziło się po schodach w dół. Naprzeciw drzwi wejściowych znajdowały się okienka. Wzdłuż ścian stały nary zbite z desek. W przejściu między nimi biegł wkopany w ziemię korytarz, służący do odprowadzania wody gromadzącej się po deszczu. Legionieści spali na papierowych siennikach, wypychanych niewielką ilością wiór i trocin. Jako okrycie służyły im kołdry wypełnione starymi gazetami. Baraki nadawały się do zamieszkania jedynie latem. Wiosną i jesienią gromadziła się w nich woda, panował przejmujący chłód i wilgoć. Zimą warunki stawały się nie do zniesienia. Legioni-

⁴⁹ K. Rędziński, *Kapelani w Legionach Polskich Piłsudskiego*, „Przegląd Powszechny” 1991, nr 4.

ści zajmowali kwatery obejmujące osiem bloków. W każdym baraku mieszkało ich po sześćdziesięciu⁵⁰.

Obydwaj kapelani wolność odzyskali w połowie września 1917 r.⁵¹ Likwidacja obozu w Szczypiornie nastąpiła 12 lipca 1918 r.

W II Rzeczypospolitej. Lata 1918–1939

Gdy w listopadzie roku 1918 Polska odzyskała niepodległość, ksiądz Żytkiewicz miał niespełna 30 lat. Ze względu na stale pogarszający się stan zdrowia wystąpił z prośbą o urlop. W odpowiedzi na wystosowane pismo, na boguchwalski adres ks. Żytkiewicza, na początku roku 1918 przyszła następująca odpowiedź:

Przychylając się do prośby z dnia 7 grudnia 1917, udzielamy Wielebności Twojej, urlopu dla poratowania zdrowia do końca roku 1918⁵².

Po rocznym urlopie dla poratowania zdrowia, 1 listopada 1918 r. ks. Żytkiewicz zgłosił się ponownie do służby w Wojsku Polskim. W roku 1919 powstała w Warszawie Kuria Biskupia Biskupa Polowego, którą kierował ks. Józef Gawlina⁵³ i wówczas ks. Żytkiewicz został mianowany Dziekanem Okręgu. Wydarzenia militarne i polityczne sprawiły, że rychło został skierowany na front.

⁵⁰ W. Milewska, J. T. Nowak, M. Zientara, *Legiony Polskie 1914–1918. Zarys historii militarnej i politycznej*, Kraków 1998, s. 236–237.

⁵¹ W. K. Cygan, W. J. Wysocki, *Dla Ciebie Polsko krew i czyny moje: duszpasterstwo wojskowe Legionów Polskich*, Warszawa 1999, s. 54.

⁵² Zob. przypis 16.

⁵³ Józef Gawlina (1892–1964), od roku 1933 biskup połowy Wojska Polskiego.

Tuż przed Bożym Narodzeniem 2018 roku ks. Żytkiewicz w liście do rodziców opisywał sytuację na froncie polsko-bolszewickim w okolicach Lwowa. To drugi list o nieco dłuższej treści. Takie listy ksiądz Żytkiewicz pisywał zwykle, gdy bywał w odpowiednim nastroju i dobrej kondycji fizycznej. W korespondencji wspomina też o wieściach docierających do niego z rodzinnej Boguchwały.

Lwów, 23 grudnia 1918

Najdrożsi Rodzice!

Jak to w liście ostatnim wspomniałem z końcem listopada [1918 r. – przyp. MZ] wyjechałem z jednym batalionem 5 pp. do Lwowa. Nie dojechaliśmy nawet, gdy na pewnej stacji pod Lwowem wyładowano nas i pchnięto w kierunku południowym celem oczyszczenia okolicy z band ukraińskich. Po dwóch dniach przybyliśmy wreszcie do Lwowa, gdzie mój pułk stoi załogą, biorąc udział ustawicznych walkach w okolicy z nacierającymi oddziałami Ukraińców. Parę razy brałem udział w takich ekspedycjach. Zresztą przeważnie przebywam w samym mieście, gdzie mieszkam w dzielnicy znanej mi dobrze z dawniejszych jeszcze lat, na Łyczakowie. Możliwe, że za jakiś czas znajdę się gdzie indziej. Lwów nosi jeszcze wyraźne ślady ciężkich dni. Niektóre ulice i gmachy uległy zniszczeniu. Ukraińcy zachowywali się po barbarzyńsku tak jak to opisywano. Z ludnością polską wszędzie postępują bezwzględnie, nieraz okrutnie. Stwierdzono niejednokrotnie, że naszych żołnierzy rannych dobijali. Wojnę prowadzi tylko rуска inteligencja i popi, chłop ruski idzie niechętnie, z musu, jak to sam miałem sposobność stwierdzić, rozmawiając z rannymi Ukraińcami w szpitalu. Wszędzie sprzyjają im Żydzi. We Lwowie otwarcie oświadczyli się za ukraińskimi rządami ponieważ Ukraińcy to głupie chłopcy, więc łatwiej ich będzie wodzić za nos.

Do Polaków zwracali się, że mogą się wynosić, jeśli nowy stan rzeczy do gustu im nie przypada: wasze legiony, nasze miliony.

Akcja wojskowa ogranicza się obecnie do samej obrony i wypadów w okolicy. Na krańcach miasta grzmi artyleria a nieraz dochodzą za rogatkami odzywa się strzelanina. Lecz Lwów pewny. O szerzej zakrojonej akcji będzie można mówić, gdy nastąpi przyrost dostateczny sił wojskowych. Tymczasem w Polsce coś ciężko ze sprawą armii. Całe szczęście, że przybywa Haller. Zbliża się termin wyborów do sejmu konstytucyjnego. Ciekawy jestem czy już jest jaki ruch wyborczy w rzeszowskiem i kto tam kandydował będzie.

Słyszałem, że w Boguchwale ludzie bardzo mrą, że biednej Mróźce obie córki skończyły na hiszpankę⁵⁴. Czy wszyscy w domu zdrowi i Mamuncia także? Ja mam teraz dość zajęcia. Niedawno 5. pułk obchodził uroczystość czwartą swego powstania. Było nabożeństwo, potem różne przyjęcia, przedstawienie w teatrze. Obecnie zbliżają się święta. Mamy we Lwowie gościa, naszego Komendanta. Nie udaje mi się żeby być kiedy w domu na wili, lecz przynajmniej myślą tam będę i wszystkim zasylam życzenia serdeczne Wesołych Świąt.

Kochający syn x. Stanisław⁵⁵

1 lutego 1919 roku ks. Żytkiewicz został mianowany proboszczem Dywizji Lwowskiej i Załogi Lwowa, w czasie trwania wojny polsko-ukraińskiej. Jednym z głośniejszych epizodów tej wojny była śmierć Leopolda Lisa-Kuli w dniu 6 marca 1919 r. pod Torczynem. Władysław Broniewski⁵⁶,

⁵⁴ W latach 1917–1918 w Europie wirus grypy powszechnie nazywany hiszpanką pochłonął od 25 do ponad 50 mln ludzi na całym świecie. W grudniu 1918 roku wirus hiszpanki dotarł do Boguchwały i wówczas zmarło 11 dzieci i młodych ludzi. Siostry Mrozówny, o których pisze ks. Żytkiewicz, zmarły tego samego dnia, o czym przypomina inskrypcja na okazałym pomniku wykonanym przez rzeszowską firmę kamieniarską Tadeusza Janika.

⁵⁵ Zob. przypis 16.

⁵⁶ Władysław Broniewski herbu Lewart, ps. „Orlik” (ur. 17 grudnia 1897 w Płocku, zm. 10 lutego 1962 w Warszawie) – polski poeta i tłumacz, autor liryki rewolucyjnej, patriotycznej, żołnierskiej i autobiograficznej. Żołnierz Legionów Polskich, uczestnik wojny polsko-bolszewickiej. Kawaler Virtuti Militari.

wówczas młodziutki ochotnik na tej wojnie, zanotował w pamiętniku:

Rano nadeszły wieści o wzięciu Torczyna (...) i o ranie Lisa. Po południu Lis umarł. Przygnębienie. Takiego komendanta mieć nie będziemy (...) Honory dla ciała Lisa. Nazajutrz pogrzeb i wyjazd z delegacją do Warszawy i Rzeszowa⁵⁷.

Władze nadały temu wydarzeniu wielki rozgłos. Ciało pułkownika Lisa-Kuli zostało przewiezione z Ukrainy do Warszawy, gdzie zostało złożone na lawecie armatniej, na placu Saskim. Hołd Lisowi-Kuli złożył m.in. sam komendant Piłsudski. Trumnę z jego ciałem przewieziono specjalnym wagonem z Warszawy przez Kraków do Rzeszowa.

W uroczystościach żałobnych uczestniczył również ksiądz Żytkiewicz, który był w gronie duchownych prowadzących kondukt żałobny z kościoła Farnego w Rzeszowie na cmentarz na Pobitnem, gdzie pochowano Lisa-Kulę. Ksiądz Żytkiewicz wygłosił wówczas przemówienie nad grobem kolegi, którego treść zachowała się, ponieważ została opublikowana w prasie. 16 marca 1919 r. nad trumną szkolnego i legionowego kolegi Leopolda Lisa-Kuli ksiądz kapelan powiedział:

Ilekróć przyszło mi w polu stanąć nad świeżą mogiłą poległych bohaterską śmiercią legionistów w walce o wolność Ojczyzny i rzucić na ich zastygłe ciała ostatnie krople święconej wody, to dominującym uczuciem, jakiego w tym momencie doznawałem, był nie sentyment łzawego losu, że tylu ich ginie i ci właśnie zwyczajnie najlepsi, lecz raczej był to stan dumy i radości na widok tego ogromnego bohaterstwa, poświęcenia i miłości zdokumentowanego ofiarą z własnego życia. Było w tym coś krzepiącego, dodającego duchowi mocy i hartu. I mam to przeświadczenie, że stojąc u mogił Herwingów,

⁵⁷ W. Broniewski, *Pamiętnik 1918–1922*, Warszawa 1984, s. 82.

Grudzińskich i innych, czerpał tam naród nasz w ciężkich dniach wojennych zmagają siłę i moc, chroniącą go w rozszałej zamieci dziejowej od zupełnego zwątpienia. Że w naszych czasach pojawiły się te pełne idealizmu, wiary i ofiarności postacie, temu w wielkiej mierze zawdzięczamy jako społeczeństwo nasze moralne zdrowie; one nas ochroniły od zgnilizny rozkładu, są one wskaźnikiem i objawem swoistego ustroju narodowego ducha, wyrazem odrębności dróg jego dziejowego posłannictwa⁵⁸.

Po zakończeniu uroczystości żałobnych ksiądz Żytkiewicz wrócił na front. W dniu 6 maja 1919 r. został proboszczem 2 Dywizji Piechoty Legionów, pełniącym jednocześnie obowiązki dziekana Okręgu Generalnego Lublin.

Latem 1920 r., gdy miasto przygotowywało się do odparcia ataku wojsk sowieckich, przebywał w Warszawie. Sytuacja była nader poważna. Ważyły się losy dopiero co odzyskanej niepodległości. W dniach od 10 lipca do 10 sierpnia 1920 r. ks. Żytkiewicz był Dziekanem Frontu Południowo-Wschodniego, a od 6 do 16 sierpnia 1920 r. – Dziekanem Frontu Środkowego. W decydującej fazie bitwy o Warszawę – w dniach od 18 sierpnia 1920 do 16 września 1922 r. – był Dziekanem Grupy Uderzeniowej znad Wieprza i 2 Armii WP⁵⁹.

Za udział w wojnie polsko-bolszewickiej ksiądz Żytkiewicz został odznaczony srebrnym Krzyżem *Virtuti Militari* V klasy nr 7068, nadanym mu 17 maja 1922 r. przez Kapitułę Orderu Wojskowego Krzyża *Virtuti Militari*⁶⁰. Ponadto

⁵⁸ Ks. S. Żytkiewicz, *Kwiaty na mogiłę. Przemówienie wygłoszone na pogrzebie śp. ppłka Leopolda Lisa-Kuli, „Panteon Polski”* 1919, nr 43, s. 34.

⁵⁹ M. K. Cygan, W. J. Wysocki, *Dla Ciebie Polsko, krew i czynny moje: duszpasterstwo wojskowe Legionów Polskich*, s. 129–130.

⁶⁰ G. Łukomski, B. Polek, A. Suchaitz, *Kawalerowie Virtuti Militari 1792–1945. Wykazy odznaczonych za czyny z lat 1863–1864, 1914–1945*, Koszalin 1997, s. 350.

ks. Stanisław Żytkiewicz został odznaczony Krzyżem Niepodległości, Krzyżem Walecznych, Złotym Krzyżem Zasługi.

Po zakończeniu działań wojennych w roku 1921 ksiądz został przeniesiony z Warszawy do Grodna, gdzie przebywał do 1926 r. W tym czasie, awansowany na Dziekana Okręgu Korpusu (1922–1924), był nadal kapłanem 2 Armii WP. Od roku 1924 pracował w Kurii Polowej w Grodnie na stanowisku starszego referenta. Ksiądz Żytkiewicz wrócił do Warszawy w roku 1926 i mieszkał tam aż do wybuchu II wojny światowej.

Warto wspomnieć, że młodzińcze zamiłowania bibliofilskie przetrwały do późnego wieku. W latach 1926–1939 ksiądz Żytkiewicz zebrał znaczną bibliotekę⁶¹, której część spłonęła na początku wojny; to, co z niej pozostało, przewieziono pociągiem do Boguchwały. Bibliotekę rozszabrowano po jego śmierci, a jej najcenniejszą część, czyli dokumenty osobiste, listy, korespondencję urzędową, druki, fotografie, przedwojenną prasę w zdecydowanej większości spalono, i to zupełnie niedawno, bo w połowie lat osiemdziesiątych. Z tej biblioteki pozostało kilka numerów „Ruchu Filozoficznego”, pisma poświęconego problemom filozofii, które ukazywało się we Lwowie pod redakcją profesora Kazimierza Twardowskiego⁶².

W biografii księdza Żytkiewicza istotnym epizodem były studia filozoficzne. W roku akademickim 1927/1928 był studentem filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego⁶³.

⁶¹ W. Daszykowska-Ruszel, *Dni chwały i zapomnienia*, „Nowiny” 1995, nr 219, s. 8.

⁶² Kazimierz (Jerzy Adolf ze Skrzypny Ogończyk) Twardowski – ur. 20 października 1866 w Wiedniu, zm. 11 lutego 1938 we Lwowie, polski filozof i psycholog, twórca lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii, encyklopedysta.

⁶³ AAP, Tabela służbowa: ks. Stanisław Żytkiewicz.

W latach trzydziestych XX w. wiele czasu i środków finansowych ksiądz Żytkiewicz przeznaczał na kurację pogarszającego się stanu zdrowia. Leczenie płuc było podejmowane w kraju, głównie w Krynicy i Zakopanem, ale również poza granicami. Maria Dąbrowska⁶⁴, rówieśnica ks. Żytkiewicza, która знаła go od wielu lat poprzez swego męża Mariana Dąbrowskiego, wtedy oficera I Brygady Legionów, w swoich *Dziennikach* odnotowała obecność jego we Włoszech, gdzie wypoczywał jesienią 1934 r. na wyspie Capri położonej na Morzu Tyrreńskim w Zatoce Neapolitańskiej. Zapis Marii Dąbrowskiej jest następującej treści:

13.X.1934. Sobota.

Piękny i cichy dzień. Rano wyprawa wspólna statkiem na Capri. Lazuruwa grotą przechodzi bez wrażenia. Fanculairum do miasta. Spacer po Castilione. Skały w morzu. Otwarte morze, bardzo piękne. Autem do San Michele, dawnej siedziby Axela Monthe (...) Zwiedzamy. Niespodziewane spotkanie księdza Żytkiewicza, którego nie widziałam 9 lat. Ten ascetyczny kapelan pierwszej brygady w plażowym stroju dandysa, bardzo ładny. Włoszki się za nim oglądają. Z nim zwiedzamy muzeum Montha⁶⁵.

W grudniu 1937 r. został skierowany na leczenie, które przyniosło poprawę stanu zdrowia, mimo to w następnym roku ks. Żytkiewicz przeszedł na emeryturę. W takich okolicznościach zakończyła się jego służba wojskowa trwająca prawie ćwierć wieku.

⁶⁴ Maria Dąbrowska z domu Szumska – ur. 6 października 1889 w Ruszowie, zm. 19 maja 1965 w Warszawie, polska powieściopisarka, eseistka, dramatopisarka, tłumaczka dzieł literatury duńskiej, angielskiej i rosyjskiej. Jedną z ważniejszych polskich powieściopisarek XX w., autorka tetralogii powieściowej *Noce i dnie* (1931–1934), za którą była nominowana do Nagrody Nobla w dziedzinie literatury w 1939, 1957, 1959, 1960 i 1965.

⁶⁵ M. Dąbrowska, *Dzienniki 1933–1945*, t. 2, Warszawa 1988, s. 67.

Powrót do Boguchwały

Po klęsce wrześniowej w roku 1939 ks. Żytkiewicz wrócił z Warszawy do podrzeszowskiej Boguchwały. Zamieszkał w domu rodzinnym, w którym mieszkała jeszcze jego ukochana matka. Ówczesny proboszcz parafii Boguchwała, ks. Józef Przybyła, jako zwolennik politycznego obozu Ednej nie zbyt cenił osobę oraz dokonania duszpasterskie i karierę wojskową księdza podpułkownika Stanisława Żytkiewicza, który lata posługi legionowej spędził w najbliższym otoczeniu marszałka Józefa Piłsudskiego. Warto nadmienić, że w bardzo rzetelnie prowadzonej kronice parafialnej obejmującej okres od 1915 do 1965 r., a zatem całe półwiecze, proboszcz ks. Przybyła ani razu nie wspomniana postaci księdza Stanisława Żytkiewicza. Natomiast kilkakrotnie, z wielką atencją, wspomniana jego ojca, Wiktora Żytkiewicza pełniącego obowiązki miejscowego organisty. W okresie okupacji niemieckiej prawdopodobnie uniknął represji ze strony władz hitlerowskich.

Najbardziej wiekowi mieszkańcy Boguchwały wspominają⁶⁶, że w czasie akcji „Burza”, przeprowadzonej w okolicy Rzeszowa na przełomie lipca i sierpnia 1944 roku, zginął w potyczce z oddziałami niemieckimi dowódca 39. Placówki AK w Boguchwale, por. Józef Klimczak⁶⁷ ps. Piwko. Mszę żałobną w miejscowym kościele odprawił ksiądz Żytkiewicz⁶⁸.

⁶⁶ Wspomnienia Józefa Kyca, nagrania w ramach projektu autorstwa Romana Życha pn. *Boguchwaska oral history* realizowane w latach 2003–2019.

⁶⁷ Józef Klimczak ps. Piwko (1915–1944), urzędnik, dowódca 39. Placówki AK w Boguchwale.

⁶⁸ Por. R. Tłuczek, *Wierni przysiędze do końca. 39. Placówka Armii Krajowej w Boguchwale*, Rzeszów 1992, s. 22.

W Polsce Ludowej ksiądz Żytkiewicz przeżył 12 lat, ze względu na stale pogarszający się stan zdrowia nie był raczej nękany przez komunistyczny aparat bezpieczeństwa. Był to dla niego szczególnie trudny czas z uwagi na postępującą również chorobę oczu, ograniczającą też sprawność fizyczną. W roku 1952 otrzymał zgodę z Kurii w Przemyśle na odprawianie Mszy św. w miejscu zamieszkania.

Ks. Żytkiewicz zmarł 4 kwietnia 1956 w rzeszowskim szpitalu. Powodem śmierci było zaccadzenie, któremu uległ we własnym domu. Został pochowany na cmentarzu parafialnym w Boguchwale we wspólnej mogile z ks. Władysławem Purzyckim⁶⁹. Grób ten zdobi obelisk wykonany z piaskowca, a na nim napis tej treści:

Ksiądz ppłk Stanisław Leon Żytkiewicz,
Kapelan I Brygady Legionów Polskich,
Odznaczony Krzyżem Virtuti Militari.
Zmarł 4. IV. 1956 r. w wieku 65 lat.

* * *

W roku 2004 na wniosek Romana Zycha, pełniącego funkcję dyrektora miejscowego gimnazjum, i na podstawie uchwały rady pedagogicznej zapadła decyzja, że ks. Stanisław Żytkiewicz będzie patronem tej placówki.

Autorką pomnika księdza podpułkownika Stanisława Żytkiewicza jest Oliwia Bać, wówczas studentka ASP w Krakowie, projekt sztandaru wykonał artysta plastyk Kazimierz Bać, a scenograficzną oprawę uroczystości i inscenizacji o życiu księdza kapelana opracowała artystka plastyk Iwona Bać.

⁶⁹ Ks. Władysław Purzycki (1842–1915), proboszcz parafii Boguchwała w latach 1883–1915.

W tym okresie dzięki pomocy ks. płk. Roberta Mokrzyckiego⁷⁰, proboszcza Katedry Wojska Polskiego w Warszawie, oraz ministra Andrzeja Przewoźnika⁷¹, Sekretarza Generalnego Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, udało się pozyskać środki na budowę pomnika, sztandar i tablicę pamiątkową⁷². Uroczyste nadanie imienia szkole odbyło się 2 kwietnia 2005 r. Aktu poświęcenia sztandaru i pomnika dokonali ks. biskup Kazimierz Górny⁷³ ordynariusz rzeszowski i ks. gen. dyw. Tadeusz Płoski⁷⁴ biskup polowy WP.

W uroczystości uczestniczyli m.in. gen. bryg. Ryszard Dębski – szef Logistyki Sił Powietrznych, gen. dyw. Jan Klajszmit – dowódca Garnizonu Warszawa, płk Kazimierz Gilkarski pełniący funkcję z-cy dowódcy Garnizonu Warszawa, gen. dyw. Fryderyk Czekaj – szef logistyki Wojsk Lądowych, Mirosław Rozmus – dowódca 21. Brygady Strzelców Podhalańskich, nadinspektor policji Dariusz Biel – Podkarpacki Komendant Wojewódzki Policji w Rzeszowie.

Pomoc w przygotowaniu okolicznościowych publikacji, materiałów informacyjnych oraz przygotowaniu uroczystości okazali m.in.: ksiądz prałat proboszcz parafii Boguchwała

⁷⁰ Ks. dr płk Robert Mokrzycki (ur. 1967 r.), w latach 1993–1995 katecheta w parafii w Boguchwale, od 2004 do 2014 r. proboszcz Katedry Polowej WP.

⁷¹ Andrzej Przewoźnik (1963–2010), w latach 1992–2010 Sekretarz Generalny Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa. Zginął w katastrofie smoleńskiej.

⁷² Sztandar zaprojektowali boguchwalscy artyści plastycy Iwona i Kazimierz Baciowie (urodzeni w 1957 r.) absolwenci ASP we Wrocławiu, a pomnik jest dziełem ich córki Oliwii Bać (ur. 1983 r.) wówczas studentki ASP w Krakowie.

⁷³ Ks. bp Kazimierz Górny (ur. 1937 r.), biskup Diecezji Rzeszowskiej w latach 1992–2013.

⁷⁴ Ks. bp Tadeusz Płoski (1956–2010), generał dywizji, biskup polowy WP w latach 2004–2010. Zginął w katastrofie smoleńskiej.

Stanisław Rydzik⁷⁵, Adam Wetula⁷⁶, Wanda Tarnawska, Sławomir Wnęk, Marek Czarnota⁷⁷, Marek Wójcik, Józef Kyc, Tadeusz Rusinek i Stanisław Rusinek.

Dalsze upamiętnianie postaci księdza kapelana miało miejsce 12 lat później. Decyzją Rady Gminy w Boguchwale, latem 2017 r. jedna z ulic otrzymała imię księdza podpułkownika Stanisława Żytkiewicza.

⁷⁵ Ks. prał. Stanisław Rydzik (1953–2011), w latach 1995–2011 proboszcz parafii w Boguchwale.

⁷⁶ Adam Wetula (1946–2017), sołtys Boguchwały w latach 1994–2007, radny Powiatu Rzeszowskiego w latach 2007–2017.

⁷⁷ Marek Czarnota (1949–2014), bibliofil, kolekcjoner, społecznik, znawca historii Rzeszowa, autor ponad 300 audycji telewizyjnych, około 600 radiowych, 1000 publikacji prasowych i 17 książek.

Kazimierz Maciąg

U źródeł duchowości Władysława Samka, „chłopa – inteligenta” z Borku Starego

Władysław Samek, autor wspomnień, które będą tematem tych rozważań, urodził się w roku 1907 jako syn Antoniego i Wiktorii z domu Frak¹ w malowniczym krajobrazie Pogórza, kilkanaście kilometrów na południowy wschód od Rzeszowa. Data urodzenia sugeruje, że autor zapisków powinien należeć do pokolenia czerpiącego korzyści cywilizacyjne ze zmian spowodowanymi na galicyjskiej wsi reformami związanymi z autonomią przyznaną tej prowincji przez władze austriackie. Zapoznając się z jego pamiętnikiem dość szybko zauważymy jednak zaskakujące podobieństwo statusu materialnego i cywilizacyjnego rodziny jego autora do stanu znanego z biografii starszych nawet o kilka pokoleń twórców chłopskiej literatury autobiograficznej².

¹ Imię ojca pamiętnikarza oraz imię i nazwisko panińskie jego matki ustaliłem na podstawie *Akt stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Borku Starym (Księga urodzeń Borek Stary)*, sygnatura 59/1127/0/-/13 w Archiwum Państwowym w Rzeszowie. Nie udało się dotrzeć do aktu urodzenia pamiętnikarza, natomiast w księdze znajdują się informacje i urodzinach jego rodzeństwa, m.in. brata Józefa (5.9.1901 r.).

² Warto zauważyć, że do pokolenia dziadków (lub rodziców) Władysława Samka mogliby należeć autorzy takich pamiętników, jak: urodzony

Rodzina Władysława Samka należała do najbiedniejszych we wsi; jak później zanotuje pamiętnikarz, ich położenie „nie było godnym zazdrości”, a warunki życiowe były „opłakane” [21]³. Wielodzietna rodzina (Władysław był siódmym z kolei dzieckiem) musiała utrzymać się z dwumorgowego gospodarstwa. Jak wiemy, mimo iż w dobie autonomii galicyjskiej w prawie każdej wsi funkcjonowała szkoła⁴, a problem analfabetyzmu na początku XX w. w młodszym pokoleniu stawał się prawie marginalny, to jednak status kulturowy rodziny zależał przede wszystkim od jej zasobności materialnej. Władysław Samek pisze, że jeszcze jego ojcu Antoniemu chodzić do szkoły „nie było wolno” przede wszystkim ze względu na przekonanie rodziny, że edukacja jest niepotrzebna, gdyż przede wszystkim powinien nauczyć się, „jak wyrzucać gnój ze stajni, jak karmić zieliskiem świnie, paść bydło, poganiać konie”. Zgodnie z takim założeniem najbliższych ojciec przyszłego pamiętnikarza od szóstego roku życia pracował u bogatych gospodarzy, a ciężka

w 1842 r. Jan Słomka (*Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, F. Bujak (przedm.), Kraków 1912), urodzony w 1846 r. Franciszek Magryś (*Żywot chłopca – działacza*, S. Inglot /oprac./, Lwów 1932), urodzony w 1871 r. Ferdynand Kuraś (*Przez ciernie żywota. Przeżycia osobiste i wspomnienia od lat najmłodszych aż po wybuch wielkiej wojny 1914 r.*, Częstochowa 1925), urodzony w 1874 Wincenty Witos (*Moje wspomnienia*, Paryż 1964) i urodzony w 1885 r. Stanisław Pigoń (*Z Kambornia w świat*, Kraków 1946). Czytając wspomnienia Władysława Samka mamy wrażenie, że opisywane przez niego warunki materialne jego rodziny przypominają wieś galicyjską w pierwszej połowie XIX w.

³ Wszystkie lokalizacje podane w nawiasie kwadratowym pochodzą z pamiętnika W. Samka opublikowanego w książce *Władysław Samek. Chłop – inteligent z Borku Starego*, W. Daszykowska-Ruszel (wstęp i opracowanie), Tyczyn 2004. Oprócz pamiętnika w publikacji znajdują się dwie sztuki teatralne tego autora: *Wesele borkowskie* oraz *Matka*.

⁴ Zob. na ten temat: *Nauka i oświata*, A. Meissner i J. Wyrozumski (red.), seria *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 3, Rzeszów 1995. Syntetyczny zarys dziejów galicyjskiej edukacji: A. Kot, *Wstęp*, [w:] *Galicyjskie wspomnienia szkolne*, od druku przygotował, wstępem i przypisami opatrzył tenże, Kraków 1955.

praca towarzyszyła mu do końca jego życia. Z podobnie biednej rodziny pochodziła matka Władysława Samka. Ich życie było pasmem nieustających trosk, chorób, borykania się ze spłatą długów i niemal katorżniczej pracy.

Aby przerwać tę dramatyczną spiralę wydarzeń, ojciec rodziny wyjechał do Ameryki. Powróciwszy do Galicji na rok przed wybuchem I wojny światowej, za zarobione pieniądze zdołał doprowadzić do oddłużenia gospodarstwa; w dalszym ciągu jednak rodzina była jedną z biedniejszych we wsi. Powrót ojca z emigracji zaowocował także innym ważnym wydarzeniem w życiu sześciolatniego chłopca – rozpoczął kilkuletnią edukację, przyprowadzony do szkoły wraz ze starszym bratem; po latach tak wspominał tę chwilę:

Klasa szkolna zrobiła na mnie ogromne wrażenie. Obszerna, czysta, o trzech dużych oknach. Ściany były przyozdobione obrazami. Nad katedrą nauczycielską wisiał duży portret cesarza Franciszka Józefa z siwymi bokobrodami. Cesarz strojny w niebieski mundur patrzył na nas jak żywy. Kiedy przyszedłem pierwszy raz do szkoły, poczułem się zagubiony. Wielka gromada nieznanym mi dzieci, nauczyciele, klasa, nauka – wszystko to nabawiło mnie jakiegoś strachu i niepewności. Jednak w niedługim czasie ośmieliłem się, z dziećmi porobiłem znajomości, a nauka przypadła mi do smaku. Byłem bardzo zadowolony, gdyż umysł mój potrzebował zajęcia, nowych wiadomości, jednym słowem, strawy duchowej (26–27).

W szkole ulubionymi przedmiotami chłopca stają się język polski, rysunki oraz czytanie i pisanie. Do szkoły uczęszczał przez cztery lata, kończąc w ten sposób trzy regularne klasy ówczesnej szkoły powszechnej. Borkowska szkoła w jego wspomnieniach jawi się na dwa sposoby: z jednej – pamiętnikarz docenia umiejętności, jakie z niej wyniósł (zwłaszcza czytanie i pisanie), z drugiej podkreśla ogromny dystans, jaki istniał wtedy między uczniami i nauczycielami. Nie widać też jakichś wybitnych osobowości nauczycielskich,

które powinny na Władysławie Samku zrobić jakieś szczególne wrażenie, i przede wszystkim dostrzec jego wyjątkowość osobowość.

Edukacja szkolna Władysława Samka kończy się pod koniec I wojny światowej, podczas której zakończyło życie trzech braci pamiętnikarza – każdy z nich ma w tych wspomnieniach wzruszający swego rodzaju „pomnik literacki”. Najstarszy z rodzeństwa Wiktor Samek pracował jako cywilny robotnik w fabryce amunicji w Przemyśle. Po zdobyciu twierdzy przez Rosjan został wzięty do niewoli; ślad po nim odnajduje się w drobnym na pozór wydarzeniu, którego świadkiem jest ośmioletni Władysław:

Okolo południa tego samego dnia nadeszła piechota [rosyjska], prowadząc jeńców do niewoli. Staliśmy wtenczas wszyscy na dworze i przypatrywali się wojsku z daleka (dom nasz jest położony jakie ćwierć kilometra od drogi państwowej. Wtem jeden z jeńców, patrząc w naszą stronę, zdjął czapkę i uklonił się kilka razy. Nie domyślaliśmy się co to znaczy i kto to może być. Dopiero wieczorem jeden ze znajomych doniósł nam, że widział Wiktora idącego razem z jeńcami. Więc to był nasz brat! Rodzice nie mogli odżałować, że nie wyszli do drogi, wtedy mogliby rozmówić się z synem. Jemu także było na pewno przykro, że przechodząc przez rodzinny Borek, nie mógł zobaczyć się z nikim z rodziny. (...) Odszedł i przepadł już na zawsze (34).

Wiktor był szczególnie ważnym bratem dla Władysława Samka: podzielał jego zainteresowania kulturalne, prenumerował czasopismo „Prawda”⁵, które było dla całej rodziny

⁵ Krakowskie czasopismo „Prawda” kilkakrotnie zmieniało podtytuł; najpierw było to „Pismo ludowe poświęcone sprawom religijnym, narodowym, politycznym, gospodarskim i rozrywce”, potem „Tygodnik dla ludu wiejskiego i roboczego”, później „Dwutygodnik dla Włościan i Robotników”; było to czasopismo o charakterze konserwatywnym, przeznaczone dla czytelnika wiejskiego (J. Jarowiecki, *Studia nad polską prasą XIX i XX wieku*, t. II, Kraków 2006, s. 234).

ważnym źródłem wiedzy o świecie. Równie tragiczny los spotkał kolejnego brata – Jana:

Pewnej czerwcowej soboty w 1916 roku matka czytając „Listę strat”⁶, wyczytała takie słowa: »Jan Samek zaginął«. Struchleliśmy, matka uderzyła w wielki płacz. Po kilku dniach jeden z gospodarzy wezwał ojca do siebie. Okazało się, że jego syn był na wojnie razem z moim bratem, zrozumieliśmy przeto, że napisał coś o nim do swego ojca. Z biciem serc czekaliśmy na powrót ojca. Miałło się na burzę, jej głuchy pomruk szedł od zachodu. Gdy nareszcie ojciec przyszedł, matka oczami pytała go o wieści, lecz tym razem nic nie odrzekł, tylko mnie i Józefa wezwał do izby aby odmówić różaniec. Uklękawszy zaczęliśmy modlitwę. Matka nie mogąc dłużej znieść niepewności, spytała: »Co z Jaśkiem?« »Zabity« – odrzekł ojciec. Okropny płacz wydarł się z piersi matki, który głośzyła straszna burza, jaka już na dobre się rozszałała. Odmawialiśmy różaniec trzęsąc się w płaczu i trwodze, a w sieni matka tarzała się z rozpacz. Pioruny były jeden za drugim. Straszny był to dzień dla nas i nigdy go nie zapomnę (37).

Powyższe relacje o śmierci braci przekazane są prostym, lakonicznym stylem charakterystycznym dla całego pamiętnika Władysława Samka. Mimo tej zwięzłości, autor potrafi oddać prawdę o tragediach dotyczących jego rodzinę na sposób przejmująco prawdziwy, mimo iż pozbawiony stylizacyjnych ozdobników – godny pióra wielkiego literata. Wy-

⁶ „Lista strat” był to rodzaj czasopisma lub urzędowego ogłoszenia publikowanego w formie zeszytów przez Cesarsko-Królewskie Ministerstwo Wojny, które zawierało spis żołnierzy chorych, rannych, zabitych i zaginionych. Obecnie wydawnictwo to dostępne jest w formie cyfrowej na stronie Małopolskiego Towarzystwa Genealogicznego; zob. np.: https://www.mtg-malopolska.org.pl/images/skany/lista_strat/zeszyt26_50/zeszyt26_50.djvu (dostęp: 28.12.2019). W pierwszym zdaniu cytowanego fragmentu pamiętnika jest jeszcze ciekawa informacja: „matka czytając ...” Samek podkreśla, że jego ojciec był analfabeta; z powyższego cytatu wynika, że matka była lepiej wykształcona.

darzenia te nie były końcem nieszczęść rodzinnych: wkrótce potem umierają trzeci brat i siostra, a w roku 1924 ojciec⁷. Można by więc przewidywać, że siedemnastoletni Władysław Samek po tak dramatycznych przejściach rodzinnych mógł stać się – w najlepszym razie – rozgoryczonym melancholikiem lub mizantropem. Stało się jednak inaczej: od drugiej połowy lat dwudziestych staje się on najważniejszą osobą życia kulturalnego rodzinnej wsi. Uzupełniając nad wyraz skromną edukację szkolną samokształceniem, rozpoczyna działalność w Kole Młodzieży prowadzonym początkowo przez kierownika szkoły – organizuje odczyty i prelekcje, okolicznościowe akademie, staje się założycielem amatorskiego teatru, który wystawia sztuki z klasyki polskiego teatru (m.in. *Mazepę* Słowackiego). Władysław Samek pisze także opowiadania i sztuki teatralne, koresponduje z czasopismami, jest reżyserem i aktorem prowadzonego przez siebie teatru, zakłada czytelnię Towarzystwa Szkoły Ludowej, przygotowuje i wygłasza wykłady o tematyce kulturalnej, a zwłaszcza literackiej⁸.

Nowe możliwości przed utalentowanym mieszkańcem Borku Starego otwierają się kilka lat później, gdy w drugiej połowie lat trzydziestych (założony w 1936 r. w Warszawie) Państwowy Instytut Kultury Wsi kierowany przez Józefa Chałasińskiego oraz czasopismo „Przysposobienie Rolnicze” ogłosiły konkurs na pamiętniki młodego pokolenia

⁷ Jako trzeci z braci Samków w czasie wojny zmarł na czerwonkę kilkunastoletni Józef (37). W czasie pierwszej wojny światowej zmarła także jego siostra; przed ukończeniem dziesiątego roku życia Władysław Samek został więc jedynakiem.

⁸ Trudno dziś ocenić merytoryczny poziom tej wszechstronnej działalności kulturalnej Władysława Samka; cieszyła się ona jednak uznaniem miejscowej społeczności, a miarą uznania była obecność na niektórych z tych wydarzeń urzędników z Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (55).

chłopów⁹. Władysław Samek za swoje wspomnienia otrzymał pierwszą nagrodę, a jego zapiski zostały opublikowane w czterotomowym zbiorze *Młode pokolenie chłopów*¹⁰. Sukces ten uczynił pamiętnikarza osobą rozpoznawaną we własnej okolicy: odwiedził go inicjator konkursu, prof. Józef Chałasiński, który wystawił mu zaświadczenie skierowane do „władz państwowych, samorządowych i organizacji społecznych”, z prośbą o ułatwienie prowadzenia badań nad „topografią społeczną” Borku Starego. Władysław Samek rozpoczął takie badania; kontynuował także prace literackie¹¹. Największe uznanie przyniosła mu sztuka *Wesele borkowskie*, która miała być nawet wystawiona w teatrze lwowskim. Chwilowe polepszenie sytuacji materialnej przyniosło mu dwuletnie kierowanie sklepem Kółka Rolniczego. Po śmierci matki, za namową innych osób, postanowił się ożenić; żona jednak nie podzielała jego pasji społecznikowskich, narzekając na mężowskie „mitręzenie czasu”. Założył skromny sad, próbował wprowadzać nowoczesne metody gospodarowania, co jednak uniemożliwiał skromny areal jego gospodarstwa. Po wybuchu wojny chciał wstąpić do armii, co uniemożliwiło szybkie wycofywanie się polskich wojsk. Był wśród zaprzysiężonych założycieli tajnej organizacji, która przekształciła się w Związek Walki Zbrojnej (później w Armię Krajową). Udostępniał własny dom na jej

⁹ Pokolenia „młodego”, dlatego że wcześniej opublikowano wspomnienie pokolenia starszego (*Pamiętniki chłopów*. Nr 1–51, L. Krzywicki (wstęp), Warszawa 1935; *Pamiętniki chłopów*. Seria 2, Warszawa 1936). W. Samek otrzymał pierwszą nagrodę *ex aequo* z innym uczestnikiem (zob. W. Dąszykowska-Ruszel, *Wstęp*, [w:] *Władysław Samek. Chłop – inteligent z Borku Starego*, s. 11).

¹⁰ Zob. J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, z przedmową F. Znanieckiego, t. III, Warszawa 1938 (reedycja: Warszawa 1984).

¹¹ Niektóre jego teksty drukowało czasopismo o tematyce religijnej „Róża Duchowna” i tygodnik ludowy „Piast”.

zebrania; gdy zamknięto czytelnię, wypożyczał mieszkańcom własne książki. Zmarł w roku 1942, nabawiwszy się zapalenia płuc przy pracach rolniczych. Fatalny los rodziny Samków dopełnił się po wojnie: w roku 1952 pod kołami samochodu zginęło jego jedyne dziecko – jedenastoletnia córka Aleksandra, a pięć lat później zmarła Stefania Samek, wdowa po pamiętnikarzu¹².

Kilka następnych dziesięcioleci było czasem milczenia o najsłynniejszym mieszkańcu Borku Starego. Mimo iż ustrój wprowadzony po wojnie „programowo” miał sięgać do ludowych korzeni, Władysław Samek nie pasował do nowych czasów. Na pewno przeszkadzała jego religijność, a już zupełnie niewybaczalna była jego wyraźnie antybolszewicka postawa deklarowana i w pamiętniku, i w twórczości literackiej¹³. Odzyskiwanie pamięci o literacie rozpoczęło się na początku lat osiemdziesiątych, gdy w czterdziestolecie jego śmierci ustawiono pamiątkowy nagrobek na jego mogile na cmentarzu w rodzinnej miejscowości. Dopełnieniem powrotu Samka do współczesnej świadomości lokalnej była publikacja pamiętnika w reedycji *Młodego pokolenia chłopów* oraz wydanie książki *Władysław Samek – chłop inteligent z Borku Starego*.

Analizując biografię pamiętnikarza oraz badając jego dorobek literacki dojdziemy do wniosku, że był on indywidualnością przekraczającą wymiar lokalny. Z tego względu warto

¹² Biografię Samka opieram na jego pamiętniku oraz na *Wstępie* pióra W. Daszykowskiej-Ruszel, [w:] *Władysław Samek. Chłop – inteligent z Borku Starego*.

¹³ W pamiętniku czytamy m.in.: „Bolszewizm głosi, że zrobił w Rosji sprawiedliwość i tą «sprawiedliwością» chce obdarzyć świat. Bolszewicka sprawiedliwość naprawdę jest straszną niesprawiedliwością. Naród rosyjski wyzwoliwszy się spod carskiego despotyzmu, dostał się pod bolszewicką tyranie. Z deszczu pod rynnę. Jęcząc pod caratem miał przynajmniej wiarę w sprawiedliwość boską i nadzieję lepszej przyszłości za grobem. Bolszewizm mu i tę ostatnią deskę ratunku odebrał” (71). Samek był także autorem dramatu *Bolszewicka sprawiedliwość* (58).



Il. 1. Władysław Samek. Prawdopodobnie jedyny zachowany portret pamiętnikarza¹⁴

zastanowić się nad źródłami duchowości, która ukształtowała tak nieprzeciętną osobowość. Przede wszystkim warto zauważyć, że Władysław Samek był przedstawicielem jednego z ostatnich pokoleń, które można nazwać „pokoleciem książki”. W jego wspomnieniach jest wiele fragmentów, które są swoistym wyznaniem miłości do książki przede wszystkim jako źródła informacji o świecie, a także jako

¹⁴ We wstępie do wydanej w 2004 r. publikacji można przeczytać smutną konstatację, że nie jest znana żadna fotografia W. Samka. Trzy lata później Władysław Samek dosłownie „odzyskał swoją twarz” – odnaleziono jego portret; zob. A. Kustra, *Wspomnienie o Władysławie Samku. 100-lecie urodzin (1907–2007)*, „Głos Tyczyń” 2007, nr 7 – stąd wizerunek pamiętnikarza.

formy odpoczynku i rozrywki¹⁵. Czytelnik długo pewnie nie zapomni relacji z piętnastokilometrowej (w jedną stronę) wędrówki do rzeszowskiej księgarni po to, aby zakupić *Chłopów* Reymonta. Gdy okazało się, że cena nie odpowiada finansowym możliwościom Samka, kupił tańsze *Ogniem i mieczem* Sienkiewicza (50–51). Każda zakupiona książka była czytana „publicznie”, w kurnej chacie właściciela, dla licznie przybyłych sąsiadów.

Wielkim marzeniem Władysława Samka było posiadanie własnej biblioteki z „przynajmniej” tysiącem tomów (w czasie pisania pamiętnika miał ich 111¹⁶). Miłość do książki wyrażała się także w postawie bibliofilskiej, książki chciał mieć na własność deklarując: „jeśli chce się autora dobrze zrozumieć, to koniecznie dzieło jego należy mieć pod ręką, aby można było je czytać w każdej wolnej chwili” (58). Posiadane egzemplarze opatrywał pieczęcią z własnym imieniem i nazwiskiem¹⁷.

Najważniejszą warstwą osobowości Władysława Samka była jego silna religijność. Domicela Kuśnierz, znająca go z lat działalności w Kole Młodych, tak po latach wspominała kolegę:

¹⁵ Wprawdzie W. Samek wyraźnie odróżnia te cele lektury pisząc: „Nie mogłem nadziwić się tym, którzy wcale nie czytali. Jak można tak żyć – myślałem. Książka była dla mnie jedyną rozrywką. Za żadną cenę nie mógłbym się wyrzec czytania. Książka uczy i bawi, otwiera nowe światy i nowe horyzonty” (49), to jednak na liście jego lektur trudno znaleźć dzieła spoza kanonu dzieł klasyki literackiej. Wydaje się, że czytanie było dla niego tak wielką przyjemnością intelektualną, że stawało się jednocześnie rozrywką.

¹⁶ Wśród nich są „wszystkie” dzieła Mickiewicza oraz „część” Słowackiego, Sienkiewicza, Reymonta, Krasińskiego, Marii Szpyrkówny (autorka popularnych w międzywojniu powieści o tematyce patriotycznej, obyczajowej i marynistycznej) „i innych” (59).

¹⁷ Zob. ilustracje w: A. Kustra, *Wspomnienie o Władysławie Samku. 100-lecie urodzin (1907–2007)*, „Głos Tyczyna” 2007, nr 7.

Zapamiętałam Władysława jako osobę bardzo religijną i pobożną, zawsze chętnie wszystkim pomagał, był bardzo miły, kulturalny i uczynny. Zawsze starał się tak zachowywać, aby nikomu nie robić przykrości. Był zbyt delikatny jak na tamte czasy, wieś przecież wymagała siły i zdrowia. Niestety, jednego i drugiego natura mu poskąpiła. Czasem myślę sobie, że zabiła go bieda. Po Samku pozostał na cmentarzu w Borku Starym skromny pomnik (powstał z inicjatywy Andrzeja Szulara i mojego męża). Dawniej przechodząc koło niego często zastanawiałam się, co jeszcze Władysław Samek mógłby zrobić czy napisać, oczywiście, gdyby żył. Za życia robił tak dużo, kochał książki, bo wiedział, że tylko dzięki nim zdobywa się wiedzę. Samek był typem społecznika, był bardzo otwarty, chciał naprawiać cały świat, interesował się wszystkim. Zawsze burzył się, gdy dostrzegał niesprawiedliwość. Myślę, że przyczyna tkwiła w tym, że sam wiele przecierpiał. Władysław był osobą lubianą, miał dobre serce, była jednak pewna cecha, która bardzo mu przeszkadzała. Mam na myśli jego ogromną skrytość; Samek potrafił dusić w sobie każdy problem. On najwyraźniej nie nadążał za czasami, w których żył. Wieś wymagała pracy, a on był tak zmęczony i doświadczony przez los i biedę, że chyba nie miał już siły na dalszą walkę, życie przecież jest ciągłą walką¹⁸.

Źródłem religijności Władysława Samka była duchowość rodzinnego domu; pamiętnikarz pisząc o swoim ojcu wspomina, że śpiewał on Godzinki i pieśni religijne (40). Rytm życia całej rodziny wyznaczał kalendarz liturgiczny z codziennymi modlitwami i świętami kościelnymi. Ośrodkiem, wokół którego skupiało się życie duchowe, był klasztor dominikanów z sanktuarium Maryjnym w Borku Starym¹⁹. Samek brał udział w odbywających się tam odpustach i innych uroczy-

¹⁸ *Wspomnienie o Władysławie Samku*. Rozmowa z Domicelą Kuśnierz przeprowadzona przez Alicję Kustrę, „Głos Tyczyna” 2005, nr 8.

¹⁹ Dzieje tego miejsca Samek przedstawia dość dokładnie, wyraźnie identyfikując się z nim, pisze „nasz klasztor” (38).

stościach przeżywając je w sposób, który niekiedy można by uznać za bliski stanom mistycznym²⁰. Obecność Boga potrafił dostrzec w codziennych wydarzeniach²¹. Pod wpływem uroczystości związanych z koronacją obrazu Matki Boskiej obudziła się w nim chęć wstąpienia do zgromadzenia dominikanów, a zrezygnował z niej zdając sobie sprawę, że przy ubogiej kondycji materialnej jego rodziny nie będzie stać na finansowanie szkoły średniej (47).

Ważnym elementem życia religijnego jest stosunek Władysława Samka do duchowieństwa; szczególnie szacunkiem darzy on tych duchownych, którzy potrafią łączyć autorytet religijny z umiejętnością kierowania wiejską społecznością i pracowania nad wzmocnieniem jej kondycji oświatowej, kulturalnej i gospodarczej²². Stanowisko wobec duchowieństwa wyraża w sposób, który można by nazwać zdroworozsądkowym i świadczącym o umiejętności zracjonalizowania przemyślanego problemu:

Moje stanowisko wobec duchowieństwa można określić prosto: jako wierzący katolik w każdym księdzu widzę kapłana i mam dla niego uszanowanie, słucham jego kazań jako słów bożych. Natomiast gdy patrzę na księdza jako człowieka, staram się oceniać jego czyny według miary na jaką zasługuje. Jego życia prywatnego nie mieszam z życiem duchowym jak to czynią wrogowie religii, dla których uciechą są błędy księży

²⁰ Np. obserwując wieczorną procesję, Samek ma wrażenie, że unosi się nad ziemią (41).

²¹ Np. gdy rodzice nie podzielają jego radości z pierwszego śniegu, pamiętnikarz pisze: „Mój Boże – myślałem sobie – jacyż to oni są niesprawiedliwi ...”

²² Jako przykład takiego duchownego W. Samek wskazuje ks. Wacława Blizińskiego (69), posła i senatora, który jako proboszcz w Liskowie koło Kalisza kierował życiem tej miejscowości, zakładając m.in. szkoły, sierotnec, mleczarnię, Kasę Stefczyka, kółko rolnicze, dom ludowy i ośrodek zdrowia.

i o takie posądzają wszystek kler, co jest wielką niesprawiedliwością. Nie można również żądać od każdego księdza czy inteligenta, aby brał udział w pracy społecznej, ponieważ nie każdy się do niej nadaje, nie każdy obdarzony jest organizatorskim talentem... (70).

Trudno byłoby jednak ograniczać życie religijne Władysława Samka tylko do pogłębionej duchowości ludowej i do relacji z księżmi. W jego domowej bibliotece znajdowały się książki świadczące o poszukiwaniach jeszcze innych poziomów życia duchowego (m.in. *Filotea* św. Franciszka Salezego, uważana za klasyczny przewodnik życia mistycznego). Charakterystyka osobowości pamiętnikarza podana we wcześniej cytowanym fragmencie wspomnień Domiceli Kuśnierz świadczy o jego umiejętności wewnętrznego wy-ciszenia, o ustaleniu hierarchii wartości ze szczególnym docenieniem tych niematerialnych, i na skupieniu się w życiu codziennym na potrzebach bliźnich. Wszystko to świadczyć może o szczególnym ukształtowaniu przez Samka własnej duchowości, „według zasad Chrystusowych” (63), jak sam pisał.

Inną warstwą osobowości Władysława Samka jest jego głębokie poczucie patriotyzmu, które zrodziło się w czasie czteroletniej edukacji szkolnej. Pamiętnikarz pisze m.in. o „przepięknych wykładach” (38) nauczycielki, dotyczących historii Polski. Wśród tematów pojawiali się nasi władcy (m.in. Kazimierz Wielki, Jadwiga, Jan III Sobieski) oraz obecne były wielkie wydarzenia historyczne (chrzest Litwy, obrona Częstochowy, Odsiecz Wiedeńska, Racławice). Samek szczególnie był przywiązany do postaci Tadeusza Kościuszki; setna rocznica jego śmierci obchodzona w roku 1917 wiązała się z nabożeństwem w kościele parafialnym oraz uroczystością w szkole. Towarzyszyły jej okolicznościowe przemówienia kierownika szkoły i nauczycielki, wygłoszone przy ozdobionym kwiatami portrecie „naczelnika

Kościuszki” oraz odśpiewanie poloneza „Patrz, Kościuszek, na nas z nieba”.

Poczucie patriotyzmu w środowisku rodzinnym, w którym Samek wyrastał, było czymś oczywistym. Pamiętnikarz entuzjastycznie relacjonuje wojenną sławę Legionów oraz nadzieje związane z oczekiwaniem na powstanie wolnej Polski. Gdy po odzyskaniu niepodległości rząd w chwili największego zagrożenia państwa, w roku 1920, rozpiął pożyczkę państwową, ojciec pamiętnikarza mimo całej swojej nędzy wyłożył na ten cel znaczną dla niego kwotę tysiąca pięciuset marek (48).

* * *

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że Władysław Samek był osobowością wyjątkową. Diagnoza ta staje się oczywista zwłaszcza wtedy, gdy uwzględnimy tragiczną sytuację materialną środowiska, z którego się wywodził. Mimo przeciwności, które stawały na drodze jego życia, dzięki talentowi i pracowitości stał się postacią mającą wielkie zasługi dla rodzinnej wsi, a dzięki pamiętnikowi oraz dorobkowi literackiemu jest twórcą zasługującym na trwałe miejsce w pamięci przekraczającej granice środowiska lokalnego. Jego ukształtowana w tak trudnych warunkach duchowość – jak to wyraził sam – „według zasad Chrystusowych”, przynosi chlubę i jemu, i rodzinie, i Kościołowi.

Ewa Nowak

Rodzina Ulmów w literaturze

Otwarcie 17 marca 2016 r. Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II wojny światowej im. Rodziny Ulmów w Markowej przyczyniło się do rozpowszechniania wiedzy na temat tej wyjątkowej rodziny. Za sprawą mediów, Instytutu Pamięci Narodowej oraz osób zaangażowanych coraz więcej ludzi uświadamia sobie, kim byli Wiktoria i Józef Ulmowie.

Józef Ulma urodził się 2 marca 1900 r. w Markowej. Pochodzący z ubogiej rodziny chłopak ukończył czteroklasową szkołę powszechną. W wieku dwudziestu jeden lat został powołany do służby wojskowej. Już jako dorosły mężczyzna uczęszczał do szkoły rolniczej w Pilźnie, którą ukończył z wyróżnieniem. Był wybitny nie tylko jako uczeń, ale też jako mieszkaniec wsi. Miał wiele zainteresowań, wcielał w życie nowinki techniczne – hodował pszczoły i jedwabniki, był bibliotekarzem, uprawiał warzywa, miał szkółkę drzewek owocowych, aktywnie działał w Związku Młodzieży Wiejskiej „Wici”. Sam skonstruował aparat fotograficzny, dzięki czemu mógł realizować największą ze swoich pasji. Do dziś zachowało się wiele zdjęć wykonanych jego ręką i są one źródłem informacji na temat dawnej wsi i jej mieszkańców.

Jego żona, Wiktoria Niemczak, urodziła się 10 grudnia 1912 r. również w Markowej. Pochodziła z wielodzietnej rodziny, wcześniej straciła matkę. Swoją edukację realizowała na Uniwersytecie Ludowym w Gaci. W 1935 r. wyszła za mąż za Józefa Ulmę i rok później została matką ich najstarszej córki Stanisławy. Potem kolejno urodziła w 1937 Barbarę, 1938 Władysława, w 1940 Franciszka, rok później Antoniego i w 1942 Marię.

Ulmowie mieli plany związane z zakupem ziemi na wschodzie Polski, ale wojenna zawierucha nie pozwoliła ich zrealizować i sprawiła, że poglądy i wiara małżeństwa zostały wystawione na próbę, z której wyszli zwycięsko. W muzeum w Markowej znajduje się Biblia, w której Ulmowie podkreślili fragment mówiący o miłosiernym Samarytaninie. Te słowa oraz częsta lektura Pisma Świętego, codzienna modlitwa, o czym wspominali świadkowie, uczestnictwo w nabożeństwach miały duży wpływ na życie rodziny. Nowy Rok zaczynali modlitwą, po karnawale uczestniczyli w nabożeństwach wielkopostnych. Świecili palmy, pisanki i pokarmy, pobożnie przeżywali Wielki Tydzień. Brali udział w śpiewie litanii podczas majówek i uczestniczyli w procesjach w czasie oktawy Bożego Ciała. Składali dziękczynienie za plony i nieśli wieńce dożynkowe, by prosić o błogosławieństwo. Świecili ziarno na nowy zasiew, uczęszczali na nabożeństwa różańcowe i regularnie spowiadali się z okazji postu i adwentu. W listopadzie kierowali swe myśli i modlitwy za zmarłych, a przy wieczerzy wigilijnej śpiewali kolędy. Każdy dzień zaczynali modlitwą, czytaniem Biblii i śpiewaniem Godzinek. To wszystko budowało duchowość małżeństwa i pociągało za sobą wybory świadczące o głębokiej wierze Józefa i Wiktorii. Ich system wartości, życie wewnętrzne, życiowe wybory, codzienna postawa wynikały ściśle z wiary katolickiej. Oboje wychowali się w rodzinach wierzących, wraz z dorastaniem sami angażowali się w życie religijne parafii i społeczności markowskiej, a potem jako małżonkowie

praktykowali codzienną modlitwę i regularnie uczestniczyli w nabożeństwach.

W czasie wojny, najprawdopodobniej w 1942 r., pomogli Żydom wykopać ziemiankę w pobliżu ich chałupy i dbali o dostarczanie im żywności i potrzebnych rzeczy. Jednak schronienie zostało zdemaskowane, a ukrywający się zostali zamordowani przez Niemców. Małżonkowie nie zrazili się tym faktem i przyjęli kilkoro Żydów pod swój dach, dając im schronienie do czasu śmierci wszystkich.

Wiosną 1944 rodzinę Ulmów odwiedził granatowy policjant Włodzimierz Leś (z pochodzenia Ukrainiec), który wcześniej zagarnął majątek rodziny Szallów. Najprawdopodobniej to on doniósł na Ulmów. W nocy 24 marca niemieccy żandarmi z posterunku w Łańcucie podjechali pod dom, wywlekli z niego ukrywających się Żydów oraz Polaków. Rozstrzelali Józefa Ulmę, a także jego żonę będącą w zaawansowanej ciąży i szóstkę dzieci (8-letnią Stanisławę, 6-letnią Barbarę, 5-letniego Władysława, 4-letniego Franciszka, 3-letniego Antoniego i półtoraroczną Marię). Razem z Ulmami zginęli wszyscy ukrywani Żydzi. Zmarłych zakopano w dole przy domu, ale mieszkańcy wsi mimo kategorycznego zakazu przenieśli zwłoki na parafialny cmentarz. Stąd wiadomo, że u Wiktorii nastąpiła akcja porodowa.

13 września 1995 r. Józef Ulma i jego żona zostali pośmiertnie odznaczeni medalem Sprawiedliwy wśród Narodów Świata. Dzieci pominięto, ponieważ według izraelskiego prawa medal jest przyznawany osobom powyżej trzy-nastego roku życia. 24 marca 2004 w Markowej odsłonięto poświęcony im pomnik. 25 stycznia 2010 prezydent Lech Kaczyński pośmiertnie odznaczył małżeństwo Ulmów Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski.

W 2003 r. biskup pelpliński Jan Bernard Szłaga otworzył proces beatyfikacyjny 122 polskich męczenników z okresu II wojny światowej. Byli wśród nich Józef i Wiktoria Ulmowie oraz sześcioro ich dzieci. W 2017 r. Kongregacja Spraw Kano-

nizacyjnych zezwoliła, aby archidiecezja przemyska przejęła prowadzenie procesu rodziny Ulmów. Jeśli dojdzie do beatyfikacji, pierwszy raz się zdarzy, że nienarodzone dziecko zostanie dołączone do grona błogosławionych.

Tragiczny los rodziny Ulmów stał się symbolem męczeństwa Polaków mordowanych za pomoc Żydom w czasie II wojny światowej. Otwarcie przez prezydenta Andrzeja Dudę Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II wojny światowej 17 marca 2016 r. przyczyniło się do zainteresowania bohaterską rodziną z Markowej i bohaterstwem innych Polaków nie tylko w regionie, ale w całym kraju i poza granicami ojczyzny.

Do końca XX w. historia rodziny Ulmów znana była jedynie w okolicach Markowej i nielicznym osobom. W 1974 r. ukazała się antologia Jerzego Pleśniarowicza zatytułowana *Wiersze z rzeszowskiego*, a w niej znalazł się wiersz Weroniki Wilbik-Jagustynowej poświęcony zdarzeniom w Markowej. Tytuł utworu nawiązuje do mitologii greckiej. *Niobe z Markowej* oddaje tragizm pamiętnego ranka i sugeruje interpretację. Za sprawą miejscowego proboszcza Stanisława Lei oraz pochodzącego z Markowej pracownika Instytutu Pamięci Narodowej Mateusza Szpytmy tragedia stała się znana. Zaczęły się pojawiać pierwsze artykuły i książki o Ulmach, a dotyczyły one historii życia. Jednym z autorów jest właśnie Mateusz Szpytma. Wraz z Jarosławem Szarkiem w książce pod tytułem *Rodzina Ulmów* ukazali historię tych ludzi. Następnie powstała książka Mateusza Szpytmy *Sprawiedliwi i ich świat* poruszająca sprawę pomocy prześladowanym Żydom, zawierająca liczne fotografie wykonane przez Józefa Ulmę. Z czasem bohaterska postawa markowskiej rodziny stała się inspiracją dla twórców. Pojedyncze wiersze zaczęły pojawiać się na stronach internetowych, potem artykuły w lokalnej prasie, następnie krajowej. W IV Ogólnopolskim Konkursie Literackim „Płynąć pod prąd” Sandra Kucharska z Gimnazjum nr 3 im. Józefa Piłsudskiego w Łukowie

za wiersz pod tytułem *Ulma – sprawiedliwy wśród narodów* otrzymała III nagrodę. Na jednym z portali internetowych¹ znajduje się tekst Józefa Jeżowskiego zatytułowany *Rodzina Ulmów*. Wiersz mówi o bohaterstwie Józefa w sposób poruszający i wielce wymowny.

W szczególny sposób pamięć o markowskiej rodzinie uczciła Maria Szulikowska, autorka aż trzech pozycji książkowych poświęconych Sługom Bożym. Przemyskie wydawnictwo działające przy archidiecezji wydało w 2017 r. książkę zatytułowaną *Markowskie bociany*. Napisana właśnie przez Szulikowską historia opowiada dzieje rodziny Ulmów na podstawie dokumentów i dostępnych źródeł, ale autorka połączyła dokument z fabułą i wprowadziła elementy opowiadania, dzięki czemu uzyskała szczególny efekt. Książka przestała być szorstką relacją na podstawie wspomnień, a stała się fabularyzowaną opowieścią o rodzinie, jakich pewnie było wiele. Bohaterowie stali się żywymi i realnymi postaciami, ze swymi marzeniami, nadziejami, troskami i lękami. Wiktoria to troskliwa matka i oddana żona, realizująca swe powołanie katolickiej kobiety. Podobnie Józef jawi się jako zatroskany ojciec i czuły mąż. Oboje z pokorą przyjmują, co daje Bóg. Cieszą się z małych rzeczy, marzą o lepszej przyszłości dla siebie oraz swoich pociech i starają się żyć ewangelicznymi zasadami. Wojenna rzeczywistość wchodzi w poukładane życie i zmusza do podjęcia zdecydowanych kroków. Żyjąc autentycznie i prawdziwie treścią Ewangelii, Ulmowie podjęli decyzję o wsparciu rodziny żydowskiej, co spowodowało na nich nieszczęście. W książce czytamy o bólu ojca, który uświadamia sobie, że oto nadeszła ich ostatnia godzina. Wiktoria mocno poruszona wydarzeniami przed czasem dostaje bólów porodowych. Boleść czuje też w sercu, mając świadomość rozgrywającej się tragedii.

¹ <https://poezja120.pl/tl/RODZINA-ULM%D3W.htm>

Szulikowska, wyobrażając sobie egzekucję tych ludzi, mimo dramatyzmu sytuacji wprowadziła spokój i pokorę, małżeństwo odchodzi z nadzieją na spotkanie z Bogiem, trochę zaskoczone, ale zupełnie pogodzone i spokojne. Czy tak było, nigdy się nie dowiemy. Pozostaną tylko pytania i domysły. Pewne są wspomnienia świadków pamiętających zamordowane małżeństwo.

Maria Szulikowska dotarła do dokumentów i relacji, które odsłaniają przed czytelnikiem duchowe życie Wiktorii i Józefa. Od najmłodszych lat oboje wzrastali w duchu religii katolickiej. Angażowali się w działalność Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Jako aktorzy amatorskiego teatru występowali m.in. w jasełkach. To wszystko odbijało się na życiu codziennym. Głęboko zakorzenione zasady moralne pozwalały małżonkom tworzyć rodzinę na wzór tej z Nazaretu; pełną miłości, zaufania i otwartości na plany Boga. Wiktorii była jak płodny szczep winny w zaciszu ich domu, a dzieci, owoce miłości, niczym gałązki oliwne dookoła stołu. Józef, jak jego święty patron, dbał z troską o sprawy materialne i otaczał miłością. Duchowe życie małżonków odbijało się na codziennym postępowaniu, w codziennej pracy dla innych. Najpierw dla dzieci – zwykła krzątania w domu i obejściu, wspólne posiłki, nauka nie tylko czytania i pisania, ale również, a może przede wszystkim, modlitwy, wiary, miłości i szacunku do drugiego człowieka. Ewangeliczne przesłanie dotyczące relacji w rodzinie jest widoczne w życiu Ulmów. Żona była poddana mężowi, mąż miłował żonę, dzieci były posłuszne kochającym ich rodzicom.

Maria Szulikowska podkreśla, że fundamentem rodziny były miłość, praca i wiara. To pozwalało małżonkom przyjmować z radością kolejne dzieci, wychowywać je w duchu chrześcijaństwa i być wzorem dla nich oraz znajomych. Codziennosc upływała zgodnie z dewizą *ora et labora*, dzieci widziały rodziców zajętych ciężką pracą przeplataną żarliwą modlitwą. Ewangeliczne zasady były powodem wybo-

rów życiowych małżonków. Najpierw w codziennym życiu wobec rodziny, dzieci, sąsiadów i znajomych, a później wobec obcych, którzy potrzebowali pomocy i wsparcia. Nie dali się zastraszyć złu, nie ugięli się pod presją i z odwagą opowiedzieli się po stronie dobra.

W książce *Markowskie bociany* oprócz wspomnianej wyżej historii oraz świadectw dotyczących łask otrzymanych za wstawiennictwem Ulmów znalazły się również pojedyncze wiersze poświęcone pamięci Józefa i Wiktorii. Szulikowska wplotła je między rozdziały, tworząc z nich krótką poetycką opowieść. Dom to nie tylko dach i cztery ściany ze sprzętami, to przede wszystkim miłość. Ona jest siłą rodziny i zawsze pozwoli zwyciężyć. Te kilka utworów to zaledwie początek, ponieważ w 2018 r. ukazał się zbiór wierszy *Kwiaty pamięci*, liczący ponad sześćdziesiąt utworów. Jeszcze bogatszy jest kolejny tom zatytułowany *Róże nad grobem*, wydany w 2019 r.

Zgromadzone w obu zbiorach wiersze w bezpośredni lub pośredni sposób nawiązują do bohaterów i wydarzeń z 24 marca 1944 r. Opowiadają historię miłości Józefa i Wiktorii, przypominają narodziny kolejnych dzieci witanych na świecie przez kochających rodziców. Mówią o codziennym życiu, trudzie ojca i matki, wzrastaniu dzieci, postępach w nauce Stasi, wzajemnej trosce rodzeństwa, zabawie i nauce. W ten sielski obraz wdziera się donosiciel, który burzy spokój i doprowadza do tragedii. Maria Szulikowska pyta żandarma, czy nie ma wyrzutów sumienia, czy krzyk zabijanych dzieci nie budzi go ze snu, czy przed oczami nie widzi przerażonych buzi małych ofiar. Z wyrzutem przypomina mu noc przed zbrodnią, rabunek na zmarłych i błady dzień, który jednak wstał, mimo tak okrutnej zbrodni. Na koniec dobitnie podkreśla, że ona pamięta o tych zdarzeniach.

Wiele wierszy ma wielki ładunek emocjonalny, co nie dziwi, biorąc pod uwagę to, co się rozegrało tuż przed świętem 24 marca 1944 r. W przejmującym tonie podmiot liryczny zwraca się do Wiktorii, Józefa i każdego dziecka

z osobna. Opłakuje ich ofiarę, oddaje hołd i szuka sprawiedliwości, ale zawsze w wymiarze chrześcijańskiego miłosierdzia. Wiersze mają przypominać, by ofiara nie była daremna. Ulmowie jawią się w wierszach Marii Szulikowskiej jako cisi Samarytanie z Markowej, którzy przez krzyż szli do chwały nieba². Zbrodnia została określona jako wiosenne żniwa, zupełnie wbrew logice³. Bardzo przejmujący jest wiersz *Szansa* poświęcony nienarodzonemu dziecku, któremu nie było dane doznać ciepłej dłoni matki, zobaczyć zieleni traw, życzliwego spojrzenia. Dzień przedwczesnych narodzin stał się zarazem dniem okrutnej śmierci z rąk drugiego człowieka. Utwór *Pierwsze oczekiwanie* mówi o radości i doświadczeniach rodziców witających pierworodne dziecko. Wszystko jest wyjątkowe, bo doświadczane pierwszy raz.

Inne utwory, oznaczane datami narodzin młodszych dzieci, ukazują czas śmiechu, radości, zabawy, wzrastania. Im młodszym dzieciom utwór jest poświęcony, tym częściej pojawiają się nuty lęku, bólu i goryczy, ale nie wszystkie wiersze są utrzymane w tonie smutku. Nie brak w tych zbiorach tekstów pełnych refleksji i zadumy, są też takie, które mówią o radosnych chwilach, wspólnych zajęciach, codziennej krzątaniu, mniejszych i większych radościach. Jednym słowem, samo życie, które składa się z pojedynczych chwil, jakie czas nawleka jak paciorki różańca, dobre miesza ze złymi, smutne przeplata radosnymi i dodaje takie zwyczajne, szare i proste, a tych jest najwięcej.

Życie rodziny Ulmów od dawna wpływa na duchowość markowskiej parafii, a za przyczyną autorów książek kształtuje postawy coraz większej społeczności w Polsce. Maria Szulikowska w swych wierszach zwróciła uwagę na wiele

² M. Szulikowska, *Kwiaty pamięci*, s. 57, *Cisi Samarytanie z Markowej*.

³ Tamże, s. 56, *Brak logiki*.

aspektów życia i uwypukliła liczne elementy życia codziennego. W niektórych utworach mocno zaakcentowała sprawy duchowe. Rodzinę Ulmów wskazała jako wzór do naśladowania dla chrześcijan: „Rodzino Ulmów, wspólnoto miłości, jak iść do nieba, pokaż najprościej”⁴. Niebo jest naszym przeznaczeniem, zatem to, co duchowe, winno być najważniejsze i choć bywa, że trzeba wypić kielich goryczy, serca w górę, bo celem jest drugi brzeg. W rodzinie słowo staje się ciałem, mieszka między ludźmi, a siłą staje się Bóg. Miłość zwycięża wszystko, a celem jest życie wieczne, do którego idzie się przez krzyż. Błogosławionymi są prześladowani i cierpiący dla Chrystusa. Autorka zaznaczyła, że drzewo i serce poznaje się po owocach, a Ulmowie wydali piękne owoce, oddając życie za innych, zgodnie z ewangelicznym przykazaniem miłości. Bóg nagrodzi oddanych, da wieczne mieszkanie i nową szatę godową, uleczy rany. Przyjdzie w końcu czas sprawiedliwości i zostaną wyniesieni na ołtarze, a już dziś są wzorem dla innych. Za ich przyczyną płyną ku niebu modlitwy i prośby. Życie duchowe tych, którzy poznają bohaterską rodzinę, zaczyna się zmieniać i pogłębiać.

Jesienią roku 2018 do Szkoły Podstawowej im. Sług Bożych Rodziny Ulmów w Markowej dotarł zeszyt z napisanymi odręcznie utworami poświęconymi rodzinie Ulmów. Ich autorką jest Katarzyna Jasztal. W liście skierowanym do adresata wyraziła nadzieję, że utwory się spodobają i zostaną wykorzystane podczas pracy dydaktycznej. Autorka nazwała dzieło roboczym zbiorkiem, a zawiera on ponad dwadzieścia wierszy. Niektóre z nich są opatrzone cytatami z twórczości m.in. Bolesława Leśmiana, Juliana Tuwima, Władysława Broniewskiego, Janusza Pasierba, Stanisława Wyspiańskiego, Wojciecha Bąka, Jerzego Lieberta, Jana

⁴ M. Szulikowska, *Kwiaty pamięci*, s. 49.

Twardowskiego, Tadeusza Nowaka. Można je potraktować jako motta i dzięki temu szerzej spojrzeć na poruszane problemy. W wierszach Jaszał przeczytamy o Józefie – fotografie, który wychodzi do sadu, by utrwać wyjątkowe krajo-brazy, Wiktorii – matce, która pochyla się nad kołyską i o Lesiu – donosicielu, którym targają wyrzuty sumienia i którego dręczą koszmary. Same tytuły: *Apokalipsa*, *Dzieci Golgoty*, *Samarytański wiatr*, *Psalm rodziny Ulmów* zaczynający się słowami „Bądź nam litościw”, *Getshemani*, *Ostatni sen*, *Przyjechali nocą*, *Co się dzieje?*, *Przecucie* i *Zaskoczony* są bardzo wymowne. Za nimi kryją się słowa niepokoju, bólu i udręki. Utwory są utrzymane w nastroju smutku, poczucia zagrożenia i złowieszczonego oczekiwania. Podobnie jak wiersze Szulikowskiej, nawiązują do wydarzeń biblijnych, dotyczących niewinnej ofiary Chrystusa i wskazują na źródło duchowej siły Ulmów.

Oprócz tych pełnych bólu, wyrzutu i cierpienia jest kilka utworów traktujących o spokojnym codziennym życiu. Ubogi Józef mówi, że nie ma nic, co mógłby ofiarować ukochanej, jedynie serce pełne miłości i smutek za domem. Z czułością i troską odnosi się do brzemiennej żony, która nosi owoc ich miłości. Zwraca się do niej słowami zaczerpniętymi ze Starego Testamentu: „Piękna jesteś, przyjaciółko moja”. Jednak każdy z tych wierszy zawiera w treści jakieś aluzje, odniesienia do strasznej zbrodni. Można powiedzieć, że wiersze wieszczą tragedię, która jest nieuchronna i nie można o niej mówić bez łez i bólu.

Literatura zarówno o charakterze dokumentarnym, jak i beletrystycznym mówiąca o rodzinie Ulmów nie jest bogata, ale z każdym rokiem jest jej coraz więcej. W historii bohaterów jest wiele znaków zapytania i z pewnością nie na wszystkie pytania uda się odpowiedzieć. Postawa bohaterkiej rodziny może budzić mieszane uczucia, zwłaszcza w czasach hołdowania miłości własnej i wygodnictwu. Już fakt gromadki dzieci dla wielu jest nie do przyjęcia. Poja-

wiają się opinie, że przy tylu pociechach należało najpierw chronić najbliższych, a narażanie na utratę życia jest postrzegane jako lekkomyślność. Jednak głębsza refleksja musi prowadzić do wniosków, że ludzie kierujący się w życiu ewangelicznymi wskazaniemami nie mogą żyć inaczej. Jeśli nie mogą żyć w kraju, gdzie życie ludzkie i jego godność są najwyższą wartością, to uleganie presji zła stanie się gehenną. Bohaterstwo staje się wtedy jedynym wyjściem, by ocalić wiarę, nadzieję i miłość, które nierozzerwalnie wiążą się z nauką płynącą z Ewangelii.

* * *

Józef i Wiktoria pozostali wierni swym przekonaniom, za co oddali życie wraz ze swymi dziećmi. Ich ofiara przyczyniła się i nadal przyczynia do głębokiej zadumy nad sensem życia, stała się wzorcem i ciągle oddziałuje na lokalną ludność, kształtując i zmieniając jej duchowe życie. Co roku w rocznicę śmierci Ulmów w szkole podstawowej noszącej ich imię odbywają się uroczyste akademie. Organizuje się konkursy recytatorskie, plastyczne i wiedzy poświęcone patronom szkoły. Przed Bożym Narodzeniem uczniowie dekorują choinkę dla Ulmów. W kościele parafialnym są dostępne obrazki z modlitwą za wstawiennictwem Sług Bożych, a w parafialnych dokumentach pojawiają się zapisy łask otrzymanych za wstawiennictwem rodziny Ulmów. Nie tylko z okazji 1 listopada harcerze i uczniowie odwiedzają grób zamordowanych. Liczne wycieczki młodzieży i dorosłych, również z Izraela, zostawiają dowody pamięci przy pomniku i na nagrobku bohaterów. Organizowane są wystawy fotografii Józefa Ulmy oraz zajęcia w muzeum. Nawet sad upamiętniający ofiary wojny w jakimś stopniu wpływa na życie duchowe odwiedzających Markową.

Wiersz Marii Szulikowskiej *Egzekucja w Markowej* został zaśpiewany przez grupę Soul Sanok. Teledysk cieszy się dużym zainteresowaniem społeczności internetowej. W te-

atrze im. Wandy Siemaszkowej w Rzeszowie można obejrzeć sztukę mówiącą o naszych bohaterach. I tak życie zatoczyło wielkie koło; na duchowość Józefa i Wiktorii wpłynęła przedwojenna społeczność markowska, a dziś oni oddziałują na duchowość mieszkańców parafii i kraju.

Teresa Jabłońska, Mariusz Zemło

„I to jest piękno Boga” –
coś z duchowości artysty Edwarda Jurszewicza
(1927–2004)

Edward Jurszewicz – malarz, rysownik, rzeźbiarz w drewnie. Urodzony w 1927 r. w Wilnie. Od 1945 r. mieszkał i tworzył w Białymstoku. Z wykształcenia technik budowlany; wieloletni pracownik Biura Projektów i Urbanistyki Miejskiej Rady Narodowej. Mimo bardzo dobrych opinii wprowadzających: Józefa Łotowskiego (wiceprezesa Z.O. Okr. Białystok, Sekcja Malarstwa, leg. nr 514) i Stanisława Wakulińskiego (Okr. Białystok, Sekcja Rzeźby, nr leg. 2770), a także zaświadczeń innych osób (11 IX 1978, L. Jesiecki, kierownik Domu Kultury Budowlanych; 25 X 1978, Jerzy Rutkowski, Dyr. Miejskiego Przedsiębiorstwa Wodociągów i Kanalizacji w Białymstoku; 1 XII 1978, Jerzy Gadkowski, kierownik Domu Kultury Budowlanych) zabrakło zgody przedstawiciela władzy okręgowej ZPAP na przyjęcie go do Związku Polskich Artystów Plastyków. Mimo bardzo dobrze zdanych egzaminów do warszawskiej ASP i do Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie – studia mu uniemożliwiono. Zginął 25 czerwca 2004 r. w aucie odrzuconym siłą uderzenia daleko na łąkę, w drodze do Puszczy Knyszyńskiej, w której latami malował i rzeźbił, i która zawdzięcza Mu zawieszane na jej szlakach kapliczki.

Nieco o tajemnicach wnętrza Edwarda Jurszewicza niech czytelnikom powiedzą tego wnętrza nieliczne przejawy – zachowane teksty¹ – odpryski świata w pełni znanego jedynie Stwórcy.

Wrażliwością artysty

Ruska Madonna

Ikona jak ruska dziewczuszka
z wytrzeszczonymi oczami
trochę ponura, ale śpiewająca
o miłości prawie nie dotyka
to Bóstwo odwieczne
narysowane w Jej tle
Balsam Jej rąk i oczu
to wszystko co może Mu dać
i tak zrodzony został
Bóg.

Jezus

Kocham Cię muzyką Cyganów
gorącą jak słońce
wszystkimi kwiatami puszczy
niech serca mego nie zagłuszy nic
Kocham Cię wszystkimi barwami
i całą tęsknotą ludzką

¹ Poniższe treści oprócz wcześniej niepublikowanych wypowiedzi Edwarda Jurszewicza zawierają fragmenty zaczerpnięte z: *Potęga Dobra. O Edwardzie Jurszewiczu i jego twórczości*, „Epea. Almanach” 2002, nr 1, s. 75–101; T. Jabłońska, *Edwarda Jurszewicza słowa ostatnie*, „Bibliotekarz Podlaski” 2004/2005, nr 9–10, s. 177–182; J. Leończuk, „Rozumieli to dobrze Grecy...” *Pożegnanie śp. Edwarda Jurszewicza artysty malarza i rzeźbiarza*, „Bibliotekarz Podlaski” 2004/2005, nr 9–10, s. 183–184.

Kocham Cię Pięknem
Samego Boga
którym i Ty jesteś, Panie
2001

Piękno Boga
Wszystkiego brak, jest pusto i smutno
bo Ciebie brak JEZU
Tęsknię za Tobą chcę Cię widzieć
dotykać całować Twoją Głowę
Panie
Nie boję się tego tych myśli
Jesteś jak najlepszy przyjaciel
Wszystko oddałbyś gdybym chciał
Wiem o tym
Nie nic nie chcę od Ciebie
Chcę tylko Cię widzieć
Żebyś był w pobliżu i nic więcej
Gdy jest czasami bardzo pięknie wtedy
Przychodzisz razem z tym co widzę
I to jest PIĘKNO BOGA
12.08.2002

*

Leżała na ogromnym stole w ogromnej kuchni. Przy niej stał samowar. A dym z samowara pachniał nieraz jak kadzidło. Zawsze otwarta na niedzielnym czytaniu. Leżała tam, gdzie Dziadek siedział, pośrodku tego wielkiego stołu. Dookoła – pełno rodziny: Babcia, Rodzice, Ciocia, Wujaszkwie – i ja, jednak, chłonący tę atmosferę, zarazem wyrrywający się duszą i ciałem do kolegów, do swoich rysunków, nad Wilię, na łąki.

Dziadek albo sam czytał Biblię (po fragmencie wyznaczonym przez Kościół odczytywał dodatkowo wyimki wybrane przez siebie), albo wyznaczał czytającego. Słowo

Boże musiało być czytane powoli, z namaszczeniem. Dziadek swoją surowością budził respekt. Nie lubił pomyłek, więc czasami aż wstrzymywałem oddech: żeby czytającemu udało się nie pomylić. Taka to była „dyscyplina biblijna”. Przy stole cisza była absolutna. Rozmawiać można było tylko o Biblii.

Stoi mi w oczach ta moja rodzina jak „Ostatnia Wieczerza”. Taki uroczysty nastrój, dostojność, jakaś świętość w powietrzu. To za sprawą Dziadka i jego Biblii. Księga była duża, w twardych okładkach, i litery były duże.

*

Dziadek był starszy od Babci, myślę, że urodzony w latach Powstania Styczniowego. Straszne czasy prześladowań po 1863 roku znał jeśli nie z wczesnego dzieciństwa, to z rodzinnych opowieści, z rozmów najbliższych. Wiedział, czego się trzymać: trzymał się Biblii. Mama nieraz opowiadała mi o Murawiowie „okrutniku” i o tym, jak jego okrucieństwa wzbudzały w ludziach nienawiść. O „wieszateliu” słyszałem nie w szkole, a w domu.

Piotr, Józef, Jan, Paweł. Czterech braci i dwie siostry: Maria, moja mama, i Rozalia. Wujaszek Piotr zginął w Cudzie nad Wisłą, jako saper. Stryjaszek Józef sadzał mnie sobie na ramieniu i nosząc mówił: „Edziu, rośnij szybciej, pójdziemy bić bolszewików. Jeszcze zdążysz”. Zginął w Sztuthoffie. A dowiedziałem się tego w dość nieoczekiwanych okolicznościach. Malowałem alumnat w Tykocinie, z pięknym odbiciem w wodzie. Po głosie rozpoznał mnie jakiś człowiek, rybak.

– Czy pan nie z rodziny Józefa Stefanowicza? Głos ma pan dokładnie jego.

– To mój wujaszek.

– Panie – powiedział – Józef wywołał w Sztuthoffie powstanie. Rozbili magazyn z bronią, ale nie dali rady się wydostać. Niemcy zamęczyli wszystkich. Trzymali go po szyję

w wodzie, zanim zginął. Niemcy nazywali go „cygański wójt”; ogolili łeb jak wszystkim, ale zostawili mu wąsy. (A Józef, to wiem, nosił potężne wąsy na cześć Piłsudskiego. Każdy wilniuk nosił wąsy na cześć Dziadka.)

– Dlaczego pan nie zginął?

– Niemcy zrobili ze mnie kapo, dlatego przetrwałem.

*

Wszyscy w rodzinie grali i śpiewali: Matka na gitarze, na akordeonie. Józef pięknie śpiewał Godzinki – tak głośno i tak pięknie, że obcy zachodzili do domu. Lubił śpiewać do Maryi. „To Kobieta!” mówił z najwyższym uznaniem. „Żeby mi Bóg dał taką żonę jak Maryja.”

*

We wczesnym dzieciństwie ludzi starych w ogóle nie uważałem. I nagle spostrzegłem starców: pomarszczonych, zgarbionych, krzywych.

– Co to – pytam Mamę. – Kto to jest?

– Ludzie się starzeją.

– I co z nimi później się stanie?

– Muszą umrzeć.

– Dlaczego?! Aha – pomyślałem – pewnie zrobili dużo złych rzeczy. I to za karę.

Mama była zdumiona: – Skąd ty to wiesz?

Wiedziałem „z siebie”. To było we mnie. Jak sumienie.

*

Miałem niecałe 12 lat, tuż przed wrześniem 39 roku nauczycielka Żydówka powiedziała coś na Piłsudskiego i jeszcze „Nu, wasza Polska się skończy wkrótce ...” Zatkaną palcem otwarty kałamarz i cisnąłem nim w tablicę. Dziennik, zeszyty, twarz nauczycielki – zachlapane. Cisza w klasie. Wybiegła po dyrektora Piotrowskiego. Przybiegł, niewiele pytając chwycił mnie za baki – no, i oberwał po ręce. Zabrał

książki, tornister: „Ma przyjść matka”. Tornister wykradłem z kancelarii. Matce powiedział: „Wyrzucimy go ze szkoły, znieważył mnie, chciał mnie bić, to za duże przestępstwo wobec klasy.”

– Dwunastoletni chłopak panu zagrażał? – zapytała matka.

Za dwa miesiące wybuchła wojna.

*

W 39 roku, kiedy nasi żołnierze opuścili koszary przed sowietami, przed bolszewikami, ludzie zabierali stamtąd, co mogło się przydać, za przyzwoleniem polskiego wojska. Ja znalazłem farby olejne w tubkach. Malowałem z tuby, na parkanach, kolegów, głowy, profile. Wtedy, najpewniej z pomieszczeń kapelana wojskowego, zabrałem obraz Jezusa w Ogrójcu, modlitewnik i historię literatury polskiej. Dwunastoletni chłopak – nic więcej mnie nie interesowało. Obraz towarzyszył mi do dziś.

*

[Podczas wizyty u Artysty, o obrazie] „Zabieram. Musi pan zdawać do ASP. Będzie pan mieć miejsce rektorskie”. Wtedy posłałem pejzaże olejne. Był czerwiec. Całą noc jechałem pociągiem do Krakowa. Kilkudniowy (dwa – trzy dni?) egzamin: rysunek – akt, akt węglem, martwa natura temperą, portret starca. Jak Picasso, w jeden dzień zrobiłem wszystko. „Te prace, które pan nadesłał – powiedział prof. Dobrzański – wszystkie są dyplomowe.”

Byłem niemal pewien. Przed ogłoszeniem wyników wywołał mnie rektor z prof. Dobrzańskim: „Dostaliśmy telefon. Miejsce rektorskie zajęte. Niestety, nie możemy pana przyjąć.” Przepraszali obydwaj, jeszcze na schodach do Akademii.

Nie wróciłem po swój plecak z przyborami na strych ASP, gdzie byliśmy zakwaterowani w spartańskich warun-

kach. Od razu na stację, do Warszawy; nocą – do Białegostoku. Wszystkie obrazy po powrocie zdjąłem ze ścian. Chciałem pociąć nożem. To był straszny cios.

Profesor Dobrzański, pamiętam, mówił: „Będziemy razem projektować witraże” (prowadził katedrę grafiki); zapalał się, więc chyba rzeczywiście chciał umożliwić mi studia, a potem nie mógł spełnić swojej obietnicy. Przypuszczam, że białostockie UB to mi „załatwiło”. Wiedzieli o moim zamiarze, więcej: sami proponowali mi studia w Warszawie za cenę współpracy. „Zrobimy pana asystentem, profesorem – tylko będziesz pan dla nas pracował.” Po tym, jak się dowiedzieli, że zamierzam zdawać do Krakowa, cóż, jeden telefon....

Od prof. Dobrzańskiego po paru dniach przyszła pocztówka: „Kochany, kochaj pan kobiety i maluj dalej”. Ale nie napisał tego ręcznie, tylko na maszynie.

*

Miałem „eskę”, bardzo dobry rower. Jeździłem wtedy motorem, rower był do przejażdżek sportowych. Kiedy pewnego wiosennego ranka szedłem do pracy przez Planty, nad oczkiem wodnym, w głębi, za „Praczkami”, zobaczyłem jasną zieleń młodych listków brzoź, listków wierzb – aż jęknąłem. Musiałem je namalować. Widziałem już maźnięcia pędzlem, wiedziałem jak mam namalować te nieustannie drżące, trzepocące się listeczki. Tę miękkość, gładkość, ruch, świeżość. Sprzedałem rower znajomemu. Farby wówczas były niedrogie. Kupiłem ich prawie worek i wystarczyły mi chyba na rok. Później zobaczyłem krzaczek nad jakąś inną wodą – ten sam przymus malowania, to samo zauroczenie. Piękno wymusza. Krzaczki zachwyciły mnie jeszcze długi czas i wiele ich namalowałem. Inżynier Bukowski, z którym współpracowaliśmy w Biurze Projektów, nazwał mnie „mistrzem od krzaczków”.



Il. 1. Edward Jurszewicz, w tle obrazy artysty

*

W tej wodzie, odbijającej w sobie i niebo z chmurami, i gałęzie, i światło – jest coś, co przyciąga, przykuwa. Nie wiadomo co, a jest. I nawet nie warto wiedzieć, co to. Bo ilu jest ludzi, tyle może być odpowiedzi. Każdy znajdzie coś innego, a zawsze to będzie prawda. W tym jest zawarta Boża hojność, obfitość, nadmiar – jak te szyszki na świerku: jest ich takie mnóstwo, o wiele za dużo jak „na potrzeby”. Widzę w tym nadmiarze to, że Bóg jest nieskończenie hojny, że pragnie uszczęśliwiać, nasycać, dawać różnorodność. I że tej różnorodności pragnie, także w mnogości istnień ludzkich.

*

Malarstwo to miłość. Do natury, do farb, do wszystkiego co żyje. I zaczynasz, bracie, nawet Boga lepiej rozumieć. Rzeczywiście, chyba Bóg jest Miłością. Trzeba kochać to, co się

maluje, wtedy dobrze namalujesz. Pierwszy raz zakochałem się w trzcinach; z odległości nabierały cudownych odcieni: niebieskawa, beżowoszarawa zieleń... W 57 roku jak zwykle uciekłem z pochodu pierwszomajowego do Bokin, a tam – kaczeńce! Jakie kaczeńce!...

Gdy się wybierałem w plener, czułem, jakbym dotykał wolności. A gdy kończyłem obraz – wydawało mi się, że jestem prawie bogiem. Coś udało mi się wykraść z tajemnic natury, wyrwać z jej ukrytych zasobów piękna. Natura kryje w sobie skrzętnie własną, wewnętrzną istotę, prawdę, sens. A ileż piękna. I odkryć je, zdobyć, przekazać na płótnie – to nie jest takie proste. Trzeba czuć się fragmentem natury, żeby jakoś nie pozostać „obok” czy „poza”, lecz – być wewnątrz niej, z nią. Zatracić się, zapomnieć o sobie, wtopić, zjednoczyć...

Malarstwo to jest rozbój. Tego typu malarstwo, które ja uprawiam – to jest rozbój. Żaden z tych książkowych, uładzonych malarzyków w ogóle nie czuje tematu. Ja potrafię w śnieżycę malować. Zasłaniałem plecami obraz... [zduszony szloch]. Nikt tak nie malował. Plecami o drzewo się oparłem, żeby człowieka nie przewróciło. Musiałem dokończyć. Jak zaczynałem, nie było śnieżycy. A ja znów – człowiek nieustępliwy. Żeby się wszystko wokół przewróciło do góry nogami – dopnę swego. To nie jest głupi upór. To jest przymus zanotowania tego, co czuję i widzę. Turner, kiedy malował sztorm, przywiązywał się do masztu. To nie jest ckliwy realizm ani jakieś bawienie się z naturą – to jest chęć uchwycenia prawdy natury. A obraz wyszedł bardzo dobrze, mimo śniegu. Tylko od uderzania śniegowych łapci zostały takie nawarstwienia, rozchwiania – ciekawa faktura.

Turner to kolorysta. Wspaniały. Przeczytałem kiedyś o nim artykuł, chyba w „Przekroju”. Natychmiast poszedłem do biblioteki. Kolorysta – czyli kumpel. Wyszperałem o nim książkę. Czytałem na raty, a potem taka miła bi-

biotekarka dawała mi książkę do domu. W portach groziło mu pobicie przez pijanych marynarzy. Nie bał się, malował. I, o dziwo, nigdy go nikt nie pobił.

Kiedyś w deszcz malowałem. Deszczowe krople nie zmyją olejnej farby, a pozostaje bardzo ciekawa faktura – lekko odrealniona.

*

Malowanie: adorowanie Boga farbami, które są w Nim i od Niego.

*

W parku akurat robotnicy cięli topole. Włoska topola ma piękne, białe drewno. Była lekka, bezśnieżna zima; nie mogłem wybrać się na narty. Kupiłem kilka pieńków. Najpierw – główkę Chrystusa w koronie cierniowej, umęczonego. Kolejne – nieco nadnaturalnej wielkości – głowy konającego Jezusa. Potem głowę ujętą jakby w rysunek krzyża, mocno przechyloną. Tę „zabrała” mi historyk sztuki, pani profesor Erdman z Krakowa. Niedużą Madonnę z Chrystusikiem jak tabletką od bólu głowy kupiła inżynier Wiechowska.

Pojawił się pan Edward Popławski – romantyk, zakochany w przeszłości swojej ziemi pogorzelskiej, jej kronikarz i piewca. Zaprosił do Pogorzałek. Ksiądz proboszcz Perkowski zamierzał odrestaurować stary kościółek – zrobiłem projekt malowania. Minęło kilka lat – pan Popławski znów mnie odwiedził. Przysłała go wiejska rada, żebym wyrzeźbił Frasobliwego do zabytkowej kapliczki z czasów Powstania Styczniowego. Zająłem się też „Mopucenami” – figurkami św. Nepomucena, często spotykanymi na ziemi knyszynskiej. Wyrzeźbiłem metrowego Frasobliwego, na zamówienie ks. Hołubowskiego, następcy śp. ks. Perkowskiego. Kolejny proboszcz, ks. Ryszard Kotkowicz, zlecił mi wykonanie nagrobka – kapliczki ks. Perkowskiemu, a potem zaproponował zrobienie pasyjki.

*

Drewno różni się najpierw zapachem. Każde pachnie inaczej. Taka brzoza – tatarakiem, szuwarami. Osika ma w sobie jakiś octowy zapach. A dąb – zapach chleba, bardzo piękny. Lipka jest cudna, nie ma wad. Drewno miękkie, łatwo pozwala się kształtować, potulnie poddaje się obróbce, no, a barwa – kremowobiała. Jak alabaster. Zapach stwarza nastrój, podniecie, jakoś wpływa na wybór tematu i formy.

*

Nie cierpię realizmu, jest strasznie nieciekawym, bo powtarzanie czegośkolwiek nie jest procesem twórczym. Świadomie odrealniam.

*

Jeżeli kontakt ze sztuką nie jest uzdrawiający, to w jakim celu taka sztuka istnieje?

*

Tyłu artystów ma tyle fors, możliwości – a otaczają się murami, budują zamki, chowają się. Ja bym chodził z muzyką. Albo i z dwiema, greckimi, rzecz jasna. Radować się, jak Jezus uczy.

*

Mocno kochać – to jedyne wyjście z życiowej sytuacji!

Kochając kobietę zarazem kocha się Boga.

W kobiecie są okruchy nieba.

Kochać kobietę – to jak dotykać powietrza, takiego w puszczy brazylijskiej; taka jest obecność kobiety.

To kobieta stwarza niebo. W kobiecie jest wszystko. Jest niekończona.

*

Jestem zachwycony Stwórcą!

W tych najmniejszych kwiatkach najwyraźniej widzę wielkość Boga. I delikatność. Jaki Bóg jest delikatny! Bo żeby wymyślić takie cuda, trzeba samemu takim być; w rzeczy stworzonej przejawia się Stwórca. W ludzkiej twórczości jest podobnie: zawierasz siebie w tym co robisz, chcesz czy nie.

*

Ma na mnie wpływ czarodziejski – po prostu oczarował mnie. Gdyby mi ktoś dzisiaj coś nowego o Nim powiedział, to siedziałbym zasłuchany. Ksiądz Zalewski, przy św. Wojciechu, pożyczył mi kiedyś książkę Flawiusza o Jezusie. Każdy szuka swojej drogi. Moją drogą jest Chrystus! I żadnej filozofii nie uznaję. Ja nie wątpię. Dla mnie niewierzący jest groteskowym człowiekiem, nielogicznym.

Miłość nieprzyjaciół – to jest Boskie. To jest najlepszy dowód, że Jezus jest Bogiem. Zachwycają mnie Etiopczycy: dotykają ściany świątyni, w której miał nauczać Jezus – i padają na twarz. Tak trzeba szanować Jezusa, w każdych warunkach. Gdy kiedyś znowu zrobię kopytka z serem – takie palce lizać – to Go znów zaproszę. No, przecież gdyby chciał – mógłby przyjść. Przyszedłby. To też wyznanie wiary w prawdziwe bóstwo i prawdziwe człowieczeństwo – no nie? Po Komunii św. – ludzie – patrzysz – nie ci sami. Boże, jacy dobrzy! Każdego chciałoby się przygarnąć do serca.

Chrystus, ten z „Całunu” – to Nauczyciel. Nie dlatego, że był Nauczycielem, że tak zwracali się do Niego ludzie: „Rabbi” – Nauczycielu. Nie. Ma twarz nauczyciela. Ma coś w twarzy, że do niczego „nie można się przyczepić”. (A ja natychmiast znajduję to coś, jeżeli jest, i „się przyczepiam”.) Nie wygląda na Boga, ale – to prawdziwy Nauczyciel. Samo dobro, sama łagodność, delikatność, sama Miłość – taki powinien być nauczyciel. Piękny, bo uduchowiony.



Il. 2. Kapliczka, olej na płótnie, autorstwa Edwarda Jurszewicza

Cały czas, od młodości, czułem opiekę samego Chrystusa. Czcilem i czczę Go, i to nie ze strachu czy z emocji. Nie. Czczę Go dlatego, że zawsze uważałem Go za wielkiego Mistrza. Powiedziałem kiedyś: „Panie, gdybyś nawet Bogiem nie był, i tak bym Cię kochał. I tak Cię Kocham, i będę kochał, i nie przestanę. Za tę naukę Twoją przepiękną.

Normalny człowiek, zwykły śmiertelnik, nigdy nie powie o miłości wroga, tak jak On to powiedział.

A te kapliczki – gdybym nie kochał nade wszystko Jezusa, to po co bym je rozwieszał? Kocham Go za to, że taka „Bidula”. Wieszam kapliczkę z pragnieniem, że ktoś zobaczy, spojrzy – i serce mu zadrga. Że zatęskni za Bogiem, za dobrocią, innym życiem.

Gdybym był wtedy w Ogrodzie Oliwnym, kiedy Chrystus do nich przyszedł, a oni pospali się jak barany, Chrystus nie zostałby sam. Powiedziałbym: »Co tam. Przejdziemy przez to razem«. I też dałbym się ukrzyżować, głową u Jego stóp. Trzeba mieć wielkie serce. Człowiek to serce. Jezus nie byłby wtedy samotny. Czasem człowiek potrzebuje czyjegoś serca, On wtedy potrzebował.

*

Ludzie dziś nie czują Chrystusa w sobie. Patrzą jedni na drugich i widzą tylko siebie.

*

Bóg jest Żebrakiem Miłości.

*

Zło mnie nigdy nie pociągało.

*

Ksiądz Popiełuszko zginął, zamęczony, w październiku, a oni już w grudniu, na sylwestra, hucznie się bawili! Zabito Pasterza – a owce sobie skaczą, pobekują – tak to można

określić. Mocno to przeżyłem. To niedopuszczalne. Gdyby ludzie więcej uwagi poświęcali ważnym, najważniejszym sprawom, Polska byłaby w zupełnie innym miejscu niż jest.

*

Człowiek naprawdę piękny jest od wnętrza. Taki był dobrotliwy Ksiądz profesor w szkole. Czułem w nim człowieczeństwo i ogromną świętość. On rozgrzeszyłby największego bandziora. Chrystusa też za to lubię. U Niego nie ma złych ludzi. Ani hierarchii. Ksiądz profesor zapytał kiedyś: – Co jest ostatecznym celem człowieka? – Cała klasa nie wiedziała. – No, co tu nam malarz powie. – Ksiądz mówił o tym na poprzedniej lekcji. Jestem wzrokowcem. Pamiętam, „widziałem” całą odpowiedź zapisaną w zeszycie. – Celem ostatecznym człowieka jest chwała Boża – powiedziałem powoli i dobitnie. – Pięć. Siadaj, pięć. Słyszeliście?

Ale najbardziej lubię matrosów z Października. Ludzie nie do pokonania, z Kłajpedy przyjeżdżali do Wilna. Niektórzy mieli kolczyk w uchu, jak korsarze. Jeszcze wstążeczka, niesiona wiatrem na plecach – mocno podejrzane typy. Bardzo takich lubiłem.

*

Na starość wracają wileńskie nawyki – przed Ostrą Bramą nawet Żyd klękał, przez szacunek dla modlących się. (Jan Paweł II nazwał przecież Wilno „polską Jerozolimą”.) Niedawno, w autobusie, kierowca słuchał radiowej Mszy św. Przyjechaliśmy akurat na końcowy przystanek. Ukląknęłam i klęczałam przez całe Podniesienie. Nikt poza mną... Ludzie wysiedli, poszli. Zagubił się gdzieś w ludziach kult dla Boga, jest duże zobojętnienie – a podobno naród katolicki.

*

Mieszkamy – istniejemy – we wnętrzu Boga.

*

Wśród wszystkich stworzeń tylko ptaki wyglądają na szczęśliwe.

*

Świat jest cudem Boga. A Bóg jest Artystą. Bóg musi być malarzem. Narysował świat!

Kolekcjonerzy i przyjaciele o Jurszewiczu

Michał Bałasz, mgr inż. arch.

Nazywaliśmy go „białostocki van Gogh”. Twórczość ognista, nerwowa. Wprawdzie sobie ucha nie odciął, ale bywał tego bliski (śmiech). Ogień nie człowiek. Bogate wnętrze, żywiołowy, dużo ma z południowca: w temperamencie, nagłym zapaleniu się, gwałtowności reagowania, nawet w sylwetce.

Najwcześniejsze rzeczy były najbardziej żywiołowe, i pod względem kolorystycznym, i techniki tworzenia, z pełnym rozmachem ręki i pędzla. Z latami przychodziło pewne uspokojenie, autokorekty. Przecież w drodze rozwoju mógł liczyć tylko na siebie. To, co w akademii studentom podaje się „na talerzu”, w jego pracach było wynikiem instynktownych poszukiwań. Więc co osiągnął, to wyłącznie własne, niezmanierowane.

Pierwszym, który go zauważył i próbował wspierać w twórczości, był inż. Bukowski i jego żona malarka, Placyda. Potem Wiesiek Bujnowski – był zachwycony i osobą, i malarstwem. Bardzo wysoko z zawodowców cenił go Szymaniuk, że ma polot, iskrę Bożą. Jako projektant budowli sakralnych stykałem się z Nowosielskim, Łabanowskim, innymi, więc pewną skalę porównawczą mam. Malarstwo pana Jurszewicza cenię wysoko. A takiego jak on człowieka trudno nie lubić. Kiedy jeździł w plener, gdzieś do Bokin



Il. 3. Kapliczka autorstwa Edwarda Jurszewicza w Puszczy Knyszyńskiej

czy Dzikich, podobno motocykl rzucał w pędzie i już gnał do upatrzonego motywu, z rozwichrzoną potężną czupryną – sam żywioł. A płótno na sztaludze mogło być najdłużej dwie godziny. Inaczej mogła być połamana (śmiej).

Prawdziwa miłość do natury, malowania, życia. Otwarty na całe bogactwo rzeczywistości: dla niego pieczone w ognisku ziemniaki to były nie tylko one; dym, zapach ogniska, smak powietrza, nastrój – „łapał” wszystkie wymiary.

Kiedyś zrobiono eksperyment: malowali zawodowcy i on. Na czas. Jurszewicz już dawno skończył, oni ciągle malowali... W efekcie jego praca była świeża w wyrazie, prawdziwa, tamte – jakieś „wymęczone”.

Jego obrazy rozplynęły się po całym świecie. No, ale są i w Białymstoku. Spora grupa kolekcjonerów gromadziła, jak się wyraził nieżyjący już inż. Sitko, dyrektor Wodociągów, „edwardy”. Wymyślili to od imienia, którym sygnował niektóre prace.

Kiedyś (lata 60.) pan Edward wykonał obraz do ołtarza dla kościoła, którego byłem projektantem, w Mężeninie. Ogromne „Wniebowstąpienie”, chyba 3,5 x 2 m. Proboszcz popatrzył, zafrasował się nieco, jakby nie całkiem przekonany:

– Wie pan, ludzie lubią takie realistyczne. Chrystus jak Chrystus, ale te gęby w dole, jak jakichś bandziorów...

– A co – zaperzył się Artysta – myślicie, że wokół Jezusa w Jerozolimie byli wtedy aniołowie?! To były mroczne typy, rybacy, brodacze, nie mdła Europa!

Czesław Dawdo, dr inż. arch.

Oboje z żoną jesteśmy zafascynowani tą twórczością. Ulubione tematy pana Edwarda – podlaskie, białostockie, wileńskie – są bliskie i nam. Dorożki, zimowe pejzaże zdobyły nas świeżością spojrzenia, odważnymi kolorami, pięknem żywym, żywiołem. Obrazy są świetne technicznie, chro-

powate, malowane także szpachlą, pewnymi pociągnięciami pędzla.

I to wspaniały człowiek. Znam go od pięćdziesięciu lat. Ma talent również pedagogiczny. Wiem, bo wnuczce udzielał cennych wskazówek, a doświadczeniem dzielił się szczerze, z wielkim sercem.

**Anna Mazanek, dr nauk humanistycznych,
Uniwersytet Warszawski, Warszawa**

Obrazy – to prawda uczuć i brawura działania. Twórczość nie ostentacyjna, lecz afirmująca. Nie ma w tym nic z chaosu ani egotyzmu. To nie komentarz do świata, nie zwątpienie ani szyderstwo, ani obsesja, ani pustka. To malarstwo konsekwencji uczuć i celu. Kryształiczny indywidualizm. Jest w malarstwie pana Jurszewicza wyraźny przekaz: „Kochajcie świat. Zobaczcie, jaki jest piękny. Radujcie się nim. Zachwyćcie się jego pięknem. Dziękujcie za nie”.

A rzeźby? Są wyciszające. Im bardziej się w nie wpastrywać, zwłaszcza kiedy ma się je blisko siebie, każde zatrzymanie wzroku daje jakiś rodzaj wytchnienia. O autorze wiem, że jest człowiekiem emocjonalnie reagującym, więc pewnie proces jego tworzenia jest dynamiczny. Tymczasem efekt tej pracy jest zadziwiający: niesie spokój. Tworzywo jest potraktowane ostrymi cięciami, całość jest więc kancista. Te elementy winny prowadzić do surowości przekazu. A przekaz na etapie odbioru jest łagodny. W tym upatruję wielkość tworzącego.

**Jan Leończuk, poeta, pisarz, tłumacz, wydawca,
dyrektor Książnicy Podlaskiej w Białymstoku**

(...) Panie Edwardzie – tam, na Niebieskich Plenerach – proszę czasem westchnąć za artystów, jeszcze wędrujących ku pełni; niech uda im się ominąć ślepe zaułki zagubień.

Dziękuję za uzdrawiający kontakt z Pańską sztuką.

Ewelina Szumska

Duchowość w poezji Adama Ziemianina – tomik *Modlitwy mojego wieku*

Modlitwy mojego wieku – tomik Adama Ziemianina wydany w 2004 r. przez Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej *Gaudium*. Zawiera kilkadziesiąt wierszy modlitw. Poeta poprzez swoją lirykę wielbi Boga, „śpiewa hymn” na Jego chwałę, wznosi prośby, dziękuje za piękno stworzonego świata, talent poetycki. Niekiedy, jak to czyniło już wielu twórców, sprzecza się z Bogiem.

Zbiór wierszy wpisuje się w koncepcję francuskiego teologa, pedagoga i krytyka literackiego Henri’ego Bremonda, który twierdził, że poezja jest formą modlitwy, a natchnienie łaską i darem Bożym. Twórcze przeżycie poety jest bliskie doświadczeniu mistycznemu¹. Koncepcja Bremonda, zwana poezją czystą, ukształtowała się na początku ubiegłego stulecia, miała wielu zwolenników i propagatorów. Należy jednak pamiętać, że sztuka i religia, w tym poezja i modlitwa, zawsze pozostawały ze sobą w ścisłym związku. Zwrócił na to uwagę m.in. Zenon Ożóg, który pisząc o źródłach modlitwy poetyckiej stwierdził:

¹ Szerzej o poglądach H. Bremonda: A. Hutnikiewicz, *Od czystej formy do literatury faktu*, Toruń 1965, s. 155–165.

Modlitwa poetycka jako typ liryki religijnej jest zjawiskiem odnotowywanym w różnych kulturach i czasach. Obecna jest już w opisywanej przez historyków kultury i religii jako najstarszej – kulturze sumeryjskiej. (...) Geneza modlitwy związana była bardzo mocno z sakralną funkcją poezji. (...) Tak było w starożytnej Grecji, gdzie jednakowo w kulcie jak i w poezji uzewnętrzniała się naturalna tendencja do improwizowanego, swobodnego formułowania modlitw. (...) Później (także w starożytnym Rzymie, którego modlitwy i inne formy życia religijnego odznaczały się daleko posuniętym formalizmem) poezja sama oddziaływała na kult i modlitwę, dostarczając jej nowych tekstów, ujęć i symboli, podpowiadała nowe warianty zbudowane na indywidualnym przeżyciu. Podobne zjawiska pojawiały się we wczesnym chrześcijaństwie, rozwijającym się głównie w dwu środowiskach: żydowskim, które miało już wypracowany i gruntownie utrwalony typ pobożności, a jednocześnie dysponowało gotowym zbiorem modlitw starotestamentowych, oraz środowisku grecko-rzymskim, posiadającym również (...) wypracowane z pokolenia na pokolenie formy pobożności i ustalone struktury modlitewne².

Człowiek tworząc swe dzieła (muzyczne, poetyckie, malarskie, architektoniczne) obcuje z tajemnicą piękna. Mówiąc językiem współczesnego teologa, filozofa i poety, Jana Pawła II, poszukuje „epifanii” piękna.

Nikt nie potrafi lepiej zrozumieć niż wy, artyści, genialni twórcy piękna, czym był ów *pathos*, z jakim Bóg u świtu stworzenia przyglądał się dziełu swoich rąk. Nieskończenie wiele razy odbłask tamtego doznania pojawiał się w waszych oczach, artyści wszystkich czasów, gdy zdumieni tajemną mocą dźwięków i słów, kolorów i form, podziwialiście dzieła swojego talentu, dostrzegając w nich jakby cień owego misterium stworzenia, w którym Bóg, jedyny Stwórca wszystkich rzeczy, zechciał niejako dać wam swój udział. (...) Pierwsza

² Z. Ożóg, *Modlitwa w poezji współczesnej*, Rzeszów 2007, s. 44–45.

stronica Biblii ukazuje nam Boga jako poniekąd pierwowzór kaźdej osoby, która tworzy jakieś dzieło: w człowieku twórcy znajduje odzwierciedlenie jego wizerunek Stwórcy. Tę więź ukazuje szczególnie wyraźnie język polski dzięki pokrewieństwu między słowami stwórca i twórca³.

Modlitwy mojego wieku umiejscowić trzeba w nurcie poezji religijnej, która – jak uważa wielu badaczy – nie znalazła jeszcze należytego miejsca w literaturze⁴. Poezja religijna nie jest zjawiskiem nowym. Jak wcześniej wspomniano, pojawiała się ona już w kulturze sumeryjskiej, którą badacze umiejscawiają w IV w. p.n.e. Człowiek od zawsze wyczuwał wokół siebie tajemniczą sferę *sacrum*. Poprzez swoją twórczość obcował z tą przestrzenią jako *homo religiosus*. W kaźdej epoce literackiej można doszukać się poezji religijnej, która ze względu na różne prądy literackie zaznaczała swą obecność w niejednolitym natężeniu. Mimo tego do tej pory w badaniach literackich poezja religijna nie uzyskała statusu terminu naukowego, pojęcia o określonym znaczeniu. Taka sytuacja powoduje, że kaźdy z krytyków i badaczy tego rodzaju poezji musi niejednokrotnie sam podejmować próbę zdefiniowania tego, czym jest liryka religijna i modlitwa poetycka⁵. Według Michała Głowińskiego i Janusza

³ Jan Paweł II, *List do artystów*.

⁴ Jacek Trznadel analizując poezję Jana Twardowskiego stwierdził: „W naszej literaturze – poza pewnymi wahaniemi wobec kilku wielkich klasyków – traktuje się twórczość religijną jako coś zamkniętego... Proces wyłączania zamiast włączania” (J. Trznadel *Dźwigasz Mię! – Ktoś Ty? O poezji Jana Twardowskiego*, [w:] *Polska liryka religijna*, pod red. S. Sawickiego i P. Nowaczyńskiego, Lublin 1983, s. 523).

⁵ Ten problem dokładniej nakreślił Zenon Ożóg: „Modlitwa poetycka jako zjawisko jednocześnie literackie i religijne nie doczekała się zadowalającej definicji. Próżno by szukać hasła »modlitwa poetycka« w indeksach rzeczowych syntez historycznoliterackich, nie ma ich w spisach treści monografii poszczególnych prądów literackich ani też w omówieniach twórczości poszczególnych poetów. Modlitwa poetycka tak rzadko (statystycz-

Sławińskiego poezja religijna jest zjawiskiem na tyle się wyróżniającym, że wartym zastanowienia.

Tomik *Ziemiańska Modlitwy* *mojego wieku* stanowi wybór wierszy, które poeta publikował we wcześniejszych zbiorach. Jest świadectwem duchowości autora, który jako wrażliwy i wnikliwy obserwator rzeczywistości wyczuwa w niej tajemnicę.

Wiersze Adama Ziemiańska przedstawiają obraz Stwórcy, który jest daleki od starotestamentalnej wizji srogięgo, liczącego ludzkie przewinienia i karzącego starca. Bóg znajduje się blisko człowieczych spraw. Wrażliwe serce wszędzie dostrzeże ślady Jego obecności.

Czuję Cię nawet w jabłku robaczywym
W skrzypcach w wielkim poście
Na wakacjach i w liściach pokrzywy
Pod mostem, ale także na moście⁶.
Ty mieszkasz w sercu lipca
W windzie w kawiarni we śnie
Na korze listy do nas piszesz
Na skale na wodzie we mgle
Na wyciągnięcie ręki jesteś
Czy chcemy tego czy nie⁷.

nie) staje się problemem refleksji literaturoznawczej, że w rozprawach historycznoliterackich jest prawie niezauważalna. A przecież modlitwa jest najczęściej wskazywaną wartością w próbach prezentacji takich gatunków, jak choćby psalm, litania, suplikacja, kolęda, pieśń itp.; wskazuje się na nią w opracowaniach dorobku poetów, którzy często posługiwali się w swojej twórczości lirycznej strukturą modlitwy: Jana Kochanowskiego, Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, Konstancji Bienisławskiej, Franciszka Karpińskiego, Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Cypriana Kamila Norwida, Kornela Ujejskiego, Jerzego Lieberta, Beaty Obertyńskiej, Wojciecha Bąka, Romana Brandstaettera, Jana Twardowskiego i wielu innych" (Z. Ożóg, *Modlitwa w poezji współczesnej*, s. 21–22).

⁶ A. Ziemiański, *Nie miej nam za złe*, [w:] *Modlitwy* *mojego wieku*, Lublin 2004, s. 43. Pozostałe tu cytowane wiersze również pochodzą z tego wydania.

⁷ *Modlitwa rozwieszona między gwiazdami*, s. 22.

Bóg jako Stwórca czuwa nad porządkiem we wszechświecie. Niekiedy jednak wydaje się bardzo zmęczony swą pracą i doglądaniem ludzkich spraw, dlatego chowa się przed człowiekiem. Wydaje się, że Go nie ma.

Czasem zamykasz się przed nami
W małym pokoiku na poddaszu
(...) I długo wpatrujesz się
W mroczny pasjans świata

Taki obraz Boga kreują deści, którzy traktują Stwórcę jako wielkiego zegarmistrza, który nakręciwszy wielki zegar nie interesuje się swoim dziełem. Stworzywszy świat i nadawszy mu naturalne prawa nie ingeruje w jego działanie. Jest nieobecny, poza ludzkim zasięgiem. Postawa deistów jest w opozycji do nauk głoszonych przez chrześcijańskich mistyków. Według nich chwile nieobecności Boga są czymś naturalnym w życiu każdego człowieka. Mistycy określają to mianem „nocy ciemnej”. Człowiek w życiu niejednokrotnie musi doświadczać samotności, bezradności, słabości, duchowych rozterek i wątpliwości. Bo to paradoksalnie przybliża go do Boga, uczy zaufania wobec planów Bożej Opatrzności. W liryku *Samotni jak gwiazdy* poeta wypowiada się w imieniu wszystkich ludzi, wyraża ufność oraz przekonanie, że wszystko jest nam potrzebne – nawet życiowe burze, podczas których człowiek niejednokrotnie traci wiarę, czuje się samotny. Podobny jest do kruchej gałązki, której „wiatr skradł siłę”. Bóg nigdy nie traci cierpliwości, a widząc człowiecze zmagania czuje się bezradny. bo ludzie obdarzeni przez niego darem wolności nie potrafią go dobrze wykorzystać.

Czasem tak po ludzku
Współczujesz nam – Boże
Bo nawet Ty nie zawsze
Pomóc nam już możesz

Nie żebyś boskość swą
Czy moc Bożą tracił
Lecz zbyt jasno widzisz
Że my mali tacy
(...) Choć Ty najlepiej wiesz
Po co zsyłasz burzę
Wiesz też kto cierpliwy
A kto nie zdierży dłużej
Tyle jest cierpliwości
W twej boskiej postawie
Ale czasem nam tak trudno
Ty najlepiej wiesz – Panie⁸

W tomiku *Modlitwy mojego wieku* poeta zawarł kilka refleksji na temat współczesnego świata, który nie sprzyja duchowemu rozwojowi człowieka. Mówiąc słowami Ziemia-nina: „Świat się kręci coraz bardziej szalony” (*Samotni jak gwiazdy*), „tyle wszędzie/ Pleni się szerszeni” (*Modlitwa w kącie pokoju*). Ludzie nie mają czasu na refleksję, wykonują wszystko w zawrotnym tempie Czują się samotni, opuszczeni i zagubieni. W *Kolędzie Kacpra – jednego z trzech mędrców* wybrzmiewają trudne, egzystencjalne pytania, na które nawet król prowadzony przez gwiazdę nie zna odpowiedzi.

Jak szukać dziś drogi
Gdy wkoło zamiecie
(...) Gdy świat na zakręcie
Czy iść w stronę miasta
Czy raczej pod prąd
Jak pytać o drogę
Gdy umyka łąd
Z kim szukać nadziei
Gdy wszyscy samotni
(...) W kim szukać dziś brata
A kogo warto unikać
Tak mało dziś śladów

⁸ *Modlitwa rozwieszona pomiędzy gwiazdami*, s. 8–9.

Myśli zawarte w poezji Ziemiańnika wyrażają przekonanie, że jedynie w Bogu można znaleźć potrzebny spokój i siłę, by przeciwstawić się zagrożeniom współczesnego świata. Jednak człowiek jest grzeszny, słaby, dlatego musi nieustannie prosić o wiarę i modlić się. Szczera modlitwa płynąca z serca oświecla ludzką drogę. W jednym z wierszy poeta prosi:

Daj wiarę – Panie
Która czasem słabnie
(...) Niech się nie boję
Że grzechy znowu
W sobie odnajdę
I nich me życie
Na lepsze się zmieni⁹

Dzięki modlitwie można doświadczyć iluminacji, o której pisał wielki teolog, filozof i Ojciec Kościoła – św. Augustyn. Zbliżając się do Boga człowiek otrzymuje od Niego światło, spogląda na swe życie z innej perspektywy. Nie boi się własnej grzeszności oraz słabości. Ma nadzieję na lepsze jutro. Potrafi we wszystkim dostrzec niewidzialną rękę Boga.

I zęba ból
I pszczeli ul
I w rzece muł
To pomysł Twój
I każdy rok
I kulą w płot
I żabi skok
To też Twój krok¹⁰

W liryku *Modlitewnie* poeta analizuje swą relację z Bogiem i zauważa zmiany. Modlitwa zmienia swoją formę.

⁹ *Modlitwa w kącie pokoju*, s. 5.

¹⁰ *Modlitwa na jedno kolano*, s. 23.

Z upływem lat staje się prostą rozmową z Bogiem – Przyjacielem, bez wyszukanych i patetycznych słów. Poeta analizując młodzieńcze modlitwy stwierdza:

Kiedyś mówiłem z Tobą
Językiem zbyt wydumanym
Młodość biła do głowy
Odzywał się Ziemianin
Dziś zwracam się do Ciebie
Językiem polnych bratków

Poeta, mimo że ma większą niż inni wrażliwość na słowo i zdolność nazywania otaczającej rzeczywistości w umiejętny sposób, ma świadomość, że nie wszystko da się opisać i zamknąć w formułę wiersza. Niekiedy brakuje słów, aby zwerbalizować religijne doświadczenia, bo relacja z Bogiem i bytowanie w przestrzeni *sacrum* jest tajemnicą serca. Ziemianin wie, jaką ma rolę do spełnienia. Został obdarzony przez Boga wrażliwością poetycką i „ma po sobie zostawić ślad”. Nie jest to zadanie łatwe. W jednym z wierszy poeta prosi Boga o odpoczynek, wyznaje, że czasem „wszystko się miesza”, nie jest w stanie udźwignąć wszystkich słabości i wątpliwości.

Daleś mi Panie łaskę abym ślad zostawił
(...) Daleś mi Panie tyle wątpliwości
Na te wątpliwe i trudne czasy
Jak to udźwignąć gdy słabości tyle
Że do piwa mnie ciągnie zamiast do wiersza
I smutno mówić za smutnych braci
Gdy sucho w głowie i wszystko się miesza
Więc pozwól Panie czasem mi odpocząć
Naprawdę dziś nie trzeba mi nic więcej
I chciałbym jeszcze tak bez pośpiechu
Na skraju łąki policzyć kaczeńce¹¹

¹¹ Daleś mi łaskę II – czyli miedziaki, s. 43.

Ziemiańnik spełniając powołanie bycia poetą przyjmuje postawę ucznia. Ma świadomość, że człowiek jest słaby, grzeszny, że musi uczyć się na swoich błędach i wyciągać z nich wnioski na przyszłość. W wierszu *Niebieski cyrkiel* poeta rozmawia z Bogiem, jest wobec Niego szczery, otwarcie mówi o swoich uczuciach.

I wodzisz mnie wciąż
Po ścieżkach krętych
Gdzie nawet trawy
Szepczą Twoje imię
Czasem hymn śpiewam
Na Twoją chwałę
Czasem coś w złości
Syczę przez zęby
(...) Wciąż uczę się żyć
Na własnej skórze¹²

Według poety człowiek – niezależnie od tego, ile ma lat – wciąż się uczy w szkole życia, a najlepszą nauczycielką jest miłość. Trzeba, jak pisze Ziemiańnik, „zmawiać się z miłością na złe i dobre”, „zmawiać się z miłością przeciw śmierci”. Miłość jest ogromną mocą, która wszystko zwycięży. Ale nauka w jej szkole nie jest łatwa ani prosta. Ucząc się jej człowiek przypomina małe dziecko, które nieporadnie stawia pierwsze kroki. W lirykach *Z miłością* oraz *Modlitwa mojego wieku* poeta nawiązuje do *Hymnu o miłości* św. Pawła. Ziemiańnik powtarza myśli apostoła, że miłość cierpliwa jest, nigdy nie ustaje i zawsze zwycięża.

Miłości się uczę
Jak pierwszych kroków
Bo ona jest wieczna
I niesie nam spokój

¹² *Niebieski cyrkiel*, s. 6.

Z miłością się budzę
Zawsze w stronę światła
A ona wciąż cierpliwa
Choć nigdy nie jest łatwa
Z miłością się zmawiam
Nie ja pierwszy
Bo miłość choć krucha
Jednak zwycięży

„Zmawianie” z miłością poeta porównuje do wytrwałej pracy pszczoły. Czas życia jest „czasem kalekim”, aby go przetrwać, trzeba mieć w sercu wiele spokoju, łagodności, a przede wszystkim miłości. W liryku *Modlitwa mojego wieku* Ziemianin uświadamia czytelnikom, że miłość jest Bożym darem, który trzeba sobie wyprosić na modlitwie. Człowiek, który często rozmawia z Bogiem, potrafi dostrzec ślady Jego obecności w zwykłych rzeczach: promieniach słońca napełniających mieszkanie, latających kawkach, kaczeńcach, gałązce jaśminu, nocnym kumkaniu żab, a nawet i w śmierci. Poeta prosi Boga, aby uchronił go od nienawiści.

Ty który śmieszne kawki
Nauczyłeś lata
Ty który jesteś z tego
I nie z tego świata
Uchowaj dzisiaj od nienawiści
Moje serce moje oczy moje myśli¹³

Liryki wchodzące w skład *Modlitw mojego wieku* są poetyckimi modlitwami, w których Ziemianin rozmawia z Bogiem. Poeta pisze szczerze o swoich odczuciach, wnioskach płynących z obserwacji rzeczywistości. Chwali i wielbi

¹³ *Modlitwa mojego wieku*, s. 55.

Stwórcę za piękno stworzonego świata. Ale nie boi się kłócić z Bogiem, otwarcie mówi, co mu się nie podoba w boskich planach. Poezja Ziemiańnika porusza wiele tematów, wśród których znajdują się refleksje natury duchowej. Od tych zagadnień nie można uciec, sfera profanum ociera się o *sacrum*. Literatura nieustannie prowadzi dialog z religią. Co więcej, literatura – jak uważa Jan Błoński – „nie może istnieć bez hierarchii wartości, nie może istnieć bez jakiegoś oparcia o coś, co jest absolutne. To jest przyczyna, dla której sztuka rozwijała się na ogół w cieniu religii”¹⁴.

Zenon Ożóg pisząc o modlitwie w poezji współczesnej zdefiniował, czym jest owa modlitwa poetycka. Mieści się ona w obrębie poezji religijnej, „gdyż jest poezją odnoszącą się bezpośrednio do *sanctum* utożsamianego w naszym kręgu kulturowym z Bogiem chrześcijańskim, zakorzenioną w wierze. Za wyróżnik tej poezji trzeba przyjąć przede wszystkim postawę podmiotu mówiącego, identyfikowanego jako *homo religiosus*. Akt modlitewny zostaje tu wyrażony jako dążenie człowieka ku Bogu i zażyłe z nim obcowanie, a osobiste przeżycia i emocje są bezpośrednią konsekwencją świadomej wiary”¹⁵.

* * *

Ziemiańnik modli się, a owocem jego modlitwy są wiersze. Jego modlitwa jest wznoszona w różnych sytuacjach i stanach emocjonalnych, zawsze jednak jest przepiękna wiarą. Poeta sam umieszcza swe liryki w gatunku modlitwy poetyckiej m.in. poprzez ich jasne zdefiniowanie. W omawianym tomiku pojawiają się tytuły: *Modlitwa przyziemna*, *Modlitwa na jaskółczym ziele*, *Modlitwa wigilijna*, *Modlitwa*

¹⁴ J. Błoński w rozmowie z G. Musiałem i K. Myszkowskim, „Kwartalnik Artystyczny” 1995, nr 4.

¹⁵ Z. Ożóg, *Modlitwa w poezji współczesnej*, s. 54–55.

na jedno kolano, Modlitwa krzyżowa, Modlitwa stanu wojennego, Modlitwa o śmiech, Modlitwa listem poleconym, Modlitwa u bram raju.

Niekiedy poeta używa liczby mnogiej, co sugeruje, że wypowiada się w imieniu wszystkich, czasem tak mocno zagubionych w rzeczywistości. Tomik *Modlitwy mojego wieku* jest wyrazem duchowości nie tylko autora, ale każdego człowieka, który w codziennym życiu zauważa nie tylko sferę widzialną i materialną, ale także tę duchową.

Jerzy Binkowski

Czy duchowość jest niewidzialna?

Oczywiście, duchowość jest niewidzialna. Czy ktoś widział duchowość? Czy ktoś widział gorączkę? Też jest niewidzialna. Natomiast wszyscy, jak żyjemy, znamy objawy gorączki. Mimo tej samej temperatury wskazywanej przez termometr, objawy przy tej samej wysokości wskaźnika bywają różne u różnych osób. Objawy, nawet u tej samej osoby, a przy wskaźniku np. 38,9°C, bywają różne w odmiennych okolicznościach.

Żeby zaprezentować objawy swej duchowości, osoba musi mieć podwyższoną temperaturę serca. Wskaźnikiem temperatury serca jest dynamiczne życie wewnętrzne. Wśród tłumu ludzi, wśród sąsiadów z dzielnicy, bloku, klatki schodowej albo wśród mieszkańców powiatu, miasteczka, okolicznych wsi (lub w konkretnej wsi) wyodrębni się ta osoba, która zaznaczy swoje indywidualne cechy, konkretne sprawności, decyzje, talenty, wartości, którym podporządkowuje styl i jakość swego życia.

To jednak nie wszystko. Więc co musi się wydarzyć, aby duchowość zobaczyć? Chcę Państwa przeprowadzić przez 45 lat zmagania własnych o satysfakcjonujące odnalezienie samego siebie w społeczności małych miejscowości.

Po raz pierwszy zobaczyłem okolice Janowa, gdy przyjechałem z Gdyni, aby złożyć u Księdza Proboszcza „na za-

powiedzi”. Kościół, owszem, piękny. Pierwszymi osobami, z którymi rozmawiałem, byli moi przyszli teściowie, mieszkający w Trofimówce, kolonia nr 54. Dom z dala od wsi – kolonia Trofimówka. Około 5 km od kościoła. Obejście czyste. Słysząc odgłosy zwierząt. W domu czyściutko. Okap pieca osłonięty białym a haftowanym „bieżniczką”. Przy piecu Pani domu w białym fartuszką przysłaniającym codzienne odzienie. Jeszcze przed ucałowaniem i przed oświadczeniem, że przyjechałem prosić o rękę jej córki, zauważyłem, że stół w kuchni okryty jest jasnym obrusem. Powitanie było życzliwe i ośmieliło mnie, abym udał się do stajni, gdzie przebywał pan gospodarstwa. Przyszła żona zadbała o jeden szczegół. Podała mi dyskretnie butelkę wódki, bym ją wręczył tacie. Uścisnąłem jego wielką twardą dłoń. I tak się zaczęła ballada, która trwa już prawie 50 lat.

Okazało się, że nie słowa stanowią istotę kontaktu między teściami a zięciem. Szybko zorientowano się, że jestem człowiekiem, którego trzeba wszystkiego uczyć. Nie dawano mi kosi do ręki, nie zakładałem uprząży na kark koniom, nie powoziłem ukochanymi przez teścia końmi, nie orałem o wczesnym poranku, ale ładowanie albo układanie siana czy zboża na wozie drabiniastym szło mi przyzwyczajenie. Wrzucanie siana na piętro w stajni również opanowałem. Nauczono mnie robić tzw. przewiąsła przy zbiorze żyta lub pszenicy, idąc za kosą lub żniwiarką. Chciałem również polubić zbieranie truskawek, rwanie czarnej porzeczki, zbieranie i zwożenie ziemniaków, ale nie udało mi się poczuć w tej robocie jakiegokolwiek przyjemności. Dominowało poczucie powinności. Powinienem pomagać rodzicom żony! Wieczory i noce przy młockarni wspominam jako swój największy koszmar: pot zalewał mi oczy i twarz brudną od kurzu. Ramiona omdlewały, a w głowie świat wirował jak oszalały. Wytrzymałem do nocy jedynie dlatego, że wkoło młockarni („damfy”) oprócz mężczyzn pracowały także kobiety.

Dość szybko zorientowałem się, że dla teścia jestem jednym wielkim rozczarowaniem, tym bardziej że nie dołączałem do okolicznościowych popijawek. Wódka na stole była naturalną formą podziękowania za pracę sąsiadów przy sianokosach, żniwach, przy młóceniu zboża do późnych godzin nocnych. Teściowie w innym czasie pomagali tym sąsiadom z kolonii, którzy im pomagali. Wyraźnie czułem, że nie jestem jednym spośród nich. Byli wspólnotą zamkniętą. Nie byli otwarci względem mnie. Nie byli gościnni.

Dopiero po latach zrozumiałem, dlaczego we mnie zrodził się sprzeciw wobec powszechnego twierdzenia, że ludzie Białostoczczyzny charakteryzują się szczególną gościnnością. Nie stwierdzałem żadnej nadzwyczajnej gościnności mieszkańców domostw rozsianych co kilkaset metrów na kolonii. Jednak z pewnością istniał pewien bilans współpracy. Ja nie chodziłem do sąsiadów, aby im pomagać w pracy. Na dodatek nie miałem zwyczaju picia alkoholu. Spotykając ich, nie zatrzymywałem się na zwyczajowo długie pogaduchy, wymianę informacji, doradztwo dobrosąsiedzkie na temat psujących się maszyn czy ciągników. Uprawianie ziemi, sianie, sadzenie – to nie był mój świat. Hodowla świń, krów, owiec, ptactwa domowego – wszystko to było obce moim zainteresowaniom. I o czym mogłem z sąsiadami zwyczajnie plotkować? Jednocześnie oni rozmawiali ze sobą językiem tutejszym. Nie znałem historii rodzin, ich dramatów i sukcesów. Przez wszystkie kolejne lata czułem się obco i byłem obcym dla sąsiadów „kolonijnych”. Pewnie także dla mieszkańców odległej wsi – Trofimówki – byłem jedynie mężem Kolosówny, którego widziano przy niej na niedzielnych Mszach świętych i innych uroczystościach religijnych. Także na pogrzebach.

Teraz już wiem, że wiele straciłem. Nie żyłem z poczuciem przynależności do społeczności lokalnej. Przez całe lata przyczyny poczucia izolacji przypisywałem „tutejszym” – ludziom zakompleksionym, nieufającym, ostrożnym i kalkulu-

jącym. Teraz wiem, że to były moje cechy. Żałuję, że długo nie rozumiałem, iż gościnność sąsiadów na kolonii wzrasta proporcjonalnie do mojej aktywności na rzecz sąsiadów! Szkoda, że szybciej nie odkryłem mechanizmu wzrostu sympatii wobec drugiego człowieka.

Najbardziej kocha się tę osobę, której podarowało się z siebie najwięcej – swój czas, uważność, troskę, czułość, odwagę, wytrwałość, mądrość. Teraźniejszość jest poligonem walki o najpełniejszą, najpiękniejszą wersję siebie samego.

Rzeczywistość społeczną naszej ojczyzny prawdziwie pokochamy, jeżeli wydzierać z siebie będziemy pracę na najwyższych obrotach zawsze indywidualnych możliwości. Wskaźniki naszego oddania ojczyźnie możemy kształtować jedynie przez ofiarną pracę na rzecz najbliższych, tych na wyciągnięcie ręki.

Duchowość katolika jest niewidoczna, nierozpoznawalna dopóty, dopóki czynami nie oznajmi „światu”, że wie, do czego nas zobowiązuje Bóg. Powołani zostajemy do służby Bogu, a nie można tej służby uformować inaczej, jak jedynie przez służbę najbliższym. Czasami są to słowa, począwszy od najprostszych: proszę – przepraszam – dziękuję – ufam – wierzę – wybaczam – żałuję.

Niekiedy stajemy przed zadaniami i czynami, które przekraczają wyobrażenie o naszych zdolnościach. Wtedy staje się cud poczucia radosnej godności, że swoje schematyczne granice przekroczyliśmy. Dopiero wtedy rodzi się głęboka więź, którą po upływie czasu rozpoznajemy jako prawdziwą miłość. Dałem się rozpoznać rodzinie, ale nie znajdowałem wtedy klucza do otworzenia siebie na wspólnotę lokalną.

Faktem jednak jest szokujące mnie pogłębienie więzi duchowych z rodzicami mojej żony. Zostaliśmy bez nich po 25 latach życia we wspólnocie współpracy, jaką stworzyliśmy. Olimpia i Henryk na kolonii 54 wsi Trofimówka i my, dojeżdżający, aby im pomagać. Pisałem wiersze, tęskniąc

za Rodzicami mej żony – Janiny, za ich duchami, za ich sylwetkami obecnymi w mojej pamięci, znajdując się w Ekwadorze, w okolicach miasta Cuenca, w Andach – w górach na wysokości około 3600 m n.p.m. Uśmiechając się do siebie, parafrazowałem fragment z inwokacji w „Panu Tadeuszu”: Polsko, ojczyzno moja, dziś piękność twą w całej ozdobie widzę i opisuję, bo tęsknię ku tobie.

Pisałem poniżej umieszczone wiersze z poczuciem samotności, w żywiole przyrody absolutnie nieznanej i tym samym obcej. Oddychałem na takiej wysokości z ogromnym trudem. W nocy nie mogłem zasnąć. Tęskniłem, więc pisałem:

Tato Henryk

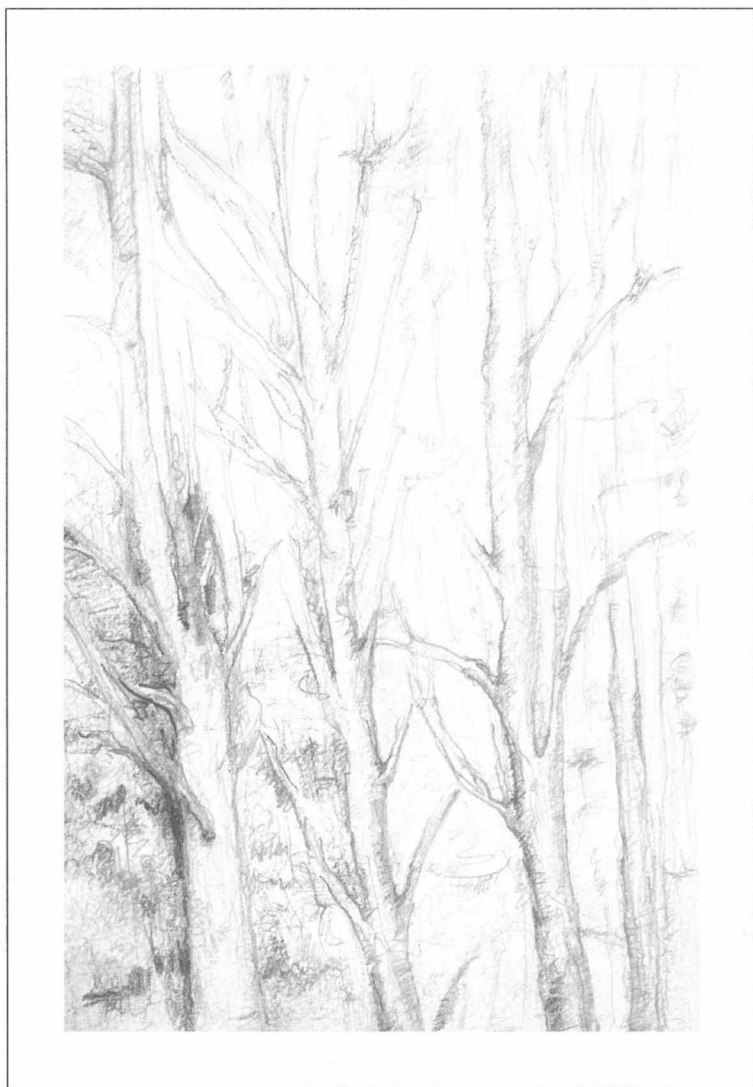
Prawdziwie męski kaprys:
ogier duży jak stodoła
i pociągowe mleczne klacze
ze żrebakami rasy sokólskiej
Mówiłem do Ciebie – Tato –
do obcego człowieka
który pokazał jak się pracuje
na śmierć i życie
Z Tobą powtórzyć chciałbym wszystko:
piaszczyste drogi kurz dudnienie kopyt
wjazd furą na klepisko
zwalanie snopów pachnących rżyskiem
Nie budowałeś murów
pomiędzy sobą i światem
podnosiłeś te owoce
które spadły po Twojej stronie płotu
Basowy pomruk pszczoł na łąkach
woń jabłek obok domu w sadzie
kryształowy dźwięk zimy pod saniami
wszystko to trudno zmieścić pomiędzy wierszami

Mama Olimpia

Daję się prowadzić moim wspomnieniom
merdającym ogonami we mgle obok zardzewiałej obręczy
Twoje odejście było gęste i pełna wilgoci ziemia
a ja ratowałem dom od pożaru jak mądra sowa wyrozumiały
Widzę Ciebie sięgającą po miskę z zakwasem i mąką
i dłonie pachnące chlebem o blasku Twych oczu
W piwnicy odnajduję dżem malinowy i sok z czarnej porzeczki
dobrze zakonserwowane ogórki kapustę kiszoną i gąski
w słoiczkach
Jeszcze w powietrzu unosi się zapach słomy końskiego potu
krowiego łajna i świeżo wydojonego mleka szwedzką dojarką
Widzę Twoją sylwetkę pochyloną nad krzakiem truskawek
latem
i stertą łątów spod których wyziera stado łysych ziemniaków
jesienią
Słyszę wyraźnie jak rozmawiasz z kurami każdego poranka
i głaszcząc krowę po pustych bokach mówisz: Mecka, Mecka,
Mecka
Jeszcze niedorzeczne są teraz wieczory obok lipy której już
nie ma

*

Wieczór – światło opuszczone do końca
małe iskry miotają się po podłodze
Powędrowałaś na drugą stronę białych brzoź
a ja wciąż jestem tu gościem
Słyszę szepty schowane w dojrzałym jabłku
światło i ciężar – równomiernie rozłożone
Moje ciało jak ogrodowy aster w koszyku płatków
błyszczę niby kałuża i księżyc w ciemności
Rok w rok przenikasz cichutko
w dźwięku moich siwiejących skroni
Sunę piórem niczym światło do swego wnętrza
a wiatr zmysłowo przestawia litery j n a i a n
Najdroższa Matko
Nie umiałem Cię poznać – dokończyć – objąć
Kiedy zasną może powiesz:
Jerzy, wszystko zrobiłeś, co mogłeś.



II. 1. Drzewa, autorstwa Stanisławy Gryncewicz

Mijały lata, aż wydarzyło się właśnie TO. Jest rok 2013. W drodze do naszego tzw. domku holenderskiego, „domku na kółkach” w Trofimówce-kolonii, jadąc trasą Białystok – Korycin – Janów, w pobliżu wsi Zabrodzie dostrzegam kąci-kiem oka jakiś niezidentyfikowany dotąd obiekt. Zatrzymuję samochód. Podchodzę do przydrożnej kapliczki-pomnika. Duże, piękne kamienie zwieńczone białą figurą dźwigającą krzyż. Na granitowej a czarnej płycie wyryto słowa hołdu wobec wszystkich osób, które zginęły w okolicach Smoleń-ska, lecąc 10 kwietnia 2010 r. do Katynia! Zaskoczenie było kompletne, całkowite i absolutne. W Warszawie trwała walka o uznanie zdarzenia pod Smoleńskiem za dramat narodowy, a tu – „na krańcu świata” we wsi Zabrodzie ktoś zachęcał do modlitwy, a szacunek wobec tych, którzy wtedy zginęli, okazał zbudowaniem pomnika.

WSZYSTKO NA WIĘKSZĄ CHWAŁĘ BOGU
AD MAIOREM DEI GLORIAM!

Zacząłem poszukiwać osoby (kogoś), kto tego dzieła do-kołał. Jak to możliwe, pytałem samego siebie, że na biało-stockiej wsi stoi pomnik ku czci ofiar katastrofy pod Smo-leńskiem? Seria telefonów do Urzędu Gminy Korycin. Jedna z kolejnych rozmówczyń powiedziała, że prawdopodobnie zrobił to taki trochę dziwny starszy człowiek z Laskowszczyzny. Pojechałem do tej wsi. Dowiedziałem się, że pan Zdzisław Misiewicz mieszka na kolonii wsi Laskowszczyzna, u rodziny Kozłowskich. Wyjaśniono mi, jak mogę tam dotrzeć. Pojechałem. Zapukałem. Otworzyła mi drzwi i za-prosiła do pięknego domu – dworku – pani Jadwiga Ko-złowska, kobieta o niezwykle delikatnej twarzy, pięknych oczach i spracowanych dłoniach. Powiedziała, że brat, Zdzi-sław Misiewicz, wyszedł, że być może jest gdzieś w okolicy. Po kilku minutach rozmowy, w której wyjaśniłem przyczynę mego zachwyty i tym samym określiłem powód poszukiwań Zdzisława Misiewicza, zaproponowała herbatę. Zdjęła fartu-

szek i opowiedziała mi o pasjach starszego brata: zbudował wiele kapliczek w okolicy, ale ten pomnik poświęcony Prezydentowi Lechowi Kaczyńskiemu i jego żonie Marii oraz wszystkim pozostałym dziewięćdziesięciu czterem osobom, jest największy.

Tak się zaczęła moja duchowa przygoda z Panem Zdzisławem Misiewiczem. Zorientowałem się, że jestem mu potrzebny, aby pomnik smoleński zaczął być symbolem patriotyzmu ludzi mieszkających w pobliżu. Aby wyszedł z podziemia pewnej pasywności okolicznych mieszkańców, którzy zajęci ciężką pracą własną na roli, nie dostrzegali dotąd wyjątkowości tego dzieła. Pierwszym moim uczuciem, gdy stałem przed pomnikiem i modliłem się, był podziw wobec pomysłu i zadziwienie skutecznością działania jego twórcy – wówczas osiemdziesięcioletniego. Zasugerowałem zorganizowanie uroczystego poświęcenia pomnika. Poprzez znanego mi Dariusza Piątkowskiego (zapraszał mnie, psychologa szkolnego I L.O. w Białymstoku, na lekcje wychowawcze do klasy, której był wychowawcą), posła na Sejm RP, zaprosiliśmy do udziału w uroczystości poświęcenia pomnika Jarosława Kaczyńskiego. Zdołałem przekonać ludzi pracujących w oddziale białostockim Telewizji Polskiej, aby przybyli z kamerą, a potem opublikowali materiał z uroczystości. Wnuczka Pani Jadwigi Kozłowskiej, Aleksandra, przygotowała prezentację wiersza napisanego przez brata, Franciszka Misiewicza (mieszkańca Warszawy). Nie odmówił mi zagrania na trąbce uczeń ze szkoły muzycznej w Białymstoku, Maciej Korolczuk. Z należną powagą i życzliwością pomnik poświęcił 17 maja 2014 r. ks. prałat Andrzej Gnedziejko, proboszcz korycińskiej parafii. Odczytano fragmenty listu od Prezesa Prawa i Sprawiedliwości, Jarosława Kaczyńskiego:

Szanowny Panie, Szanowni Państwo

Proszę o przyjęcie tych kilku słów, które pozwalam sobie przesłać do Zabrodzia z okazji poświęcenia pomnika Ofiar ka-

tastrofy smoleńskiej. Przesyłam je z żalem, gdyż obowiązki uniemożliwiają mi osobisty udział w tym wydarzeniu.

To, czego Pan dokonał, samodzielne wykonanie i postawienie pomnika, jak zechciał Pan napisać, na własnej ojcowiznie, budzi mój najwyższy szacunek i wzruszenie. Dziękuję Panu z całego serca za Pańską postawę, za ów wielki gest, za ten pomnik. Z okazji takiej uroczystości jak ta nie trzeba unikać patosu, przeciwnie, warto, warto zadbać, aby słowa te zostały wypowiedziane głośno: w trudnych chwilach, w czasie gdy Polska wymaga naszej szczególnej dbałości, dodaje nam otuchy świadomość, że są tacy ludzie jak Pan, bo dzięki nim jesteśmy silni, naszą wiarą, oddaniem i naszą wielką determinacją, aby spraw kraju bronić, aby stać na straży narodowej pamięci. (...)

Łączę wyrazy szacunku
Jarosław Kaczyński

Uroczystość zakończono w mieszkaniu państwa Kozłowskich. Honorowi goście zostali zaproszeni na uroczysty obiad. Był Ksiądz Prałat, posłowie na Sejm RP, Dariusz Piontkowski i Krzysztof Tołwiński, byli przyjaciele rodziny.

Gdy minął rok, dokładnie w dzień wyborów Prezydenta RP – 24 maja 2015 r. – Pan Zdzisław miał już gotowy Pomnik Katyński, który zaprojektował i postawił na innym kawałku ojcowizny – ziemi w obszarze wsi Wyłudy, na szczycie najwyższego wzniesienia w okolicy. Podstawową techniczną stronę budowy zapewniał siostrzeniec, Zbigniew Kozłowski. Przy pomocy siostry Jadwigi, siostrzeńca i jego żony Renaty, oraz Pani Sołtysowej wsi Wyłudy – Iwony Chwiećko, przygotowano ognisko z zapleczem gastronomicznym. Przyjechali z Białegostoku moi koledzy – absolwenci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (np. dr Wojciech Jocz z żoną Barbarą i krewna Zdzisława Misiewiczza, Barbara Wilczewska). Przyszli ludzie z pobliskich wsi. Był

wójt Korycina – Mirosław Lech i wójt Janowa – Czesław Kiejko. Przybyli kapłani sąsiednich parafii, m.in. ks. Andrzej Tałałaj z Chodorówki (przed laty katechizował w I L.O. w Białymstoku moje dzieci). Pomnik poświęcił i Mszę św. celebrował biskup Henryk Ciereszko, który przyjął zaproszenie pół roku wcześniej, na dorocznym „Opłatku” absolwentów KUL. Podczas kazania Ks. Biskup spojrzął na panoramę pół rozłożonych zielono poniżej Pomnika Katyńskiego, westchnął szczęśliwy, jak my wszyscy uczestniczący w spotkaniu liturgicznym: „Chwalcie łąki umajone, góry, doliny zielone”. Podczas Przeistoczenia panowała absolutnie piękna cisza. Promienie słońca oświeślały wzgórze. Wniebogłosey śpiewały skowronki. Ludzie przystępowali gremialnie do Komunii świętej.

Tym razem duchowość wiejskiej ludności i pobliskich miasteczek była naprawdę widoczna. Została wyniesiona, wraz ze stojącą wysoko (ok. 3,5 m) figurą Chrystusa Zmartwychwstałego.

W kolejnym roku, także w maju, podczas Mszy św. polowej celebrowanej przez ks. prałata z Korycina, Andrzeja Gniedziejko, odznaczono Pana Zdzisława Misiewicza „Orderem świętego Izydora” patrona rolników. Wyróżnienie wręczał burmistrz Janowa, Czesław Kiejko. Na uroczystości obecni byli m.in.: wójt Korycina – Mirosław Lech z żoną Teresą oraz wójt Janowa – Czesław Kiejko z małżonką Moniką. Wspólnota modlitewna serdecznie oklaskiwała oddanego tej ziemi a budowniczego kaplic i pomników – samorodnego artystę Zdzisława Misiewicza.

W 2019 r. przybył ponownie Ksiądz Biskup Henryk Ciereszko. Ofiara Mszy świętej przy kamiennym ołtarzu Pomnika Katyńskiego otrzymała dodatkową oprawę: przybyli muzycy i chórzycy z Supraśla. Stało się to za sprawą drugiego siostrzeńca Pana Zdzisława – Marcina Kozłowskiego, instrumentalisty tego zespołu. Repertuar zespołu opracowuje muzyk – Janusz Fidziukiewicz. On dba o jakość



Il. 2. Pomnik Katyński, autorstwa Zdzisława Misiewicza, fot. Jerzy Binkowski

artystyczną wykonania. Zapoczątkowana przez Zdzisława Misiewicza ewangelizacja poszerzyła swe promieniowanie na osoby mieszkające w Supraślu!

Opowieść o życiu i pasji Zdzisława Misiewicza zrealizował osobistym wysiłkiem i kamerą mój przyjaciel z Konstancina pod Warszawą – Grzegorz Kutermankiewicz. Film pt. „Wszystko na większą chwałę Bogu” był prezentowany w Częstochowie, podczas Festiwalu Filmów Niepoprawnych, w siedzibie Muzeum Monet i Medali Jana Pawła II, gdzie wcześniej miałem spotkanie autorskie jako stypendysta Kard. Karola Wojtyły. Zaprosiła nas pani Anna Dąbrowska-Zajda, asystentka Krzysztofa Witkowskiego, twórcy nowoczesnego muzeum i szczodrobliwego mecenasa kultury.

Łatwo już się domyślić, że Zdzisław Misiewicz i Jerzy Binkowski byli sobie bardzo potrzebni. Dysponując zupełnie odmiennymi talentami, doświadczeniem, odmiennymi sposobami myślenia, potrafili cieszyć się wzajemnymi brakami. Jeden nie był w stanie zrobić tego, co chciał i mógł zrobić drugi. Ile myśmy godzin przegadali na tematy związane z kompozycją np. Pomnika Katyńskiego. „Ewangelizacja” kamiennymi kapliczkami z figurami Najświętszej Maryi Panny, Jezusa Miłosiernego, Jezusa Ukrzyżowanego zafascynowała nas, choć Pan Zdzisław do spotkania ze mną nigdy tak swej niezwyklej działalności nie spostrzegał. Z miłym wzruszeniem wspominam wspólne montowanie metalowego Krzyża na skrzyżowaniu (w kształcie litery Y) dróg z Janowa przez wieś Trofimówkę: w lewo do Suchowoli, w prawo do wsi Krasne, którą jadę do kolonii Trofimówka 54.

Ileż ja się naśmiewałem z „wiejskich” gustów Pana Zdzisława, w każdą szczelinę kapliczek chcącego wetknąć sztuczny kwiatek lub jakąś figurkę aniołka. Próby wytłumaczenia, że kamień sam w sobie jest piękny, okazywały się nieskuteczne, ozdobniki musiały być. Pana Zdzisława zachęcałem do prostoty kompozycji i zdarzało się, że moje pomysły uwzględniał. Nie odczuł nigdy mojej presji. Dawali-



Il. 3. Dyskusja nad kapliczką Zdzisława Misiewicza, fot. Jerzy Binkowski

śmy sobie pełną wolność w prezentacji myślenia i naszych opinii. Prawdopodobnie czułem, jak bardzo jestem zainteresowany jego kolejnymi działaniami. Martwił się, że wykuwane przez niego litery są nieładne. Wspierałem najszczerzej zachwytem: „Panie Zdzisławie, Pana kulfony potwierdzają prostotę i autentyczność tego, co Pan robi”.



Il. 4. Zdzisław Misiewicz przy wykonywaniu pomnika, fot. Jerzy Binkowski

Zdzisław Misiewicz podkreśla wdzięczność wobec mnie szczególnie za to, że dotarłem do osób i instytucji, dzięki którym poszerzył się krąg ludzi dostrzegających jego działalność, ofiarność na rzecz pobożności, bogobojności. Moje „krążenie” wokół niego i sposób nagłośnienia podniosły prestiż jego pracy i jej owoców w oczach lokalnej społeczności. Uczestnictwo wielu ludzi we Mszach św. polowych obaj spostrzegamy jako powód do dumy i radości. Pan Zdzisław

stworzył „kościół napowietrzny”, ja zaś odczułem, że wreszcie poprawiła się moja więź z tutejszymi „aborygenami”.

Pan Zdzisław Misiewicz i Pani Sołtysowa wsi Wyłudy porozumieli się. To ona, młoda i dynamiczna kobieta, chce, aby duchowość katolicka była widzialna co najmniej raz w roku. Msza święta polowa będzie ukoronowaniem nabożeństw majowych.

Na zakończenie: duchowość jest zawsze znakiem obecności duszy w tym, co robimy i jak żyjemy. Zdarza się, iż są fazy w życiu, że człowiek żyje tak, jakby duszy nie miał. Są takie chwile, kiedy człowiek żyje z duszą za pan brat. Wtedy widoczna jest duchowość chrześcijanina – wyznawcy Jezusa Chrystusa.

Zakończę swą balladę – opowieść o duchowości niekiedy widzialnej, a kiedy indziej zupełnie niewidzialnej – wierszem, w którym językiem poetyckim próbuję objąć egzystencjalne doświadczenie.

Rozważania siedemdziesięcioletniego mężczyzny

Dąb stał a kora opadała wokół pnia
gdy Rysio Skibicki z Janowa podjechał pod drzewo
Warknął ostrą piłą jak zły buldog
opadające iskry sypnęły niczym krew
Płoneły dni miesiące i lata jak fale o zachodzie słońca
gałęzie na szczycie zieleniły się
Siedemdziesięcioletni mężczyzna zapadał się
głębiej niż dotąd w korę – w skórę – w siebie
Widzi tropy nut na trawie
i ślady stóp na niebie
Ten ogląd orla jastrzębia żurawia
poszerza granice wyznaczone ciężarem ciała
Odgarnia ze skroni białe mgły i wszystkie anioły
granica sama podchodzi do gardła
Rozważania mężczyzny są uśmiechnięte
usta pełne czereśni obok zapachu poziomek
Nie widać tego czego nie widać



**DUCHOWOŚĆ
W WYMIARZE
ZBIOROWYM**

Ewelina Sadanowicz

Prawosławne praktyki religijne na Podlasiu w perspektywie antropologii postsekularnej

Większość religijnych praktyk w prawosławiu ma na celu przebóstwienie i w efekcie uzdrowienie duchowej i cielesnej natury człowieka. Eucharystia, post, modlitwa, samodoskonalenie i rytuały cerkiewne oczyszczając z grzechu odnawiają ludzką naturę. Grzech „(...) to nieład, pogwałcenie granicy zasadniczej, normatywnej dla istoty ludzkiej, głębokie przemieszanie ontologicznych warstw natury. Zepsucie moralne wymaga terapii, odbudowania struktury normatywnej. Uwieńczeniem »katharsis etycznej«, oczyszczenia z namiętności, jest »katharsis ontologiczna«, uzdrowienie natury. Chodzi o przywrócenie postaci pierwotnej, odnowienie obrazu Archetypu”¹.

Większość rytuałów prawosławnych prowadzi do odnowy duchowej i cielesnej człowieka. Jednak analiza, a nawet opis tych rytuałów i zachowań nastroczają badaczowi wielu problemów ze względu na ograniczony lub nieprzydatny zestaw narzędzi i koncepcji badawczych do badania prawo-

¹ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 31.

sławia i dopiero kiełkującą antropologię prawosławia². Antropolodzy od początku istnienia dyscypliny starali się odrzucać instrumentarium badawcze i koncepcje teoretyczne, które wynikały z szablonów myślowych nakładanych przez wyznawane w ich społecznościach religie. To odcięcie się od myślenia w kategoriach religijnych było również jednym z postulatów antropologii jako dyscypliny:

Jego rolą, jako antropologa, nie jest zajmowanie się prawdą czy fałszem religijnych twierdzeń. Zgodnie z moim rozumieniem, antropolog nie ma żadnej możliwości stwierdzenia, czy duchowe byty z prymitywnych religii lub jakichkolwiek innych istnieją, czy też nie, i stąd wynika, iż nie powinien nawet rozważać takich kwestii. Wierzenia powinien traktować jako fakty socjologiczne, nie zaś teologiczne, a jedyną jego troską powinna być relacja, w jakiej pozostają do siebie wzajemnie oraz ich stosunek do innych faktów społecznych. Tym samym antropolog zajmuje się problemami o charakterze naukowym, nie zaś metafizycznym czy ontologicznym³.

Neutralność poglądów miała służyć przezroczystości nauki i wyzbyciu się uprzedzeń, jednak jak pokazują analizy współczesnych badaczy, zrezygnowanie z własnych etnocentrycznych poglądów nie całkiem się udało. Magdalena Lubańska w pracy poświęconej badaniom nad leczniczymi praktykami religijnymi w Bułgarii opisuje zjawisko krypto-teologiczności antropologicznych koncepcji: „odcinania się antropologów od chrześcijańskiej mistyki, a jednocześnie zasymilowania wywodzących się z niej kluczowych idei”⁴.

² M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*, Warszawa 2019, s. 40.

³ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1972, cyt. za: F. Bowie, *Antropologia religii*, Kraków 2008, s. 4–5.

⁴ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 22.

Dla badań nad prawosławiem szczególnie ważny jest problem „protestanckiego uprzedzenia”, czyli używania epistemologii wywodzącej się z protestantyzmu w badaniach nad kulturami, wobec których te koncepcje są mylące i nieadekwatne. Rezultatem tego uprzedzenia (ang. *protestant bias*) może być sprowadzanie rytuałów religijnych niepopartych wierzeniami do pustych czynności bez znaczenia, akcentowanie moralności, wiary i aspektów duchowych w teoriach antropologicznych jako najwyższych przejawów życia religijnego⁵.

Kłopotliwe i obarczone błędami może być badanie z tej perspektywy innych wyznań niż protestantyzm, a nawet innych niż uważane za „ortodoksyjne” modeli religijnych. Prawosławie od początku istnienia antropologicznych refleksji nad religią było niemal automatycznie pomijane w dyskusjach o chrześcijaństwie. Badacze używając terminu „chrześcijaństwo” najczęściej mają na myśli jego zachodnie wersje, czyli protestantyzm i katolicyzm. Z tego powodu oraz ze względu na ograniczoną sytuację polityczną możliwość prowadzenia badań na temat religii w krajach sowieckich w XX w. prawosławie jest wyznaniem wciąż niewystarczająco zbadanym z perspektywy antropologii⁶.

Brak wypracowanych w naukach społecznych paradygmatów służących do badania prawosławia⁷ utrudnia lub wręcz uniemożliwia opisanie i właściwe zrozumienie „fizycznego doświadczania *sacrum* i jego materialnych konceptualizacji i manifestacji”⁸, czyli materialnych aspektów tej wiary, takich jak oddawanie czci ikonom i relikwiom.

⁵ Tamże, s. 24.

⁶ Tamże, s. 28–29.

⁷ Tamże, s. 40.

⁸ A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, [w:] *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, B. Fatyga, B. Michalski (red.), Warszawa 2014, s. 327–338.

Te i inne formy przypisywania materii religijnej sprawczości były uznawane na gruncie „uprzedzenia protestanckiego” za fetyszym i zjawiska bliskie magii lub przejawy myślenia magicznego⁹.

Magia jako kategoria przeciwstawiana religii pojawiła się w czasach reformacji protestanckiej i zaważyła na niemal wszystkich badaniach dotyczących religijności, chociaż, jak wiadomo, nikomu do tej pory nie udało się sformułować uniwersalnej różnicy między religią i magią. Antropolodzy skupiali się na kategoriach wiary i znaczenia, inne traktując jako drugorzędne, natomiast wszystkie aspekty nadnaturalnej mediacji przedmiotów uznawali za magię¹⁰.

W związku z pewnym niedosytem poznawczym i próbą głębszego zrozumienia lokalnego wymiaru religijności prawosławnej na Podlasiu, niż na to pozwalają narzędzia badawcze oferowane przez rodzimą tradycję etnologiczną, postanowiłam odwołać się do dość nowej perspektywy badawczej, jaką jest antropologia postsekularna. Jest ona rezultatem zdemaskowania „uprzedzenia protestanckiego”, a odnosząc się do „wewnętrznych” problemów, zagadnień, a przede wszystkim znaczeń nadawanych zjawiskom przez samą badaną społeczność, kulturę czy religię, pozwala badaczowi spojrzeć na te zjawiska od środka.

Antropolog ma tak dalece przekształcać stosowaną przez siebie teorię i perspektywę poznawczą, żeby opisywać jako możliwie realny świat taki, jakim go widzą członkowie badanych przez nich społeczności. Jeżeli wierzą oni w istnienie Boga, energii czy duchów, antropolog powinien sięgnąć do takiej teorii analitycznej, która nie redukuje owych bytów do czegoś

⁹ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 25–26.

¹⁰ Tamże, s. 24.

innego, uprawomocnionego przez świecki dyskurs naukowy, np. sprowadzając je do uzewnętrznionych emocji czy innych aspektów czyjejs jaźni czy umysłu¹¹.

Z problemami związanymi z kwestią dobrania odpowiedniej teorii, narzędzi badawczych i terminologii zetknęłam się w trakcie prowadzenia badań dotyczących działalności szeptuch, lecznictwa tradycyjnego i stosunku Cerkwi prawosławnej¹² do zjawisk nazywanych „magią leczniczą” lub „medycyną ludową” na Podlasiu¹³. Terminy „magia lecznicza” i „medycyna ludowa” umieszczam w cudzysłowie, ponieważ na badanym terenie określenia te praktycznie nie funkcjonują. Termin „magia lecznicza” dla niektórych moich rozmówców może nawet wydawać się oksymoronem, gdyż słowo „magia” używane jest przez nich do opisywania działań wyrządzanych w celu zaszkodzenia innym. Podobnie wiele osób wierzących w skuteczność działań szeptuch i korzystających z ich pomocy nie postrzega ich działalności w kategoriach medycznych, to znaczy szeptuchy według nich leczą za pomocą modlitwy, ich praktyka nie jest wyłącznie praktyką medyczną, lecz posługą medyczno-religijną. Szeptuchy biorą na siebie pewien obowiązek leczenia, starając się nigdy nie odmawiać potrzebującym pomocy i, lecząc do końca swego życia, nie mogą też ze swego daru zrezygnować.

¹¹ Tamże, s. 48.

¹² Oficjalna nazwa to Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, jednak ze względu na powszechność i tradycję stosowania terminu „Cerkiew” przy określaniu PAKP jako organizacji kościelnej na badanych terenach, postanowiłam używać terminu „Cerkiew prawosławna”. Również odnosząc się do świątyni prawosławnej stosuję termin „cerkiew”.

¹³ Badania prowadziłam w powiatach hajnowskim i bielskim woj. podlaskiego w latach 2016–2019. Obserwacje, rozmowy i wywiady przeprowadziłam w środowisku osób wyznania prawosławnego, także wśród osób duchownych.

Redukowanie praktyk leczniczo-religijnych na Podlasiu do magii czy medycyny ludowej jest związane z szerszym terminem religijności ludowej, stosowanym wciąż do określania religijności innej niż „oficjalna” i „kanoniczna”. Religijność ludowa jest najczęściej opisywana przez zestaw cech, takich jak sensualizm czy fetyszyzm, ukształtowanych w ramach konkretnego modelu kultury wiejskiej, czyli wsi polskiej przełomu XIX i XX w.¹⁴ Ta terminologia nie znajduje zastosowania w badaniu kultury religijnej prawosławia, w której „oficjalne” przyzwolenie na włączanie praktyk sensualistycznych i synkretyzm religijny jest o wiele większe niż w katolicyzmie czy protestantyzmie¹⁵. Protestantyzm „przypisywanie przedmiotom ontologicznej możliwości, jaką jest sprawczość i zawieranie w sobie nadprzyrodzonej mocy uznaje za bałwochwalstwo, niezgodne z chrześcijaństwem i w konsekwencji z przejaw postawy magicznej”¹⁶. Dlatego praktyki religijne Cerkwi trudno jest wyjaśnić za pomocą rozróżnienia na magię i religię i wiele oficjalnych rytuałów religijnych w prawosławiu na gruncie tych wyznań mogłoby zostać uznanych za magiczne. Zgadzam się z Ryszardem Tomickim, który proponuje, aby religijność ludową traktować całościowo, jako „system kulturowy, w którym na równi istnieją nie tylko sposób myślenia i działania determinowany uznaniem zasad religii, ale także wszelkie inne formy aktywności społecznej (wierzenia i działania), które mogą nie wynikać z uznania zasad chrześcijaństwa, ale determinowane są rozróżnieniem rzeczywistości empirycznej i pozaempi-

¹⁴ A. Niedźwiedz, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, s. 327–328.

¹⁵ M. Lubańska, *Problemy etnograficznych badań nad religijnością*, [w:] *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, M. Lubańska (red.), Warszawa 2007, s. 14.

¹⁶ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 60.

rycznej. Taki zakres pojęcia religijność pozwala zrezygnować z niejasnych i pozbawionych podstaw podziałów na religię i zabobony (gusła, czary)”¹⁷.

Także szeptuch i ich praktyk leczniczo-religijnych, mimo że są odrzucane przez przedstawicieli Cerkwi, nie można jednoznacznie zaliczyć do kategorii „magii”. To pojęcie w badanej społeczności ma różne znaczenie, zmienne w zależności od stopnia poczucia zaangażowania religijnego badanych. Kwestia działalności szeptuch na Podlasiu staje się o wiele bardziej skomplikowana niż prosty podział na magię i religię, gdy do dyskusji na ten temat włączymy prawosławną myśl teologiczną i dopuścimy do głosu przedstawicieli Cerkwi.

Cerkiew na Podlasiu od kilku lat coraz aktywniej zajmuje się edukacją na temat „medycyny ludowej”, organizując spotkania w wiejskich parafiach (szczególnie w miejscowościach, w których mieszkają szeptuchy) i poruszając ten temat w kazaniach. Duchowni przekonują, że wiedza i umiejętności szeptuch nie pochodzą od Boga, lecz są wynikiem świadomej lub nieświadomej współpracy z siłami nieczystymi. Korzystanie z ich usług, a nawet kontaktowanie się z nimi może być niebezpieczne dla prawosławnych, co badani wierzący potwierdzali osobistymi historiami.

Obserwacje i wywiady prowadziłam wśród prawosławnych społeczności na wschodnim Podlasiu, w powiatach hajnowskim i bielskim zarówno na wsi, jak i w miastach (Hajnówce i w Bielsku Podlaskim). Już w początkowej fazie badań poza szeptuchami wyłoniła się inna kategoria osób zajmujących się czynnościami uważanymi za nadprzyrodzone, osób nazywanych czarownicami lub wiedźmami. Charakterystyka i wartościowanie tych dwóch postaci zmie-

¹⁷ R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, M. Biernacka, M. Frankowska (red.), Wrocław 1981, s. 29–30.

niały się w zależności od rozmówcy. Przedstawiciele Cerkwi i osoby wierzące, które czują się mocno związane z Cerkwią (np. poprzez aktywne uczestnictwo w życiu parafii, śpiewanie w chórze, działalność w bractwach, pielgrzymowanie), regularnie uczęszczają na nabożeństwa i określają się jako osoby głęboko wierzące, najczęściej nie dzieliły szep-tuch i czarownic na dwie kategorie, obie traktując jako korzystające ze złych mocy. Według nich mogą one być najwyższej nieświadome szkody, którą swą działalnością wyrządzają sobie i innym, albo też (co jest bardziej według tych badanych prawdopodobne) z premedytacją wchodzić w kontakt z diabłem czy siłami nieczystymi, aby z ich pomocą osiągnąć swoje cele.

Co ciekawe, osoby prawosławne i uważające się za głęboko wierzące, ale w mniejszym stopniu związane z Cerkwią i rzadziej praktykujące (np. uczestniczące w nabożeństwach rzadziej niż raz na miesiąc), są bardziej skłonne uważać szep-tuchy i czarownice za dwie odrębne kategorie. Według nich szeptuchy albo nie parają się magią i ich wiedza pochodzi bezpośrednio od Boga, albo zajmują się białą magią, która ma według nich pozytywne konotacje, związane z działaniem dla dobra człowieka. Czarowanie i magia są w ich rozumieniu nakierowane na spowodowanie krzywdy i straty, dlatego leczniczej działalności szeptuchy nie można włączyć do tych kategorii.

W podobny sposób swoją działalność opisują same szeptuchy, które podkreślają boską proveniencję swych umiejętności, leczenie za pomocą naturalnych, dostępnych środków, a przede wszystkim za pomocą modlitwy. Większość spotkanych przeze mnie szeptuch była wierząca i praktykująca, a w rozmowach akcentowały rolę, jaką odgrywa w ich życiu wiara i praktykowanie religii prawosławnej. Niektóre szeptuchy bardzo aktywnie angażują się w społeczność cerkiewną, śpiewają w chórze, pracują przy parafii, zazwyczaj nie przyjmują chorych w niedziele i święta cerkiewne.

Cerkiew widzi działalność szeptuchy poniekąd jako odwrócenie rytuałów religijnych, używanie ikon, świec (gromnic), modlitw, znaków i symboli religijnych postrzega jako niewłaściwe i samowolne korzystanie z ich boskiej mocy. Dla mnie ważny jest sam fakt, że Cerkiew nie neguje skuteczności szeptuchy, a raczej stawia ją na przeciwległym biegunie własnych czynności i rytuałów uzdrowicielskich¹⁸.

Osoby duchowne, z którymi prowadziłam rozmowy, podkreślają, że wierzący nie muszą uciekać się do pomocy szeptuch, gdyż również Cerkiew ma moc i zasoby pozwalające na leczenie chorób, i nie tylko chorób duchowych. Postrzeganie Cerkwi jako szpitala ma korzenie jeszcze w czasach antycznych, gdy monastery pełniły funkcje szpitali, a mnisi byli uznawani za uzdrowicieli religijnych¹⁹. Współcześnie metaforycznym szpitalem nazywana jest zarówno cała Cerkiew jako mistyczna wspólnota, jak i poszczególne monastery, do których tak zwani „biesznowaci” pielgrzymują między innymi w celu odprawienia egzorcyzmów (nazywanych w Rosji i niekiedy na Podlasiu *otczytkami*, ros. *отчуждённостью*)²⁰.

Cerkiew na pierwszym miejscu stawia uzdrowienie i zbawienie duszy, natomiast uzdrowienie ciała zależy wyłącznie od woli Boga: „Również ciało, którym racjonalistyczna medycyna w odczuciu prawosławnych chce władać, należy do Boga. On może wpłynąć na przebieg każdej choroby”²¹. Postrzegane jest to jako jedna z najważniejszych różnic między uzdrawianiem Cerkwi i szeptuch.

¹⁸ I. Vlachos, *Prawosławna psychoterapia*, Swiato-Troickaja Sergijewa Ławra 2015.

¹⁹ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 115.

²⁰ I. Vlachos, *Prawosławna psychoterapia*, s. 25.

²¹ M. Rogińska, *Po rozpadzie. Obraz świata rosyjskich prawosławnych w okresie poradzieckim*, Kraków 2017, s. 219.

Według prawosławnych autorytetów szeptucha leczy ciało za wszelką cenę, niekiedy poświęcając duszę i zdrowie psychiczne pacjenta, zaś Cerkiew najpierw leczy duszę i poprzez to uzdrowienie może (ale nie musi) dokonać się uzdrowienie ciała.

Metropolita Hieroteos Wlachos prawosławie, a w szczególności prawosławną teologię tłumaczy nie tyle jako filozofię, lecz jako kurs terapii, na który składają się rozmaite metody leczenia duszy. Teologia jest zarówno drogą do uzdrowienia, jak i jej owocem, a za teologów można uznać tylko tych, którzy są już uzdrowieni, gdyż tylko oni poprzez swoje doświadczenie są w stanie wskazać właściwe sposoby leczenia²².

Uzdrowienie polega na prowadzącym do przebóstwienia oczyszczeniu umysłu i serca człowieka, odsłonięciu ukrytego obrazu Boga i powrocie do pierwotnego piękna. Aby leczenie było skuteczne, należy przede wszystkim uświadomić sobie swoją chorobę, a następnie znaleźć lekarza-uzdrowiciela, którym może być uzdrowiony wcześniej duchowny²³. Samo uzdrowienie nie jest zresztą nigdy zwieńczone pojedynczym sukcesem, jest raczej procesem, który trwa przez całe życie wiernego²⁴. U osób, które osiągnęły przebóstwienie, czyli pełną jedność z Bóstwem²⁵, przebóstwienie i świętość są w stanie „przeobrazić ciało tak bardzo, że przyczynowo-skutkowe zależności zostają zawieszone”²⁶. Ma to związek zarówno z zachowaniem ciała po śmierci, jak i z nadnaturalnymi uzdrowieniami za jego sprawą.

²² I. Vlachos, *Prawosławna psychoterapia*, s. 11.

²³ Tamże, s. 18.

²⁴ A. C. Calivas, *Życie sakramentalne*, [w:] *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, K. Leśniewski (red.), Lublin 2009, s. 194.

²⁵ J. Charkiewicz, *Kult świętych w prawosławiu*, „Elpis” 2010, nr 12, s. 111.

²⁶ M. Rogińska, *Po rozpadzie*, s. 219.

Prawosławni na Podlasiu przestrzegają wielu zwyczajów i praktyk religijnych, którym jest przypisywana moc uzdrowicielska. Za najważniejsze i najskuteczniejsze metody terapii uznawane są sakramenty, w szczególności Eucharystia, także namaszczenie chorych, o którym Bułgakow pisze, że jest „sakramentem uzdrowienia całej ludzkiej istoty, duszy i ciała. Łączy się w nim uwolnienie od osobistych grzechów, pomoc w walce z grzechem, z uleczeniem i uzdrowieniem ciała”²⁷. Sakrament spowiedzi jest także misterium uzdrowienia, gdyż grzech w prawosławiu jest w swej istocie nie tyle złym uczynkiem, za który należy się kara, ale chorobą duszy, którą należy uzdrowić²⁸.

O ile sakrament namaszczenia olejem jest mało popularny na Podlasiu (być może ze względu na konieczność sprawowania obrzędu przez kapłana), to namaszczenie się olejem z miejsc uznawanych za święte jest jedną z najpopularniejszych praktyk leczniczych. Substancję, którą wydzielają niektóre relikwie i ikony uznawane za cudotwórcze, wykorzystuje się do samodzielnego namaszczenia się w chorobie w warunkach domowych. Calivas nazywa sakrament namaszczenia uzdrawiającym, myślę, że jego słowa odnoszą się także do namaszczenia olejami z miejsc świętych:

Namaszczenie jest sakramentem wiary. Budzi nadzieję, dodaje odwagi i obdarza pokojem chorą osobę poprzez złagodzenie niepokojów, frustracji i poczucia wyobcowania, które często ogarniają chorego. Sakrament ten przekazuje duchową moc, w wyniku czego cierpiący człowiek znosi utrapienia z hartem ducha i skutecznie opiera się pokusie rozpacz²⁹.

²⁷ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Gniezno 2003, s. 130.

²⁸ A. C. Calivas, *Życie sakramentalne*, s. 195.

²⁹ Tamże, s. 206.

Oleje wykorzystywane do samodzielnego namaszczenia najczęściej są zbierane z uważanych za cudotwórcze ikon i z relikwii. Według Cerkwi ikona bądź relikwia może wydzielać substancje o nadprzyrodzonych właściwościach w tak zwanym „namodlonym” miejscu za sprawą miłosierdzia i łaski i w odpowiedzi na modlitwy wiernych³⁰. Wydzielanie wonnych substancji jest według Cerkwi przejawem świętości relikwii³¹. W Terespolu w 2010 r. ikona Matki Boskiej „Szybko Spełniającej Prośby” zaczęła wydzielać oleje, które uznano za lecznicze, natomiast cerkiew w Terespolu stała się celem pielgrzymek prawosławnych wiernych.

Nie tylko wonny olej z ikon i relikwii jest uznawany za leczniczy, także samo „przykładanie się”, czyli oddanie czci świętemu przedmiotowi w akcie pocałunku i dotknięcia ręką lub czołem może dać efekty uzdrawiające: „przez święte relikwie demony są odpychane, chorzy doznają uzdrowienia, ślepi widzą światło, trędowaci zostają oczyszczeni, pokusy i nieszczęścia ustają, a każdy dobry i doskonały dar schodzi z góry od Ojca Świąteł przez nich do tych, którzy proszą z niewątpliwą wiarą”³². Ikony i relikwie są „nasycone świętością”, *sacrum* jest w nich nie tylko reprezentowane, ale uobecnione³³. Dlatego kontaktując się z nimi poprzez *proskynesis* wierny może „bezpośrednio zetknąć się ze światem duchowym i tymi, którzy tam przebywają”³⁴.

Lubańska zwraca uwagę na istotną kwestię językową – prawosławie posiada odrębny termin określający doczesne szczątki osoby świętej. W krajach, w których językiem li-

³⁰ <http://www.wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id.n=2601> (dostęp: 18.12.2019).

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 30.

³⁴ H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, Warszawa 2009, s. 152.

turgicznym Cerkwi jest cerkiewnosłowiański (czyli także na Podlasiu) jest to słowo wywodzące się z języka starocerkiewnosłowiańskiego (*moszti*) i występuje niemal zawsze w liczbie mnogiej. Na Podlasiu dość często i wymiennie ze słowem *relikwie* używa się pochodzącego z ruskiej redakcji języka cerkiewnosłowiańskiego spolszczonego słowa *moszczy* (ros. *мошчу*). Wywodzi się ono od czasownika „móc, mieć moc” i „eksponuje ich ontologiczną właściwość jako nośników Boskiej mocy, a zarazem wskazuje na performatywność owych szczątków, ich działanie”³⁵.

Jedną z kategorii najlepiej wyjaśniających kontakt *sacrum* z człowiekiem jest łaska. Przedmioty sakralne są naładowane łaską i boskimi energiami, nie są jednak ich źródłem³⁶. Łaska i energie są w nich uobecnione i warunkują ich sprawczość³⁷, a wierni poprzez fizyczny kontakt z obiektami sakralnymi przyczyniają się do tej sprawczości i ją obiektywizują³⁸. Łaska może uobecniać się w przedmiotach materialnych ze względu na duchowo-materialną naturę rzeczywistości:

Tylko Bóg i nikt inny jest źródłem tej łaski, jednak ponieważ człowiek jest stworzeniem zarówno duchowym, jak i cielesnym, łaska objawia się także poprzez widzialne, fizyczne rzeczywistości: święte ikony, święte relikwie, świętą wodę. Prawosławne chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do dualistycznych koncepcji, nigdy nie uważało materii za zło. Bóg stworzył wszystko jako „bardzo dobre” i dlatego, według świętego apostoła Pawła, nie tylko ludzie osiągną przebóstwienie, ale całe stworzenie ostatecznie zostanie uwolnione od mocy zepsucia. Chrześcijaństwo nie wzywa człowieka, jak

³⁵ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 57.

³⁶ Tamże, s. 8–9, 102.

³⁷ Tamże, s. 30.

³⁸ Tamże, s. 8.

czyni wiele systemów religijno-filozoficznych, do całkowitego oderwania się od materii, ale wręcz przeciwnie – wykorzystuje materię w dziele zbawienia człowieka³⁹.

Rogińska tłumaczy łaskę jako boskość spajającą rzeczywistość: „rzeczy, ludzie i wydarzenia zależą od siebie, ponieważ są częścią wielopoziomowej, ale spójnej całości uniwersum, pozostającej jednocześnie w pewnej relacji do transcendującej ją Boskości”⁴⁰.

Metropolita Hieroteusz Wlachos w książce poświęconej prawosławnej psychoterapii (z gr. leczenie duszy) kilkakrotnie zauważa, że niektórzy wierzący postrzegają kapłanów jako magów, a sakrament kapłaństwa jako obrzęd magiczny, dzięki któremu na przyszłego księdza schodzi dar łaski⁴¹. Wlachos podkreśla, że łaska jest przekazywana nie w sposób magiczny czy mechaniczny, lecz mistyczny⁴², kapłan jest przede wszystkim lekarzem duszy i swoją rolę może spełnić we właściwy sposób tylko wówczas, jeśli jest tego godny i jeśli jednocześnie dąży do własnego uzdrowienia.

Szeptuchy mogą wchodzić w pewne kompetencje duchownych, lecz odbywa się to raczej w milczącym przyzwoleniu Cerkwi. Kapłani zauważają, że szeptuchy często stoją z przodu cerkwi w widocznym miejscu i w sprzyjającym momencie (np. podczas czytania Ewangelii w trakcie *molebna*, gdy ksiądz stoi blisko grupy modlących się) dotykają szat duchownego. Zarówno badane osoby świeckie, jak i księża interpretowali to jako próbę zawłaszczenia sobie boskiej mocy, chociaż dotykanie szat duchownego pod-

³⁹ http://www.wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=2601 (dostęp: 18.12.2019).

⁴⁰ M. Rogińska, *Po rozpadzie*, s. 217–218.

⁴¹ I. Vlachos, *Prawosławna psychoterapia*, s. 53, 90–91, 41–42.

⁴² Tamże, s. 42.

czas nabożeństw jest popularne w Cerkwiach wielu tradycji, nie tylko słowiańskich, i najprawdopodobniej jest związane opisaną w Ewangelii historią kobiety cierpiącej na krwotok, uzdrowionej przez dotknięcie szat Jezusa⁴³.

Większość procedur leczniczych i materiałów, które mają w swej praktyce szeptuchy, jest wspólna metodom oddziaływania Cerkwi. Szeptuchy posługują się nie tylko ikonami i świecami, wykorzystują przede wszystkim znak krzyża i modlitwę. Jedną ze wspólnych Cerkwi i szeptuchom metod leczenia jest picie święconej wody (szeptuchy dodatkowo ją zamawiają). Woda może pochodzić ze świętego źródła, np. z góry Grabarki, Krynoczki koło Hajnówki, kapliczki z Nowoberezowa, a także zostać poświęcona podczas święta Chrztu Pańskiego w obrzędzie wielkiego poświęcenia wody lub kilkakrotnie w ciągu roku w obrzędzie małego poświęcenia wody⁴⁴. Obrzędy te mają na celu przywrócenie wodzie jej naturalnej, pierwotnej czystości i zesłanie na nią łaski Ducha Świętego.

Te podobieństwa pozwalają sądzić, że ontologicznie matryca rzeczywistości religijnej, w jakiej odbywają się zarówno rytuały aprobowane przez Cerkiew, jak i praktyki szeptuch, jest ta sama. Takie spojrzenie umożliwia także perspektywa antropologii postsekularnej – Lubańska pisze, że antropolog powinien dokonywać rewizji własnych poglądów i założeń poznawczych⁴⁵, szczególnie jeśli te założenia nie oddają złożoności struktur społecznych i powiązań między nimi. Wydaje się, że nazywanie praktyk leczniczo-religijnych sprawowanych przez szeptuchy „magią” jest nie tylko nieodpowied-

⁴³ B. Baert, *Touching the Hem. The Thread between Garment and Blood in the Story of the Woman with the Hemorrhage*, „Textile. Journal of Cloth and Culture”, Oxford 2011, vol. 9, no 3, s. 308–359.

⁴⁴ <https://pravoslavie.ru/2319.html> (dostęp: 17.12.2019).

⁴⁵ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 52.

nie, lecz także mylące i w pewnym stopniu niezgodne z kategoriami używanymi w terenie.

Rozróżnienie na akty religijne i magiczne zostało przyjęte w antropologii najprawdopodobniej od teologów protestanckich, którzy wiele rytuałów religijnych wykorzystujących nadnaturalną sprawczość materii sprowadzali do przejawów myślenia magicznego i fetyszyzmu⁴⁶. Do takich rytuałów religijnych wykorzystujących nadnaturalną sprawczość materii zaliczano zarówno transsubstancjację, jak i kult ikon i relikwii. Te wywodzące się z protestantyzmu koncepcje zawały na postrzeganiu ortopraksji jako drugorzędnej wobec ortodoksji i odcisnęły piętno na badaniach religii. Traktowanie sposobów postrzegania obecnych w badanym terenie „na serio”⁴⁷ przy jednoczesnym włączeniu lokalnych kategorii do kręgu własnej perspektywy poznawczej badacza może pomóc lepiej zrozumieć badaną społeczność i jej percepcję własnych praktyk.

⁴⁶ Tamże, s. 24.

⁴⁷ Tamże, s. 55.

o. Józef Węclawik SVD

Życie i religijność wierszyńskich Polaków i pichtyńskich „Olędrów” na Wschodniej Syberii

W odległym miejscu, prawie na końcu świata

Syberia. O tej części swego kraju Rosjanie powiadają: *prostranstwo* – przestrzeń. Ten wielki obszar Rosji obejmuje ponad dziesięć milionów kilometrów kwadratowych, które zamieszkuje ponad dwadzieścia pięć milionów mieszkańców, a więc, statystycznie licząc, dwa i pół człowieka na kilometr kwadratowy. *De facto* największe zasiedlenie umiejscawia się wzdłuż Kolei Transsyberyjskiej¹.

Ze względu na różnice geograficzne, klimatyczne, hydrograficzne, geologiczne, gospodarcze i demograficzne to wielkie terytorium dzieli się na Syberię Zachodnią, Syberię Wschodnią i Daleki Wschód. W południowej części Wschodniej Syberii rozprzestrzenia się jezioro Bajkał, na pograniczu jednostek administracyjnych: obwodu irkuckiego i Republiki Buriacji². Część zachodnia jeziora łącznie z otaczają-

¹ J. P. Tryk, *Moje syberyjskie fascynacje*, [w:] *Wierszyna z bliska i z oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii*, E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper (red.), Kraków 2003, s. 230.

² Tenże, *Moje syberyjskie fascynacje*, s. 231.

cymi górami to Przybajkale, część wschodnia z otaczającymi go leśnymi obszarami – Zabajkale. Na terytorium Przybajkale znajduje się obwód irkucki, dawniej zwany gubernią irkucką. Obwód irkucki posiada wiele bogactw naturalnych, a najcenniejsze z nich – to Bajkał, najgłębsze jezioro świata (1637 metrów głębokości)³. W obwodzie irkuckim żyją obecnie prawie 2 miliony ludności, a w Irkucku, zwanym stolicą Wschodniej Syberii, mieszka 600 tys. To wielkie terytorium Syberii jest pokryte tajgą – syberyjskim lasem. W języku mongolsko-buriackim „tajga” znaczy: „dziki, pierwotny, nieprzebyty górski las”⁴. Warunki klimatyczne na terenach nadbajkalskich są trudne – temperatury niskie dochodzą do minus 50, a niekiedy do minus 60 stopni. Zima nad Bajkałem jest najdłuższą porą roku, trwa sześć i pół miesiąca. Bajkał zamarza dopiero na przełomie stycznia i lutego, w pełni syberyjskiej zimy, a rozmarza w połowie maja. Wiosna i jesień są krótkie. Lato trwa około 3 miesięcy z temperaturą do plus 40 stopni i dużą ilością opadów⁵.

Owe rozległe tereny zasiedlone były przed przyjściem Rosjan przez Buriatów, Ewenków i Tofalarów. Po włączeniu Przybajkale do państwa rosyjskiego powstała potrzeba zasiedlania i zagospodarowania tego kraju⁶.

Gubernia irkucka i cała Syberia już w XVII w. były miejscem zsyłek i katorgi. Było to „więzienie bez krat”, a zwiększająca się liczba mieszkańców tych ziem była spowodowana przesiedlaniem chłopów pańszczyźnianych ze wsi ro-

³ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, [w:] Wierszyna z bliska i z oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii, E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper (red.), Kraków 2003, s. 71.

⁴ J. P. Tryk, *Moje syberyjskie fascynacje*, s. 232.

⁵ Tamże, s. 233; M. Józwiak, *Wierszyna – parafia na początku świata*, <https://misyjne.pl/misja/wierszyna-parafia-na-poczatku-swiate/> (dostęp: 2019-10-31); inf. własna autora.

⁶ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 71.

syjskich, wschodniosyberyjskich oraz osiedlaniem się tzw. „włóczęgów” uciekających przed niewolą pańszczyźnianą⁷.

Dla polskiej historii „Sybir” miał wymiar szczególny, bowiem związany był z wielkimi zrywami patriotycznymi i naznaczony stygmatem niewoli. Jednak trzeba też wziąć pod uwagę fakt, że Polacy byli „pionierami w wielu dziedzinach życia syberyjskiej krainy. Dla wielu z nich ziemia ta była miejscem samorealizacji”⁸. Pod koniec XIX i na początku XX w., zwłaszcza w czasie reformy rolnej przeprowadzonej Piotra Arkadiewicza Stołypina, premiera za cara Aleksandra II, wiele rodzin z Rosji, Ukrainy, także z Polski dobrowolnie osiedliło się w poszukiwaniu lepszych warunków życia.

Obecny stan tożsamości i duchowości mieszkańców polskiej wioski Wierszyny założonej przez Polaków oraz tzw. „Olędrów” z Pichtyńska zrozumie się lepiej, jeśli weźmie się pod uwagę ich historię i specyfikę wspólnot przez nich tworzonych przez ostatnie dziesięciolecia. Żyjąc w odosobnieniu, w odległym regionie tajgi, nie brali bezpośrednio udziału w zachodzących w kraju wydarzeniach XX w. (przewroty społeczne, polityczne, rewolucja, wojny, reżim komunistyczny). Lecz owe wydarzenia wpłynęły na nich, spowodowały zmianę w postrzeganiu siebie i otaczającego ich świata. Budowanie relacji między „swoimi”, „przyjaciółmi”, „nieznajomymi”, „cudzymi”, polityka państwowa i tworzone przez nią tzw. „identyfikatory”, a także kategoryzacje – to wszystko wpłynęło na proces ich samoidentyfikacji oraz konsolidacji – pisze Natalia G. Galetkina⁹.

⁷ Tamże, s. 72.

⁸ A. Kuczyński, *Syberia. Cztery lata polskiej diaspory*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993, s. 46; И. Павлусь, *Путь в Вершину и путь Вершины, „Тальпы”* 2005, nr 4, s. 55; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 73.

⁹ Natalia G. Galetkina – pochodząca z Irkucka, jest doktorem nauk histo-

Jakie były początki ich obecności w nowej ojczyźnie? Jakie wydarzenia historyczne wpłynęły na ich losy, często tragiczne? Kim są mieszkańcy Wierszyny i Pichtyńska dzisiaj? Jaka jest ich tożsamość narodowa? Czy zachowali swoją wiarę przywiezioną z dalekiej ojczyzny? Jaki jest ich stan duchowy i jaka jest ich religijność?

Przesiedleńcze życie w nowej ojczyźnie

Zarówno rozbiory, upadek państwa polskiego, jak i sytuacja ekonomiczna, zamykanie kopalni, wzrastające bezrobocie¹⁰, stały się przyczyną emigracji Polaków na Zachód, do Ameryki i tę problematykę opisano w literaturze historycznej XX w. Prawie zupełnie niezbadany jest proces emigracji Polaków na Syberię. Ukazywanie wyłącznie martyrologicznego wymiaru obecności Polaków na Syberii tworzy „białą plamę” w historii Polaków, którzy przez cały XIX w., prawie do pierwszej wojny światowej, dobrowolnie wyjeżdżali na Syberię w poszukiwaniu pracy. Dotyczy to przede wszystkim Polaków z Królestwa Polskiego i Krajów Północno-Zachodniego i Południowo-Zachodniego Cesarstwa Rosyjskiego¹¹. Przybierający na sile kryzys gospodarki rolnej w Rosji europejskiej, budowa kolei transsyberyj-

rycznych i pracownikiem wydziału politologii Uniwersytetu w St. Petersburgu; specjalista z zakresu migracji oraz procesów etnicznych i historii Syberii (Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки. Очерки этничности сибирских переселенцев*, Санкт-Петербург 2015, s. 25).

¹⁰ Л. Ерошенко, *Маленькая Полюша в сибирской глубинке*, „Тальцы” 2005, nr 4, s. 66.

¹¹ S. Leończyk, *Polskie osady włościańskie na Syberii na przełomie XIX–XX wieku. Historia. Sytuacja obecna*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2017, nr 1, s. 29 n; И. Павлусь, *Путь в Вершину*, s. 56.

skiej, reforma rolna Stołypina (1906–1917), której częścią i powodem była organizacja przesiedleń na wschodnie obrzeża Imperium Rosyjskiego – te czynniki doprowadziły do powstania na początku XX w. na terytorium Wschodniej Syberii wielu skupisk polskich imigrantów. Urząd Przesiedleńczy powiadamiał, że włościanie, mieszczenie i chłopci mogli przesiedlać się bez specjalnych pozwoleń władzy¹². Wśród nich byli także przesiedleńcy – założyciele wsi: Wierszyna i Pichtyńsk.

Głównym powodem ich wyjazdu z Królestwa Polskiego na tereny Syberii było poszukiwanie lepszych warunków życia i statusu ekonomicznego dzięki przejęciu „wolnej ziemi” obiecaniej przez władze Rosji¹³. W tym względzie poważną rolę odegrała aktywna propaganda przesiedleń kreowana przez władze. Na przykład podstawową broszurą przesiedleńczą była 47-stronicowa książeczka *Przesiedlenie za Ural w roku 1913*. Główny Urząd Przesiedleńczy w Warszawie wydał tę broszurę w języku polskim oraz rosyjskim¹⁴ i została bezpłatnie rozpowszechniona w nakładzie 100 tys. egzemplarzy, głównie w środowiskach wiejskich Królestwa Polskiego. Działalność propagandowa powodowała zmianę postrzegania Syberii. U wielu słowo „Sybir” nie budziło już strachu, ale zaciekawienie i nadzieję. Powstały wówczas legendy o bogactwach Syberii, żyznych gruntach, złotych piaskach i bujnych stepach, bezpańskich stadach bydła, które można przejąć na własność¹⁵. Efektem takich zabiegów władz stała się „gorączka wyjazdowa”, z czasem za-

¹² S. Leończyk, *Polskie osady włościańskie*, s. 36.

¹³ И. Павлусь, *Путь в Вершину*, s. 55.

¹⁴ W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej 1910–2010. Z dziejów dobrowolnej migracji chłopów polskich na Syberię na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2016, s. 74.

¹⁵ S. Leończyk, *Polskie osady włościańskie*, s. 38.

taczająca coraz szersze kręgi”¹⁶. Państwo przyznawało imigrantom prawo zakupu taniego biletu kolejowego, zwolnienie ze służby wojskowej i preferencyjne opodatkowanie, bezpłatny materiał na budowę domu. Ponadto imigrantom przysługiwała bezzwrotna pożyczka w wysokości 100–250 rubli. A co najważniejsze, otrzymali bezpłatnie działki ziemne, których średnia wielkość wynosiła 15 dziesięcin (16 ha) ziemi¹⁷.

Obiecane przez rząd działki przesiedleńcze powstawały z terenów funduszu kolonizacyjnego. Urzędnicy wytyczali granice działek i określali stopień trudności w przyszłym utrzymaniu oraz warunki klimatyczne, bowiem od tego zależała wysokość ustalanej pomocy finansowej. Decyzja o przejęciu ziemi poprzedzona była inspekcją terenu, której dokonywali tzw. *delegaci – hodoki*¹⁸, jako reprezentanci rodzin planujących przesiedlenie udający się na Syberię i sprawdzający oferty, po czym następowało faktyczne przesiedlenie.

¹⁶ W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 87; Tenże, *Mała Polska Ojczyzna na Syberii Wschodniej. Polska wieś Wierszyna (1910–1995)*, „Krakowskie Studia Małopolskie” 1998, nr 1, s. 39–63.

¹⁷ Н. Г. Галеткина, *Пухтинские голендры и вершинские поляки*, s. 22, „dziesiątka” – jednostka powierzchni (1 dziesięcina = 1,092 ha); M. Głuszkowski, *Z wizytą u potomków polskich osadników w Wierszynie*, „Zesłaniec” 2009, nr 41, s. 15; В. Петшик, *Маленькая Польша в таежной Сибири*. Сборник, Норильск 2008, s. 6–7.

¹⁸ „Hodok” (ros.) – delegat wysłany od wsi. Brak tego słowa w *Słowniku języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1988 oraz w *Słowniku Języka Polskiego* S. B. Lindego, t. 1, Lwów 1854; W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 39; P. M. Nawrocki, *100 lat polskości na Syberii*, <https://www.niedziela.pl/artykul/92498/nd/100-lat-polskosci-na-Syberii> (dostęp: 2020-01-15); W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 38; А. Ерошенко, *Маленькая Польша*, s. 66; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 75.

Wierszyńscy Polacy

Najbardziej interesującym przykładem migracji chłopskiej z Królestwa Polskiego jest polska wieś Wierszyna, położona 145 km od na północ od Irkucka, we Wschodniej Syberii, w rejonie Bohanskim, na terenie Ust-Ordyńskiego Buriackiego Okręgu Autonomicznego. Miejscem osiedlenia Polaków był „Trubaczejewski Uczastok” (działka, parcela), nazwa pochodziła od nazwiska pełnomocnika Buriackiej Wspólnoty Sielskiej, Trofima Trubaczejewa¹⁹. „Trubaczejewski Uczastok” w 1910 r. przybrał nazwę Wierszynino, później uproszczoną, i tak powstała funkcjonująca do dziś nazwa Wierszyna, zapewne pochodząca od nazwy wzgórz – *wierszyn* otaczających tereny wsi²⁰.

Urokliwe położenie wsi w dolinie rzeki Idy i otaczające wzgórza – „wierszyny” do złudzenia przypominają podkrajowskie okolice. Nie dziwi więc fakt, że te miejsca wybrali polscy osadnicy, choć miało to i niezbyt korzystne konsekwencje ze względu na jakość uprawianej ziemi²¹. Wierszyna do dzisiaj zachowała się bez zmian, a jej założenie sięga letnich miesięcy 1909 r., choć formalnie została założona w 1910 r.²² Właśnie wtedy przybywały do Wierszyny gromady przesiedleńców, przeważnie rolników. Byli to przede wszystkim wychodźcy – jak pisze N. Galetkina – z guberni kieleckiej, piotrkowskiej i Zagłębia²³. Przed przesiedleniem

¹⁹ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 42; Л. Ерошенко, *Маленькая Польша*, s. 66.

²⁰ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 44 n; Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 113, 122.

²¹ Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 127.

²² Tenże, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 39.

²³ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 24; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 75–76; В. Петшик, *Маленькая Польша в таежной Сибири*, s. 140.



Il. 1. Wierszyna, widok z drogi, fot. Ł. Chrunik SVD



Il. 2. Wierszyna, polny dojazd, fot. Ł. Chrunik SVD

na Syberię przyszedli mieszkańcy Wierszyny nie stanowili jednej grupy, utrzymywanej razem przez więzi społeczne, pokrewieństwo, przyjaźń czy gospodarkę. W swoich stronach pracowali głównie jako górnicy i z uprawą roli mieli niewiele wspólnego²⁴. Przywozili ze sobą konie, krowy, drobny inwentarz żywy, ziarno owsa, żyta, pszenicy, ziemniaki, pługi. W kufrach i drewnianych paczkach wieźli pierzyny, poduszki, zegary, sprzęt kuchenny, ubrania, obrazy religijne, książki, książeczki do nabożeństwa, śpiewniki kościelne. Podróż na Syberię trwała 2 tygodnie²⁵.

Po przybyciu do Wierszyny zastali niewielki obszar ziemi bezleśnej otoczony tajgą, którą musieli karczować. „Nowosieleńcy” szybko przystąpili do budowy ziemianek, które następnie przerabiali na mieszkania. Ze względu na zbliżającą się zimę wewnątrz ocieplano je deskami, korą, słomą, suchą trawą, skórą i wszystkim, co było możliwe. Później zaczęto stawiać tzw. bałagany, czyli budy-szałasy, także okładane skórą, brzoźowymi gałęziami i deskami obitymi skórą oraz korą. Trudno było zimować i mieszkać w takich domostwach, zwłaszcza podczas opadów, gdy przeciekała woda i wszystko zamakało. Perspektywicznie jednak wierszyniacy odkładali materiał na lepsze budynki, które zamierzali stawiać na swoich działkach²⁶.

Polacy starali się w nowym, bardzo odmiennym otoczeniu, żyć podobnie jak w ojczyźnie. Ziemię uprawiali przywiezionymi z kraju narzędziami i według sprawdzonych w ojczyźnie metod. W utrzymaniu tożsamości narodowej pomagały rozliczne i jaskrawe różnice kulturowe, językowe, religijne, a także antropomorficzne między nimi a rdzenną lud-

²⁴ P. M. Nawrocki, *100 lat polskości na Syberii*, <https://www.niedziela.pl/artykul/92498/nd/> (dostęp: 2020-01-15).

²⁵ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 41.

²⁶ W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 127–129.

nością Syberii, Buriatami²⁷. Między nimi a Ukraińcami, również zasiedlającymi Syberię, oraz Rosjanami poważną rolę odgrywały różnice wyznaniowe.

Osiedlanie się Polaków w Wierszynie wzbudzało niechęć ludności tubylczej, Buriatów, którzy czuli się gospodarzami tej ziemi²⁸. Jednak mimo początkowej nieufności, Buriaci – najbardziej pokojowy naród z mongolskiej grupy językowej – pogodzili się z sytuacją. Biedniejsi Polacy nawet pracowali u Buriatów pomagając w wypasie *skota* – żywego inwentarza, prowadzili handel wymienny, sprzedając Buriatom przywiezione ze sobą rzeczy lub wymieniając je na żywność. Z czasem wrogość zastąpiło pokojowe współistnienie, choć do zawierania małżeństw mieszanych nie dochodziło²⁹. Polacy i Buriaci byli oddzieleni przestrzenią: rzeka Ida stanowiła naturalną granicę, po jednej stronie znajdowała się polska Wierszyna, po drugiej – buriacka Naszata³⁰.

Trudne warunki klimatyczne, brak środków na zagospodarowanie, nieprzystosowanie do pracy na roli skłaniały niektórych Polaków do powrotu do Ojczyzny, lecz większość wykazując polski upór zdecydowała się pozostać. Karczowali tajgę, pracowali na polach, budowali domy, pomagali sobie wzajemnie. Z czasem czuli się coraz mniej obco, pobudowali duże domy, cztery młyny wodne, tartak wodny,

²⁷ M. Głuszkowski, *Z wizytą u potomków*, s. 15.

²⁸ A. Wiśniewska, *Tożsamość narodowościowa w diaspory. Wieś Wierszyna w obwodzie Irkuckim w Rosji*, [w:] *Etnos przebudzony*, L. Mroz (red.), Warszawa 2004, s. 86.

²⁹ Н. Г. Галеткина, *Польская переселенческая деревня в бурятском окружении. Проблемы взаимодействия*, [w:] *Россия и Восток*, cz. III, Челябинск 1995, s. 133; Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 30; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 76.

³⁰ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 29 n; W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 148.

jednakże pierwszą zimę przyszło im głodować³¹. I jak podają dokumenty z posiedzenia „Wierszyńskiego sielskiego obszczestwa” (z 13 lutego 1911), pierwsze grupy przesiedleńcze przybyły latem 1910 r., a przy końcu roku było 59 domów, w których mieszkało 328 osób. Przesiedleńcy tworzyli już „wiejską wspólnotę”, czyli gminę. W następnych latach liczba mieszkańców powoli wzrastała, w 1912 r. było 400 osób. Można zatem stwierdzić, że większość imigrantów przybyło na miejsce w latach 1910–1911³².

Według miejscowych władz oraz korespondencji księży katolickich (np. ks. P. P. Bulwicza), przybyłych Polaków określano w oparciu o kilka kategorii, np. historyczno-geograficzne („imigranci z Przywiślańskiego Kraju”, „imigranci z województw kieleckiego i piotrkowskiego”), ekonomiczne („biedni”, „brak wystarczających funduszy”, „górnicy”), konfesyjne („imigranci katolicy”) i etniczne – Polacy. I co można bez przesady stwierdzić, że przywieźli ze sobą fragment Polski i w ciągu kilku lat od przyjazdu na Syberię stworzyli w Wierszynie swoją małą ojczyznę³³.

Już w listopadzie 1911 r. polscy osadnicy na zebraniu wiejskim upomnieli się o pomoc na otwarcie szkoły państwowej. Po licznych interwencjach u miejscowych władz wspólnota polska w Wierszynie podjęła się budowy szkoły, ukończonej latem 1912 r., a od września polskie dzieci rozpoczęły naukę. Młodzieży szkolnej było wówczas 67 osób (36 chłopców i 31 dziewcząt), uczono się w języku rosyjskim, chociaż mieszkańcy domagali się nauki w języku polskim. Władze

³¹ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 77; Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 28.

³² W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 43; Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 24.

³³ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 25; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 77; А. В. Вижен-тас, *Польские традиции все еще живы*, „Тальцы” 2005, nr 4, s. 94.



Il. 3. Wierszyna, kościół pw. św. Stanisława Biskupa, fot. Ł. Chrunik SVD



Il. 4. Wierszyna, młoda parafia, fot. Ł. Chrunik SVD

dały pozwolenie na naukę religii w języku polskim i tak pozostało do rewolucji. W Wierszynie była 3-klasowa szkoła, na dalszą naukę młodzież jeździła do miejscowości Dundaj, oddalanej od Wierszyny o 3 km³⁴.

Polacy w nowej ojczyźnie tworzyli małą polską kolonię. W urzędach, w kontaktach z władzami używali języka rosyjskiego, między sobą mówili gwarą zagłębiowsko-krakowską. W 1930 r. dla starszych zorganizowano naukę pisania i czytania po rosyjsku, w ramach tzw. walki z analfabetyzmem. Oczywiście, zmniejszyła się rola polszczyzny, aczkolwiek język polski jest rozumiany przez większość mieszkańców³⁵.

Równolegle z budową szkoły „Wierszyńskie sielskie obszczestwo” zajmowało się kwestią kościoła katolickiego we wsi i (29 listopada i 23 grudnia 1911 r.) zwracało się o pomoc do państwa. Sprawa budowy kościoła nie była prosta, mimo że wierszynianie już od 1911 r. przygotowywali materiał na budowę świątyni. Po długiej korespondencji z urzędami carskimi zgodę na budowę kościółka w Wierszynie wydano 4 września 1912 r.; wiosną i latem 1913 i 1914 r. trwała budowa kaplicy³⁶.

Budynek kościoła powstał z modrzewia syberyjskiego, tzw. *listwienicy*. Zgodnie z syberyjską praktyką kościół pobudowano na grubych palach wbitych w ziemię zamiast podmurówki. Dwuspadowy dach nakryto blachą, postawiono

³⁴ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 26; P. M. Nawrocki, *100 lat polskości na Syberii*, <https://www.niedziela.pl/artykul/92498/nd/> (dostęp: 2020-01-15); W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 44; Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 135.

³⁵ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 49; M. Głuszkowki, *Z wizytą u potomków*, s. 16.

³⁶ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 27; W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 47; В. Масырж, И. Павлюс, *Римско-католический костел и приход в Иркутске 1811–1937 и 1991–1995*, [w:] *Поляки в Сибири. „Научно-информационный Бюллетень”* 1995, nr 3, s. 4–10.

wieżyczkę z sygnaturką. Wierszyński kościół mógł pomieścić ok. 100 osób. Budowę kościoła rozpoczęto zaraz po przyjeździe na Syberię, gdy wielu przesiedleńców nie miało jeszcze domów i mieszkało w ziemiankach. I wojna światowa i inne przeciwności losu spowodowały, że poświęcenie kościoła pw. Św. Stanisława Biskupa i Męczennika, planowane na 15 maja 1915 r., odbyło się 14 maja 1918 r.³⁷ Kościół w Wierszynie podlegał proboszczowi-dziekanowi irkuckiemu i na stałe ksiądz w Wierszynie nie przebywał. Raz do roku proboszcz irkucki objeżdżał z posługą duszpasterską wsie, w tym Wierszynę³⁸. Do czasu poświęcenia kościoła śluby zawierano w kościele w Irkucku. Podczas odwiedzin proboszcza modlono się także na cmentarzu za osoby zmarłe, pochowane bez udziału kapłana. Cmentarz jest umiejscowiony na wprost kościoła, na wzniesieniu po drugiej stronie drogi, na skraju lasu³⁹.

Pierwsze dziesiątki lat Polaków w Wierszynie były bardzo pracowite. Powstały nowe domy mieszkalne, zagrody gospodarcze, studnie żurawie, spichrze (*ambary*), kuźnia, młyn, zagospodarowywano ogródki. Nadszedł czas, gdy na mieszkańców Wierszyny zważyło się nieszczęście rewolucji. Chcąc żyć spokojnie Polacy nie angażowali się w rosyjską wojnę domową ani po stronie czerwonych, ani białych. O to-

³⁷ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 47 n; Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 136; Tenże, *Zarys dziejów kościoła i parafii w Irkucku (1812–1937)*, „Zesłaniec” 1996, nr 1, s. 20–23; А. Ерошенко, *Маленькая Поляна*, s. 66; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 78; Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 27; В. Петшик, *Маленькая Поляна в таежной Сибири*, s. 9; P. M. Nawrocki – 100 lat polskości na Syberii, <https://www.niedziela.pl/arttykul/92498/nd/> (dostęp: 2020-01-15).

³⁸ Nie jest prawdą, że w Irkucku rezydował biskup (A. Tuszyńska, *Śladami Wierszyny*, „Karta” 1991, nr 1, s. 109; L. Figura, *Historia i współczesność polskiej syberyjskiej wsi*, s. 79; W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 48).

³⁹ Tenże, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 49.

czącej się w Europie wojnie, rewolucji i abdykacji cara dowiadawali się z gazet lub opowiadań⁴⁰. Terror komunistyczny nie od razu dotarł na Syberię, lecz wierszynianie go nie uniknęli. Władzę sowiecką w guberni irkuckiej bolszewicy zaczęli wprowadzać w 1920 r., w miarę wypierania białych ku Władystokowi. W 1921 r. po podpisaniu Układu o Repatriacji Polski z Rosją ruszyła fala powrotów do Polski. Z Wierszyny wróciło do Ojczyzny kilka rodzin. Ci, którzy zostali, musieli się podporządkować władzy bolszewickiej. Pierwsze, co było dotkliwie odczuwane, to brak kapłanów i represje wobec wierzących. Nie było kapłanów, gdyż albo chorzy wyjeżdżali z Irkucka, albo zsyłano ich do gułagów⁴¹. Łączyło się to z wieloma akcjami ateizacyjnymi na początku lat trzydziestych. Od 1929 r. rozpoczął się szczególnie trudny okres represji wobec Kościoła rzymskokatolickiego, chociaż walkę z religią zapoczątkowano o wiele wcześniej. Mianowicie, 23 stycznia 1918 r. wydano dekret „O rozdziale Kościoła od państwa”. Na jego podstawie masowo zamykano kościoły, prześladowano duchownych i wiernych. Zgodnie z art. 65 Konstytucji RSFSR z 1918 r. księży pozbawiono praw politycznych, łącznie z prawem wyborczym. Zabroniono nauczania religii nie tylko w szkołach, także w domach, i wychowywania dzieci przez rodziców w duchu religijnym. Do wiosek syberyjskich wysyłano agitatorów, głosicieli „nowego życia”. Gdy zaczęto organizować kołchozy, najbogatszym, których uważano za kułaków, zabierano bydło i zboże, ziemię – to, po co jechali 7000 km, jako „pozostałości prywatnej kapitalistycznej własności”⁴².

⁴⁰ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 79.

⁴¹ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 50; Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 155; R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917–1930. Martyrologium*, Lublin 1998, s. 537.

⁴² S. Leończyk, *Polskie osady włościańskie*, s. 42; W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 180.



Il. 5. Wierszyna, typowe domostwo, fot. Ł. Chrunik SVD



Il. 6. Wierszyna, obejście gospodarcze, fot. Ł. Chrunik SVD

W czasie pierwszych 15 lat władzy bolszewickiej nie zabraniano nauczać w szkole w języku polskim. Mieszkańcy Wierszyny wielokrotnie występowali o utworzenie polskiej rady wiejskiej – *sielsowieta*, ale do 1931 r. nie dostali na to zgody, ponieważ pogarszały się stosunki bolszewików z Polakami. Wysiłki agitatorów doprowadziły w 1932 r. do stworzenia dwóch kołchozów: „Czerwona Wierszyna” i „Czerwony Sztandar”. Jeden powstał na zasadzie kolektywizacji biedniejszych mieszkańców, a drugi wskutek nacisków podatkowych wywieranych na bogatszych mieszkańców Wierszyny. Zabrano im ziemię oraz inwentarz żywy, zostawiając każdej rodzinie po jednej krowie oraz „działki przyzagrodowe” wielkości 50 arów⁴³.

W 1934 r. zakazano w Wierszynie nauki w języku polskim i postanowiono zburzyć kościół. Zniszczono budynek – zwalono wieżę i sygnaturkę, a całe wyposażenie kościołka wywieziono⁴⁴. Zburzenie kościoła przez komsomolców nabrało charakteru wprost eschatologicznego. W latach 1937–1991 kościół w Wierszynie decyzją władz był zamknięty i tylko dzięki postawie niektórych mieszkańców nie został zniszczony albo przeznaczony na inny cel. Ludzie jeszcze przez pewien czas podchodzili do szkieletu budynku, modlili się na ulicy, z czasem oficjalne praktyki religijne w Wierszynie zanikły⁴⁵. Szkielet budynku bez okien i drzwi stał do 1992 r.; by widmo świątyni nie straszło gości przyjeżdżających do wsi, postawiono klub wiejski, w którym rozprzestrzeniała się wiara w „światłą przyszłość”.

⁴³ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 52; Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 170; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 80.

⁴⁴ *Wierszyna – polski skrawek Syberii – Azja*, <https://misyjne.pl/misja/wierszyna-polski-skrawek-syberii/> (dostęp: 2019-10-31); W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 183 n.

⁴⁵ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 83.

Było to przypadkiem, zbiegiem okoliczności albo sprawą siły wyższej, że kościół rzucał cień na ściany klubu i wkrótce na jego ścianach pojawił się grzyb, który zmienił budynek w próchno, ale kościół „swoje wystął”.

Mimo wprowadzonych przez komunistów świeckich obrzędów chrztu, ślubu, pogrzebu, nie udało się zniszczyć wiary, tradycji narodowych i religijnych, kultywowanych w środowiskach domowych, a chrztu „z wody” w Wierszynie przez długie lata udzielały osoby świeckie, zazwyczaj starsze⁴⁶. Mimo że Polacy stanowili tradycyjną i religijną wiejską społeczność, lata ateizacji zdecydowanie zmniejszyły rolę religii w życiu.

W trudnych czasach komunizmu zachodziły wyjątkowo bolesne i tragiczne wydarzenia, co przeżyli także Polacy z Wierszyny. Właśnie w 1937 r. miejscowi aktywiści wyznaczili do likwidacji odpowiedni limit domniemych „wrogów ludu”. W Wierszynie w listopadzie i grudniu 1937 r. NKWD zaaresztowało 30 niewinnych ludzi i wszyscy zostali rozstrzelani 19 lutego 1938 r. Obwiniano ich o przygotowywanie akcji dywersyjnych przeciw władzy radzieckiej. Wciąż nie wiadomo, gdzie ich zamordowano i gdzie spoczywają ich szczątki – być może koło wsi Piwowaricha, niedaleko Irkucka, tam w 1990 r. odkryto masowe groby zamordowanych w 1937 r.⁴⁷

Po względnym ustaniu represji stalinowskich ludzie mimo wszystko żyli w ciągłym strachu i upadały wszelkie na-

⁴⁶ *Wierszyna – polski skrawek Syberii – Azja*, <https://misyjne.pl/misja/wierszyna-polski-skrawek-syberii/> (dostęp: 2019-10-31); P. M. Nawrocki, *100 lat polskości na Syberii*, <https://www.niedziela.pl/artukul/92498/nd/> (dostęp: 2020-01-15); W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 183 n; H. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 40 n.

⁴⁷ L. Figura, *Historia i współczesność polskiej syberyjskiej wsi*, s. 81; W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 184–194; informacja własna autora.

dzieje na normalne życie, a lata II wojny światowej były kolejnym ciosem w życiu mieszkańców Wierszyny. Nastąpiła Wielka Wojna Ojczyźniana, wojna światów, i na wojnę poszło 33 wierszynian, 8 z nich zginęło⁴⁸. Niektórzy mężczyźni po zwycięstwie zdecydowali się nie wracać do ZSRR i zostali w Polsce. Czas był ciężki, normy pracy w kołchozach wysokie, pracowano nawet w niedziele. Ludzi ratowały tylko ziemniaki. Zboża nie było, a „Dekret o ochronie własności socjalistycznej” z 7 sierpnia 1932 r. głosił, że za przywłaszczenie pięciu kłosów zostawionych po żniwach na polu, za parę ziemniaków lub zmarznąłą główkę kapusty zabraną z kołchoźnianego pola groziła kara dziesięciu lat łagru lub kara śmierci⁴⁹.

W okresie powojennym ludzie pracowali w kołchozach prawie za darmo, na *trudodni*⁵⁰. Za każdy dzień pracy wypłacano raz do roku po dwadzieścia kopiejek i w zależności od urodzaju, wydawano ziarno. Ludzie jeździli do miasta sprzedać np. masło, jajka, mięso, ziemniaki, by uzyskać pieniądze na zakup ubrań lub najpotrzebniejszych rzeczy do domu⁵¹.

W 1957 r. wraz z założeniem elektryczności utworzono jeden duży kołchoz „Družba” z połączenia ziem: Wierszyna, Charagun i Dundaj. Wierszynę przyłączono do tego kołchozu pod wpływem władz regionu. Ludzie wyjeżdżać nie mogli, gdyż do 1978 r. nie mieli dowodów osobistych i – jak pisze L. Figura – byli prawdziwie „przywiązani do ziemi”⁵².

⁴⁸ Л. Ерошенко, *Маленькая Полиа*, s. 68; W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 54.

⁴⁹ J. Smaga, *Narodziny i upadek Imperium ZSRR 1917–1991*, Kraków 1992, s. 102; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 85.

⁵⁰ *Trudodień* (rus.) – jeden dzień pracy.

⁵¹ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 87.

⁵² Tamże, s. 86.

Nastały czasy pozornej stabilizacji, ale – co należy podkreślić – z braku języka polskiego w szkole oraz braku kościoła następowało wynaradawianie młodych Polaków. I chociaż mieszkańcy Wierszyny starali się zachować świadomość pochodzenia, polskich korzeni, wiary i polskiej kultury, niewielka liczba starszych ludzi zachowała wiarę⁵³.

Dopiero w czasie „pierestrojki”, od początku dziewięćdziesiątych lat XX w., sytuacja zaczęła się zmieniać, a Wierszyna otworzyła się na obecność księży, nauczycieli, dziennikarzy. Istotnym zadaniem nauczycieli i księży pracujących w Wierszynie oraz sióstr zakonnych stała się katechizacja i przywracanie utraconej osobowości narodowej Polaków, zwracanie uwagi na katolickie wychowanie, na zachowanie polskich tradycji. Po 70 prawie latach dzieci zaczęły się uczyć języka polskiego⁵⁴.

Pierwszym księdzem, który ponownie odwiedził wioskę, był ówczesny duszpasterz Polaków w ZSRR, ks. Tadeusz Pikus, który w 1990 r. odprawił Mszę św. w budynku wierszyńskiej szkoły. Wynegocjował także z lokalnymi władzami oddanie wiernym budynku kościoła i przywrócenie mu sakralnego charakteru, zamiast planowanego muzeum polsko-buriackiego⁵⁵. Po 55 latach koszmaru stalinowskiego terroru i prześladowań, 4 września 1991 r. w Irkucku, w kościele wypełnionym po brzegi Polakami, bp Josef Werth z Nowosybirsk ustanowił dekretem parafię, której pierwszym proboszczem został o. Ignacy Pawlus, salwatorianin. Zawiązał się komitet odnowy starego kościoła, który po-

⁵³ Według informacji ks. I. Pawlusa.

⁵⁴ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 54; Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 211.

⁵⁵ M. Józwiak, *Wierszyna – parafia na początku świata*, <https://misyjne.pl/misja/wierszyna-parafia-na-poczatku-swiate/> (dostęp: 2019-10-31); L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 93; W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 211.

wtórnie poświęcono 12 grudnia 1992 r.⁵⁶ Po 63 latach została wznowiona działalność religijna, a wiosną 1993 r. w Wierszynie rozpoczęła się budowa mieszkania dla księży, którzy mogliby zamieszkać na stałe i prowadzić pracę duszpasterską⁵⁷.

Od 1938 r. miejscowi katolicy nie mieli kontaktu z księżmi, toteż nie dziwi fakt, że wielu z nich nie przywiązywało wagi do wiary w Boga, odwykli od chodzenia do kościoła, codziennej modlitwy i obecności wiary w życiu⁵⁸. Na szczęście byli też tacy, którzy zdawali sobie sprawę z konieczności chrztu dzieci i zwracali się w tej sprawie do tzw. „babuszek” – kobiet cieszących się religijnym autorytetem i powagą mieszkańców wsi⁵⁹. Wskutek braku katechizacji i możliwości obchodzenia świąt kościelnych większość mieszkańców Wierszyny nie zna nawet najpopularniejszych modlitw, odmawianych jeszcze przez ich dziadków. A tym, którzy znali modlitwy, przykazania, byli gotowi chodzić na spotkania modlitewne prowadzone przez osoby świeckie, jakoś brakowało dobrej woli, by przekazywać świadectwo wiary młodszemu pokoleniu – jak twierdzi długoletni duszpasterz

⁵⁶ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 53; Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 221 n; В. Масярж, И. Павлюс, *Римско-католический костел и приход в Иркутске 1811–1937 и 1991–1995*, [w:] *Поляки Сибири, „Научно-информационный Бюллетень Гуманитарно-Общественного Центра”*, Иркутск 1995, nr 3, s. 14 n; В. Масярж, *Польская деревня Вершина (1910–1937)*, [w:] *Поляки в Сибири, „Научно-информационный Бюллетень Гуманитарно-Общественного Центра”* 1995, nr 3, s. 35; M. Józwiak, *Wierszyna – parafia na początku świata*, <https://misyjne.pl/misja/wierszyna-parafia-na-poczatku-swiatea> (dostęp: 2019-10-31); И. Павлусь, *Путь в Вершину*, s. 58; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 93.

⁵⁷ И. Павлусь, *Путь в Вершину*, s. 58; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 91.

⁵⁸ А. Ерошенко, *Маленькая Поляна*, s. 68.

⁵⁹ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 101; А. В. Вижентас, *Польские традиции*, s. 97.

Wierszyny, proboszcz z Irkucka, o. Ignacy Pawlus⁶⁰. Trudno się dziwić takiej opinii po 60 latach przymusowej ateizacji. Dużo więc pracy włożyli ojcowie w budzenie ducha wierzących, Dariusz Kubica SDS, Dariusz Kopiec SDS i ks. Wojciech Drozdowicz oraz siostry zakonne Rodziny Betańskiej, Bernadetta Sidorczuk i Bożena Fulara⁶¹, aczkolwiek dopiero po kilkunastu latach przyszedł ksiądz na stałe.

Obecnie w polskiej wsi Wierszyna całe życie społeczne i kulturalne tworzy się i skupia wokół wspólnoty parafialnej, której proboszczem jest o. Karol Lipiński OMI, przybyły na stałe 22 listopada 2009 r.⁶² Choć przed zburzeniem kościoła ocalili mężczyźni, to na nabożeństwach można spotkać głównie kobiety. Jak mówi duszpasterz:

Na niedzielną Mszę, która niezmiennie odprawiana jest po polsku, przychodzi ok. 40 osób. Na Boże Narodzenie trzykrotnie więcej, ale to zaledwie jedna dziesiąta mieszkańców. Proboszcza jednak podnosi na duchu wspomnienie ostatniej kolędy, podczas której został serdecznie przyjęty przez parafian, których w kościele jeszcze nie ma. Modli się za nich i czeka cierpliwie⁶³.

Obecnie Wierszyna składa się z dwóch części: właściwa Wierszyna i po drugiej stronie rzeki Idy mniejsza wioska, Naszata (nazwa buriacka). W Wierszynie mieszka po-

⁶⁰ И. Павлуш, *Путь в Вершину*, s. 55, 68; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 92; według informacji o. I. Pawlusa.

⁶¹ I. Pawlus, *Krótko o Irkucku i salwatorianach w nim*, <https://www.polonia.org/przydatne-informacje/krotko-o-irkucku-i-salwatorianach-w-nim> (dostęp: 2019-07-01); L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 93; według informacji ks. Wojciecha Drozdowicza; W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 224 n.

⁶² А. Ерошенко, *Маленькая Полиша*, s. 68; W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 224 n.

⁶³ Wierszyna – polski skrawek Syberii – Azja, <https://misyjne.pl/misja/wierszyna-polski-skrawek-syberii/> (dostęp: 2019-10-31).

nad 500 osób, z czego Polaków najwięcej – około 400, Rosjan 50 i 8 Buriatów, kilka osób narodowości ukraińskiej, Osetyńczyk i kilku Tatarów. W głównej części wsi znajduje się 105 domów, a w Naszycie 46. Do Wierszyny włączono wioskę Honzój, w której też mieszka kilka polskich rodzin⁶⁴.

Od 1985 r. w Wierszynie rozpoczęły działalność dwa zespoły artystyczne, dziecięcy pod nazwą „Czeburaszka” i folklorystyczny zespół „Jarzumbek”, wykonujący pieśni przekazane przez najstarszych mieszkańców Wierszyny. Zespół występuje w miejscowym klubie i w sąsiednich wioskach, podczas rejonowych świąt i na obwodowych konkursach. Jego pierwszy poważniejszy występ odbył się na Konkursie Piosenki Polskiej w Irkucku w 1988 r., na którym „Jarzumbek” zajął pierwsze miejsce. Potem uczestniczył w podobnych konkursach w Witebsku, Riazaniu i innych miastach. Od 1994 r. „Jarzumbek” występuje na wszystkich miejscowych uroczystościach, wykonując nie tylko stare, zapamiętane polskie piosenki, a również współczesne polskie, rosyjskie i ukraińskie pieśni, będąc przy tym wizytówką kulturalną syberyjskiej Polonii⁶⁵.

W 1995 r. mieszkańcy powołali organizację społeczną, którą nazwali „Mała Polska”, jako że tworzą właśnie „Małą Polskę” na dalekiej Syberii⁶⁶. Ważnym wydarzeniem dla Wierszyny było zorganizowanie i zarejestrowanie w marcu 2002 r. Polskiego Towarzystwa Kulturalnego „Wisła”, które działa bardzo ambitnie, podtrzymując znajomość języka

⁶⁴ W. Masiarz, *Mała Polska Ojczyzna*, s. 54; Tenże, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 226.

⁶⁵ Л. Ерошенко, *Маленькая Полиа*, s. 72; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 94 n; W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 226; А. В. Виженас, *Полские традиции*, s. 100 n.

⁶⁶ W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 227; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 97.

polskiego i kultury polskiej, organizując obchody rocznic narodowych, świąt Wielkanocy, Bożego Narodzenia, Nowego Roku itp.⁶⁷ Ponieważ brakowało w Wierszynie odpowiedniego pomieszczenia do takiej działalności, w 2004 r. udało się zorganizować Dom Polski, jedyny taki na Syberii, w którym umieszczono też bibliotekę (ponad 500 woluminów w języku polskim), pierwszą na Syberii. W Domu Polskim można poznać specjalności kuchni polskiej i posłuchać polskiej muzyki. Zamierzenie twórców tej instytucji jest ambitne – dawanie świadectwa tradycji i gościnności, gdy trzeba ugościć wędrowca, i zachować narodową kulturę, szanując tradycje narodów żyjących w sąsiedztwie⁶⁸.

Ważnym fenomenem jest to, że wierszynianie zachowali język, polskość jako wspomnienie ojczyzny swych przodków z Zagłębia Dąbrowskiego. Lecz grupy Polaków po krótkim pobycie wyjeżdżające z Wierszyny zostają pod wrażeniem „czystej, nieskażonej niczym polskości”. Goście z Polski widzą idylliczny obraz polskości, jaki chcieliby widzieć, a więc niejako zmuszają wierszynian do przedstawienia wsi zgodnie z oczekiwaniami turystów. Tymczasem wiek spędzony przez nich na syberyjskiej ziemi, wieloletnia izolacja od kraju pochodzenia spowodowały, że polskość osadników ulegała modyfikacjom⁶⁹. Wierszynianie wykształcili własną tożsamość, w której jest miejsce na lokalny patriotyzm, polskość, chłopski etos pracy, a także na radziecką mentalność i elementy kultury buriackiej. Mieszana tożsamość kultu-

⁶⁷ В. М. Фигура, *Польское культурное общество Висла в Вершине*, „Тальцы” 2005, nr 4, s. 27–35.

⁶⁸ W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 228; А. Ерошенко, *Маленькая Полюша*, s. 73; M. Głuszkowski, *Z wizytą u potomków*, s. 22.

⁶⁹ W. Masiarz, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej*, s. 231; M. Głuszkowski, *Z wizytą u potomków*, s. 23.

rowa jest bogactwem mieszkańców Wierszyny, lecz stereotypowe widzenie „Polaka na obczyźnie” nie pozwala tego bogactwa dostrzec⁷⁰.

Pichtyńskie Olędry

Drugą grupą przesiedleńców, którzy na przełomie XIX i XX w. wybrali nowe miejsce życia, są „nadbużańskie Olędry”. Zamieszkują trzy wsie: Pichtyńsk, Srednij i Dagnik – osady założone przez nich przed stu laty u podnóża Sajanów, ok. 280 kilometrów na południowy zachód od Irkucka⁷¹. Etymologia nazwy „nadbużańskie Olędry” jest związana z grupami kolonistów z terenów północnych Niemiec, Holandii, Fryzji, którzy wskutek prześladowań w 1530 r., w II połowie XVI i na początku XVII w. przybyli na teren polskiego wybrzeża Bałtyku do regulacji rzek i osuszania mokradeł w dolinach Wisły, Nogatu, Warty i Noteci. Byli specjalistami w melioracji, rekultywacji terenu i właścicielami ziemscy chętnie ich przyjmowali, zapewniając dobre i korzystne warunki życia i działalności. Wyróżniali się wysokim poziomem kultury rolniczej i byli odrębną grupą włościan czynszowników⁷². W XVII–XVIII w. „olęderskie”

⁷⁰ M. Głuszkowski, *Z wizytą u potomków*, s. 23.

⁷¹ I. Topp, *Syberyjskie losy „nadbużańskich olędrów”*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2009, nr 13, s. 53.

⁷² S. Leończyk, *Polityka przesiedleńcza rządu rosyjskiego wobec chłopów polskich z zachodnich guberni Cesarstwa Rosyjskiego w latach 1885–1914*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2012, nr 16, s. 21. W latach 1527–1864 na terenach I Rzeczypospolitej, a później na terenie trzech zaborów powstało ok. 1700 olęderskich osad. W 1617 r. koło Brześcia nad Bugiem założono wieś Nejdorf – Neibruh (olędrzy zabużańscy). W okolicach Włodawy istniały dwie kolonie – Neibrov i Neidorf, których mieszkańcy na przełomie XVII–XIX w. przesiedlili się do gubernii wołyńskiej, skąd wyjechali na Syberię (*Kronika Zboru ewangelicko-luterskiego Nejdorfskiego i Kronika zboru ewangelicko-luterskiego Najdorfsiego* zabrali ze sobą Biblię, modlitewniki oraz śpiewniki protestanckie, <http://lublin.luteranie.pl.kronika-zboru-ewangelic>

osady powstawały w różnych regionach Rzeczypospolitej, także wzdłuż zachodniego Bugu i na Wołyniu, tam właśnie ich miejscowości były nazywane „Bugskie Gollendry” (Bużskie/Bużańscy – Holendrzy po polsku, Bug-holländer po niemiecku)⁷³. Po trzecim rozbiórze Polski terytorium, na którym znajdowały się ich kolonie, weszło w skład Imperium Rosyjskiego, Bużańscy Holendrzy stali się poddanymi rosyjskimi, a ok. 1910 r. część z nich, jako przesiedleńcy „stołpińscy”, osiedlili się w guberni irkuckiej⁷⁴.

Miejsce przesiedlenia „pichtyńskich Olędrów” (pichtyńców) był „Pichtyński Uczastok”, który powstał w 1907 r. w Tagninskiej wołosci (gminie) Bałaganskiego Ujezda. Przesiedleńcy przywieźli ze sobą nawet nazwy miejscowości, w których żyli: Zamosteczce, Nowiny i Dagnik. Władze zmieniły je na Pichtyńsk, Srednij, zostawiając Dagnik⁷⁵.

„Pichtińskie Olędry” nie mieli konfliktów z dawnymi mieszkańcami, jak to było na „Trubaczejewskim uczestku” w Wierszynie, ponieważ miejsce Pichtyńska obejmowało tylko wolne tereny państwowe i nie wpływało na tradycyjne użytkowanie terenów przez byłych mieszkańców. W bezpośrednim sąsiedztwie Pichtyńska znajdowała się tylko rosyjska wioska Chor-Tagna. Pozostałe osady, w promieniu 5–20 wiorst, były założone także przez imigrantów „stołpiń-

ko-luterskiego-nejdorfskiego /dostęp: 2019-10-10/; J. T. Baranowski, *Wsie holenderskie na ziemiach polskich*, „Przegląd Historyczny” 1915, t. 20, s. 65–82; I. Топп, *Syberyjskie losy*, s. 52–66; Э. Бютов, *Происхождение и история бужских голендров*, „Талцы” 2004, nr 4, s. 4).

⁷³ E. Bütow, *100 Jahre Pichtinsk in Ostsibirien und die Reformen Stolypinsh*, <http://www.bughollaender.de/pichti.html> (dostęp: 2019-09-06).

⁷⁴ Э. Бютов, *Происхождение и история бужских голендров*, s. 9.

⁷⁵ I. Pawlus, *Sprawa Pichtińska*, (prywatny zbiór autora); Eduard Bütow – *100 Jahre Pichtinsk in Ostsibirien und die Reformen Stolypinsh*, <http://www.bughollaender.de/pichti.html> (dostęp: 2019-09-06); Э. Бютов, *Происхождение и история бужских голендров*, s. 19.

skich”⁷⁶, którzy przybyli w tym samym czasie co pichtyńcy, w latach 1910–1913, a etnicznie byli to Rosjanie, Ukraińcy, Białorusini i Tatarzy.

Kim są „pichtyńskie Olędry”? – odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. To określenie zostało uwikłane w liczne spory – czy ci przesiedleńcy byli zmuszeni do emigracji z powodu prześladowań religijnych, czy była to grupa zawodowa specjalizująca się w pracach melioracyjnych i karczowaniu lasów, w której skład wchodził: Holendrzy, Duńczycy, Niemcy i Polacy?⁷⁷ Między innymi prof. B. Szostakowicz przedstawił tezę jakoby „Gołendcy” należeli do wyspecjalizowanej warstwy polskiego chłopstwa⁷⁸. Na początku ubiegłego stulecia, gdy część „nadbużańskich Olędrów” decydowało się na emigrację w okolice Irkucka, większość z nich nosiła niemieckobrzmiące nazwiska, ale nie znała języka niemieckiego⁷⁹. Wiadomo, że wołyńscy lub „nadbużańscy Olędry” stanowili grupą zamkniętą i świadomą swej odrębności, która nie mieściła się w kategoriach jakiegokolwiek przynależności narodowej. Założyciele Pichtyńska tworzyli społeczności złączone relacjami rodzinnymi lub instytucjonalnymi oraz (co bardzo ważne) wyznaniowymi. Te wykształtowane już relacje pomogły w sformowaniu społeczności w nowych geograficznie, klimatycznie i społecznie warunkach. Osadnictwo Olędrów w Pichtyńsku dokonywało się stopniowo i można w przybliżeniu określić, że na „Pichtyńskim uczastku” w latach 1911–1913 zamieszkiwało ok. 300 osób⁸⁰.

⁷⁶ E. Bütow, *100 Jahre Pichtinsk in Ostsibirien und die Reformen Stolypinsh*, <http://www.bughollaender.de/pichti.html> (dostęp: 2019-09-06).

⁷⁷ I. Topp, *Syberyjskie losy „nadbużańskich olędrów”*, s. 54.

⁷⁸ Б. С. Шостакович, *Голендры – этимология термина и понятия*, „Талцы” 2004, nr 4, s. 26.

⁷⁹ I. Topp, *Syberyjskie losy „nadbużańskich olędrów”*, s. 56 n.

⁸⁰ Tamże, s. 54.

Ogólnie Olędry różnili się od otaczającej ich społeczności chłopskiej statusem społeczno-prawnym, który dotyczył prawa do dziedziczenia gruntów, wolności osobistej i zastąpienia pańszczyzny dzierżawą. Oprócz tego wyróżniali się, jak już wspomniano, przynależnością wyznaniową, ponieważ przeważali wśród nich wyznawcy protestantyzmu ewangelicko-luterańskiego⁸¹. Podczas nabożeństw używali języka polskiego, modlili się, czytali i pisali po polsku. Pobożność wspólnoty opierała się na czytaniu polskich kazań ks. Dambowskiego, polskojęzycznych wydań Biblii, postylli, modlitewników, śpiewników i innej literatury religijnej. Właśnie język polski od XVIII w. współtworzył ich tożsamość, jako język sakralny. Polszczyzna była językiem wiary, codzienność i obyczajowość wyrażała się w gwarze lokalnej, po chachłacku – w języku zawierającym wiele elementów polskiego i rosyjskiego, z przewagą ukraińskiego i białoruskiego. Język, którym się posługiwali na co dzień, był typowym przykładem hybrydyczności językowej po 250-letniej formacji⁸². Chociaż w życiu codziennym dominował język pogranicza kulturowego, to światy życia codziennego i świątecznego przenikały się tworząc dynamiczną całość. Ale ci „nadbużańscy Olędrzy” nie mieszczą się w klasyfikacjach lub kategoryzacjach uporządkowanej politycznie lub urzędniczo rzeczywistości⁸³, co też miało bardzo bolesne skutki w ich syberyjskiej historii.

Interesującą jest rzeczą zestaw wyposażenia, z jakim wybierali się w długą podróż – ponad 5000 km. Zabierali ze sobą sprzęt potrzebny w życiu i pracy, a także księgi do nabożeństw domowych popularnych na przełomie XIX i XX w.

⁸¹ Э. Бютов, *Происхождение и история бужских голендров*, s. 6 n.

⁸² I. Топп, *Сыberyjskie losy „nadbużańskich olędrów”*, s. 56 n; Э. Бютов, *Происхождение и история бужских голендров*, s. 34.

⁸³ I. Топп, *Сыberyjskie losy „nadbużańskich olędrów”*, s. 56; Э. Бютов, *Происхождение и история бужских голендров*, s. 7.

Zabierano Biblię i towarzyszące „Olędrów” od początku XVIII w. *Kazania albo Wykłady porządne Świątych Ewangelii Niedzielnych* Samuela Dambowskiego. Bardzo często spotkać można u „pichtyńskich Olędrów” *Nowo wydany Kancjonał Pruski albo Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim*, który był podstawą spotkań religijnych i nabożeństw niedzielnych i świątecznych. Poza tym u „Olędrów” można do dzisiaj spotkać zbiór *Pastorałek i kolend w czasie świąt Bożego Narodzenia w domach śpiewanych*, wydany w Częstochowie w 1898 r., oraz modlitewnik pastora Benjamina Schmolkego *Klejnot Złoty*, przeznaczony dla osób starszych, wydany powiększonym drukiem⁸⁴. Taki zestaw modlitewników zapewne pomagał im w osobistym prowadzeniu życia religijnego, bowiem na Syberii byli pozbawieni opieki duszpasterskiej.

Zainteresowanie „pichtyńskimi Olędrami” ze strony duchownych protestanckich można prześledzić w dokumentach archiwalnych. O pochodzeniu pichtyńców wspomina pośrednio irkucki pastor luterański Waldemar Sibbul, który latem 1912 r. odwiedził „Pichtyński uczastok”. Waldemar Sibbul pisze:

Zapoznając się na miejscu z życiem przesiedleńców – luteranów, pozwólcie, że podzielę się swoim doświadczeniem. Ludzie są pracowici, młodzi, pobożni i znają racjonalną uprawę ziemi, ale są biedni. Myślę, że stanowią one element bardzo przydatny dla naszej guberni. (...) W swojej dawnej ojczyźnie oficjalnie nazywano ich Swiebużskimi, Nejbrowskimi i Nejdorfskimi Gollendrami – nazwa, do której się przyzwyczaili i którą lubią. Dlatego proszę o przyjęcie nazwy zajmowanej przez nich nowej ojczyzny: Pichtyńskie Gollendry. Odwiedzając moich nowych parafian, dotknął mnie brak wystarczająco przestronnego pomieszczenia przystosowanego do nabożeństw, odpowiadającego tak dużej liczbie parafian, którzy

⁸⁴ I. Topp, *Syberyjskie losy „nadbużańskich olędrów”*, s. 58.

również pod moją nieobecność w niedzielę zbierają się, aby czytać kazania i śpiewać pieśni kościelne. W związku z powyższym apeluję do was, Łaskawy Panie, z pokorną prośbą, o zaspokojenie palących potrzeb duchowych ludności miejsca, które zostało wam powierzone, to jest wioski Pichtyńskie Gollendry i przyczynienia się do budowy domu kultu, który rozjaśni życie obecnych pracowników i nowo przybyłych⁸⁵.

Według danych archiwalnych nie potwierdza się opinia, jakoby byli nazwani Niemcami, bowiem w dokumentach opisywani byli jako „chłopi-osadnicy”, „osadnicy luterkańscy”, „imigranci z guberni wołyńskiej i grodzieńskiej”, „osadnicy Uczastka Pichtyńskiego w gminie (wołosti) Tagnińskiej, w Irkuckiej guberni” oraz „członkowie Pichtyńskowo Sielskowo Obszczestwa”. W przeciwieństwie do Wierszyny, nie ma adnotacji o pochodzeniu etnicznym⁸⁶.

Najprawdopodobniej prośba pastora, by zmienić nazwę „uczastka”⁸⁷, nie została uwzględniona przez władze państwowe, a w sprawie budowy domu modlitwy, po długiej korespondencji biurokratycznej, prośbę potraktowano pozytywnie. Pichtyńcy nie otrzymali jednak żadnej pomocy, wybuch I wojny światowej spowodował zamrożenie zobowiązań finansowych państwa⁸⁸. W rezultacie budynku kościoła nigdy nie zbudowano, a mieszkańcy gromadzili się na nabożeństwach w domach prywatnych. Pastor z Irkucka odwiedzał wspólnotę raz lub dwa razy do roku spędzając z wier-

⁸⁵ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 35; Э. Бютов, *Происхождение и история бужских голендров*, s. 6, 10.

⁸⁶ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 39.

⁸⁷ Tamże, s. 33; Eduard Bütow – *100 Jahre Pichtinsk in Ostsibirien und die Reformen Stolypinsh*, <http://www.bughollaender.de/pichti.html> (dostęp: 2019-09-06).

⁸⁸ Eduard Bütow – *100 Jahre Pichtinsk in Ostsibirien und die Reformen Stolypinsh*, <http://www.bughollaender.de/pichti.html> (dostęp: 2019-09-06).

nymi po kilka dni⁸⁹. Nabożeństwa prowadzili zazwyczaj „nauuczyciele” – starsi szanowani mężczyźni wybierani spośród mieszkańców wsi. Dzięki nim pod nieobecność pastora odbywały się niedzielne i świąteczne spotkania modlitewne. Śluby jednak zawierano w Irkucku⁹⁰. Ludzie z Pichtyńska sami grzebali zmarłych i chrzcili dzieci pod nieobecność pastora albo jeździli do Irkucka, co było bardzo uciążliwe, gdyż musieli jechać do Zalarii (70 km przez tajgę) i stamtąd pociągiem do Irkucka (230 km)⁹¹.

W październiku 1929 r. kościoły luterński i katolicki w Irkucku zostały zamknięte. Ani pastor, ani ksiądz katolicki nie odwiedzali wiernych w Pichtyńsku i Wierszynie, dlatego spotkania modlitewne zaczęły się odbywać w głębokiej tajemnicy. Były to rzeczywiste prześladowania i ludzie bali się gromadzić na spotkaniach modlitewnych publicznie. Naturalnie, że dla tych, którzy jako dojrzali przybyli na Syberię, te zmiany nie oznaczały automatycznie utraty wiary, aczkolwiek zmieniły się formy jej wyznawania. Dla młodego pokolenia takie radykalne wprowadzanie rozporządzeń mających na celu ateizację oraz systemowe niszczenie tradycji i religii przyniosło poważne konsekwencje⁹².

Stuletni pobyt „Olędrów” w Pichtyńsku, czas izolacji przestrzennej, różne wydarzenia historyczne miały bardzo poważny wpływ na ich tożsamość etniczną i religijną. W 1914 r. wielu mieszkańców Pichtyńska i okolicznych wiosek wcielono do armii i wysłano na front. Później nadeszła

⁸⁹ Warto zaznaczyć, że świątynia luterńska w Irkucku znajdowała się przy ul. Lenina, na miejscu, gdzie obecnie stoi pomnik Lenina – według informacji autora.

⁹⁰ Eduard Bütow – *100 Jahre Pichtinsk in Ostsibirien und die Reformen Stolypinsh*, <http://www.bughollaender.de/pichti.html> (dostęp: 2019-09-06).

⁹¹ I. Pawlus, *Parafia pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła w Pichtyńsku*, <http://www.karmeliciusole.pl/pl/pichtynsk> (dostęp: 2019-09-06).

⁹² Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 48.

rewolucja bolszewicka, trwający ponad 30 lat czas prześladowań i ateizacji. W czasie *otieczestwiennoj wojny* nastąpił bardzo bolesny dla „Olędrów” wstrząs, bowiem wskutek błędnego określenia etnicznej tożsamości, na podstawie niemieckobrzmiących nazwisk, uznano ich za Niemców i jako „wrogów narodu” wcielano do *trudarmii*⁹³.

Wojna i *trudarmia* były bolesnym, ale też zasadniczym czasem kształtowania się samoświadomości „pichtyńskich Olędrów”. Przypisanie im „narodowości niemieckiej” postawiło Pichtyńców w pozycji wyrzutków i tym samym piętnowało grupę. Na skutek tych bolesnych doświadczeń i negatywnego nastawiania innych („obcych”) w czasie wojny i w okresie powojennym, a także wobec braku oczywistych podstaw do niemieckiej samoidentyfikacji, mieszkańcy Pichtyńska zaczęli coraz częściej wykazywać błędność takiej zewnętrznej identyfikacji. Najczęściej pojawiało się to w stwierdzeniach „nie jesteśmy Niemcami” i przybrało formę protestu etnicznej samoidentyfikacji⁹⁴.

Dla spójności wspólnot rodzinnych i społeczności wiejskiej ważne było w latach pięćdziesiątych XX w. pojawianie się małżeństw mieszanych. Spowodowały to między innymi powroty do Pichtyńska „żołnierzy-robotników”, którzy wracali do domu z małżonkami spoza tej wspólnoty. W latach sześćdziesiątych wzrost liczby takich rodzin był spowodowany niewątpliwie większą mobilnością młodzieży, szukającej możliwości zdobycia wyższego wykształcenia. Między innymi to spowodowało zmiany mentalnościowe i dostrzeganie różnicy między swoimi i „obcymi” – albo „bronić swojego, swojej odmienności”, albo „być jak wszyscy inni” i zacierać różnice. Wydaje się, że ta druga opcja zaczęła przeważać. Dochodziły do tego procesy występujące w wielu

⁹³ З. А. Зелент, *О моей жизни*, „Тальцы” 2004, nr 4, s. 96.

⁹⁴ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 82 n.

sowieckich wioskach, związane z konsolidacją gospodarstw państwowych, reorganizacją gospodarczą, a to doprowadzało do dezintegracji. Tak było i w przypadku Pichtyńska. W 1961 r. Pichtyńsk został połączony z kilkoma sąsiednimi wioskami i stworzono sowchoz z centrum w Sredniem. W kolejnych dziesiątkach lat reorganizowano granice gospodarstw państwowych i pracownicy rolni mogli zmieniać sektory zatrudniania; zaczęła dominować struktura produkcyjna brygad nad dawną strukturą: „jedna wioska – jeden kołchoz – jedna wspólnota”⁹⁵.

Wspólnota „Olędrów”, od wieków dbająca o ciągłość wiary i kultury, zrezygnowała z przekazywania młodemu pokoleniu czytanej i pisanej polszczyzny – języka, który był podstawą identyfikacji religijnej. Obecnie czytają i modlą się po polsku jedynie przedstawiciele najstarszego pokolenia (70–80-latkowie). Ich dzieci i wnuki traktują zarówno język i modlitwę jako godne szacunku dziedzictwo pokoleń, ale nie uczestniczą w coniedzielných nabożeństwach domowych, nie śpiewają ani religijnych, ani obrzędowych pieśni. Nie zachowują też tradycji wciąż żywej dla ich rodziców i dziadków.

W ramach tzw. potransformacyjnej polityki „odrodzenia narodowego” w 1992 r. w Pichtyńsku powstało muzeum, są w nim pokazane dzieje i folklor „Olędrów”, a także postawy młodego pokolenia wobec dziedzictwa tradycji i historii. Warto zwrócić uwagę na bardzo ważne wydarzenie w historii „Olędrów nadbużańskich”⁹⁶. Otóż, w 1940 r. część „Olędrów nadbużańskich”, jako mieszkańców strefy nadgranicznej hitlerowskich Niemiec i ZSRR, podpisało *volkslistę*; zostali przesiedleni nad Wartę, skąd po wojnie przenieśli się do Niemiec. A tam mieszkając w rozproszeniu,

⁹⁵ Там же, s. 52 n.

⁹⁶ Г. Н. Макогон, *Заларинский краеведческий музей и Пихтинские Голендры*, „Тальцы” 2004, nr 4, s. 56–66.

otoczeni niemiecką większością, adaptowali się do zmieniającej się rzeczywistości i zagubili zwartość społeczną, która charakteryzowała „Golendrów” nad Bugiem. Uczestnicząc w spotkaniach wspólnot ewangelickich stopniowo tracili język, jakim mówili ich ojcowie, który zanikał wraz z obyczajowością ojców i dziadków⁹⁷. Dlatego też dla nich „pichtyńskie Olędry” są dziś prawdziwą żyjącą przeszłością. Tam mogą odnaleźć opowiadania przekazywane kiedyś przez ojców, mogą widzieć architekturę w ich stylu – drewniane domy zbudowane bez użycia gwoźdździ. Tam mogą spotkać ludzi, którzy modlą się tak i żyją, jak to było u „nadbużańskich Olędrów”⁹⁸.

Jest i druga strona tej rzeczywistości, coraz mniej ludzi, czyli najstarsza grupa mieszkańców Pichtyńska żyje zgodnie z „tradycją ojców”. Młodzi mają swój świat. Pracują w okolicznych miasteczkach, budują domy nie po „olędersku”, a w syberyjskim stylu, i nie biorą udziału w nabożeństwach starszego pokolenia, nie uczą swoich dzieci języka sakralnego, czyli polskiego. Jeżeli uczestniczą np. w ślubach czy pogrzebach odbywanych według XIX-wiecznych scenariuszy, mogą przeczytać, jeśli jest taka konieczność, przydzielone im kwestie, ale gdy są zapisane cyrylicą. Polszczyzny, tej kancjonałowej, i gwary chachłackiej nie znają. Jeżeli biorą czynny udział w takich uroczystościach, jest to bardziej przejaw czci oddawanej tradycji niż jej kontynuacja. Nad przebiegiem wesel, pogrzebów czy innych wspólnotowych uroczystości czuwa jeszcze wioskowa starszyzna i religijni liderzy. Oni są głównymi wykonawcami pieśni tradycyjnych, religijnych i wszelkich modlitw przewidzianych na daną uroczystość. Trudno jednak przewidzieć, jakie nastąpią zmiany tej obrzędowości, gdy ich zabraknie. Ceremonie prowadzone

⁹⁷ Н. Г. Галеткина, *Несколько замечаний в ответ на критику*, „Тальцы” 2004, nr 4, s. 36–39.

⁹⁸ I. Topp, *Syberyjskie losy „nadbużańskich olędrów”*, s. 62.



Il. 7. Dąbnik, dom spotkań, fot. P. Badziński OCD



Il. 8. Dąbnik, biesiada z wiernymi, fot. P. Badziński OCD

przez starszyznę są folklorystycznym *decorum*, w którym można dojrzeć walory estetyczne.

Bardzo ważnym zjawiskiem w życiu społeczności „pichtyńskich Olędrow” było pojawienie się tzw. „nowej wiary”, którą zaczęli przyjmować niektórzy mieszkańcy wsi. Pod koniec lat pięćdziesiątych w sąsiednich miejscowościach powstało przedsiębiorstwo przemysłu drzewnego, w którym pracują ludzie przywiezieni z Zachodniej Ukrainy, świadkowie Jehowy i zielonoświątkowcy. Tymczasem wśród pichtyńców są luteranie, którzy zbierają się na modlitwy w domach prywatnych, w małej liczbie, od 8 do 12 osób w każdej z wiosek. Jest im ciężko, ponieważ wspólnota w Pichtyńsku zmalała wskutek akcji misyjnych „nowej wiary”⁹⁹. Zainteresowanie nowościami wynikało zapewne z próżni powstałej w życiu wsi. Właśnie czas prześladowań, strach przed represjami zmuszał do przyjmowania postaw obronnych, by „nie wychylać się”, lecz i nie przyjmować ideologii narzucaonej przez państwo. Świadkowie Jehowy i zielonoświątkowcy otwarcie mówili o swojej wierze i spotykali się na nabożeństwach już w sześćdziesiątych latach. Takie spotkania odbywały się regularnie w Pichtyńsku¹⁰⁰, i to w czasie największych prześladowań. Nie przychodzili na nie tylko ci, którzy zapisali się do partii lub sprawowali jakieś funkcje w kołchozie, komsomolcy i dzieci.

Gdy w 1991 r. przyjechał do Irkucka kapłan katolicki, o. Ignacy Pawlus SDS, salwatorianin, mieszkańcy Pichtyńska, Sredniego i Dagnika (na własną prośbę) mieli z nim regularny kontakt; odwiedzał ich raz w miesiącu w czasie 15-letniego pobytu na Syberii¹⁰¹. Zaproszenie katolickiego

⁹⁹ I. Pawlus, *Parafia pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła w Pichtyńsku*, <http://www.karmeliciusole.pl/pl/pichtynsk> (dostęp: 2019-09-06); I. Topp, *Syberyjskie losy „nadbuzzańskich olędrow”*, s. 63.

¹⁰⁰ I. Pawlus, *Sprawa Pichtińska* (prywatny zbiór autora).

¹⁰¹ I. Pawlus, *Parafia pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła w Pichtyńsku*, <http://www.karmeliciusole.pl/pl/pichtynsk>

księdza zapewne spowodowane było niepokojem związanym z docierającą do Pichtyńska „nową wiarą”. Był to może niepokój o własną tożsamość stworzoną na religijnym doświadczeniu charakterystycznym dla Pichtyńska, które łączy wyznanie luterzańskie z polszczyzną¹⁰². W luterzańskich rodzinach Pichtyńska prawie wszędzie są Biblie, modlitewniki, kancjonały, śpiewniki po polsku, drukowane gotykiem, których używa się w czasie spotkań. W czasie wizyty o. Pawłusa SDS za każdym razem zebrani brali udział w Mszy św. odprawianej po rosyjsku. Śpiewano pieśni po polsku, rosyjsku i chachłacku, gdyż po liturgii odbywała się agapa¹⁰³. Razem z ks. Pawlusem SDS jeździły siostry betanki, które podjęły się pracy katechetycznej i – co było osiągnięciem – katechezy w szkole. Po odejściu o. Ignacego Pawłusa SDS do pracy duszpasterskiej w Pichtyńsku i Dagniku zaangażowali się ojcowie karmelici bosi, którzy decyzją bp. Cyryla Klimowicza od 2006 r. przejęli tę pracę duszpasterską na stałe i dojeżdżają z Usola Sybirskiego¹⁰⁴. Wspólnoty „pichtyńskich Olędrów” od początku 2008 r. odwiedza, dzięki staraniom ks. Pawłusa, luterński pastor Thomas Graf Grote¹⁰⁵ i religijna podstawa tożsamości „olędrów” zyskuje poprzez te działania szansę na kontynuację. A polszczyzna w liturgii „olędrów pichtyńskich” stała się polskością „zastygłą”¹⁰⁶ w folklorystycznej formie. Jaka będzie przyszłość?

www.karmeliciusole.pl/pl/pichtynsk (dostęp: 2019-09-06); И. Павлусь, *О Пихтинске в Пихтинске*, „Талцы” 2004, nr 4, s. 82–93.

¹⁰² I. Topp, *Syberyjskie losy „nadbuzzańskich olędrów”*, s. 64.

¹⁰³ I. Pawlus, *Sprawa Pichtińska* (prywatny zbiór autora).

¹⁰⁴ I. Pawlus, *Parafia pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła w Pichtyńsku*, <http://www.karmeliciusole.pl/pl/pichtynsk> (dostęp: 2019-09-06).

¹⁰⁵ T. G. Grote, *Życie w podwójnej diasporze – Polscy luteranie w syberyjskiej tajdze*, „Zwiastun Ewangelicki” 2008, nr 24.

¹⁰⁶ E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, *Polskość zastygła. Spojrzenie antropologa na Wierszynę*, [w:] *Wierszyna z bliska i z oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii*, E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper (red.), Kraków 2003, s. 33–70.

Świętowanie w wierszynie i pichtyńsku

Czy „wierszyński Polak” to katolik?

Samoidentyfikacja etniczna nie stwarzała kłopotów założycielom Wierszyny i ich potomkom. To samo można powiedzieć o ich przynależności konfesyjnej. „Być Polakiem” automatycznie oznaczało „być katolikiem” i ów związek etnicznych i konfesyjnych charakterystyk, ogólnie rzecz biorąc, daje się zauważyć i dzisiaj. Co to znaczy być katolikiem? Jak to pytanie jest rozumiane dziś i jak bywa realizowane w życiu rodzinnym czy społecznym? Istnieje przynajmniej kilka wariantów odpowiedzi na to pytanie.

W społeczności wierszyńskich Polaków można wyróżnić grupę „wocerkowlionnych”, to znaczy mieszkańców praktykujących, wierzących, uznających siebie za należących do wspólnoty katolickiej, regularnie uczestniczących w nabożeństwach – takich wiernych jest mniejszość. Wśród „wocerkowlionnych” można wyróżnić podgrupy takie, jak „starczy parafianie”, aktywni w parafii św. Stanisława od 1992 r., takich, którzy z różnych powodów nie tak dawno stali się praktykującymi wierzącymi, i takich, co odwiedzają kościół od okazji do okazji¹⁰⁷.

Należy wziąć pod uwagę inny podział między „wocerkowlionnymi” i „niewocerkowlionnymi” mieszkańcami Wierszyny, przebiegający nie według pokoleń, a w rodzinach. Są bowiem dorośli ludzie, którzy stali się wierzącymi pod wpływem swoich dzieci lub wnuków, po spotkaniach z księżmi lub siostrami zakonnymi odwiedzającymi Wierszynę. Owo przekazywanie tradycji religijnych dokonuje się często nie od starszych do najmłodszych, a odwrotnie¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 87.

¹⁰⁸ Tamże, s. 88.

Nie ulega wątpliwości, że we współczesnej Wierszynie jest więcej „niewocerkowlionnych katolików”, tzn. ludzi wprawdzie przyznających się do wiary w Boga, ale nie związanych z religijnymi obowiązkami i udziałem w kościelnych obrzędach. W tej grupie też są różnice. Niektórzy nie uczęszczają do kościoła z powodów takich, jak choroba, konflikty poza parafią, co nie znaczy, że kiedyś nie wrócą do wspólnoty parafialnej. Niektórzy nie mogą przezwyciężyć w sobie oporów wobec pewnych wymagań Kościoła. Są i tacy, co nigdy do kościoła nie chodzili i nie czują takiej potrzeby. Trzeba chodzić do kościoła, no, ale istnieją poważne przyczyny, że nie można. A te powody to brak czasu, zły stan zdrowia itp., którymi starają się wytłumaczyć swą bierność i obojętność wobec Kościoła. Jednym z często podejmowanych argumentów jest wpływ radzieckiej, ateistycznej socjalizacji¹⁰⁹.

Jest też grupa „wierszyńskich katolików”, którzy zapewne nie uważają się za wierzących, bowiem dla nich „być katolikiem” znaczy należeć do pewnej tradycji kulturowej, odziedziczonej po przodkach. Trudno powiedzieć, jak duża jest ta grupa, gdyż nie spotyka się ludzi oficjalnie deklarujących swój ateizm.

Dla mieszkańców Wierszyny obrzędem religijnym mającym najważniejsze znaczenie był chrzest, dziecko winno być ochrzczone „po katolicku”, a nie „w kościele prawosławnym”. Z tym łączy się kolejna kategoria, bardzo ważna – polskie pochodzenie. Z pojęciem polskości łączone było wyznanie, gdyż „bycie katolikiem” i „bycie Polakiem” jest dla nich zamienne. Problem zaczął powstawać, gdy pojawiły się małżeństwa mieszane. Czy rosyjski małżonek może zostać katolikiem? Czy razem z katolickim małżonkiem można kształtować jedność konfesyjną? I okazuje się, że w Wier-

¹⁰⁹ Tamże, s. 89.

szynie zarówno wybór obrządku, chrztu dziecka, kościoła, obchodu świąt religijnych powiązany był z identyfikacją etniczną¹¹⁰.

Kolejnym problemem jest przenikanie różnych tradycji kulturowych we współczesnej Wierszynie. Dotyczy to różnych praktyk kultycznych związanych ze śmiercią, pogrzebem, wiarą w obecność duchów umarłych, co według np. Ewy Nowickiej jest śladem wpływu prawosławnego i ów wpływ na Polaków wydaje się pasować do wieloetnicznej i wielokulturowej mozaiki, charakterystycznej dla Autonomicznego Okręgu Ust-Ordynńskiego. Widać to po zachowaniach Polaków, którzy zdając sprawę z zamieszkania na ziemi Buriatów, mając w pobliżu buriackie miejsca święte, dokonują pewnych rytuałów, by oddać cześć miejscowym duchom. Takim obrzędem jest „bryzganie”¹¹¹. To praktyczne zrównanie w znaczeniu miejsc i praktyk „buriackich”, „szamańskich” i chrześcijańskich. Dla wierszynian są to zjawiska tego samego rzędu. Równie „święte” lub „uświęcone” są miejsca, w których Buriaci odprawiają obrzęd „bryzgania” i to, gdzie stoi kościół. Kiedy młodzi udają się po rejestracji ślubu w radzie wiejskiej z Dundaju do Wierszyny, zatrzymują się na środku drogi, aby „bryzgać”, to znaczy „zgodnie z buriackim zwyczajem, należy wylać kilka kropel alkoholu ze szklanki” i na pamiątkę zrobić zdjęcia. Kiedy przenosi się posąg panny młodej z domu rodzicielskiego do domu męża, młodzi i najbliżsi krewni idąc przez wieś ze śpiewem, przy dźwiękach harmonii, przechodząc przez most nad rzeką zatrzymują się, aby „bryzgać”. Jeśli po drodze nie ma mostu, czynią to na skrzyżowaniu dróg. Nie przywiązują oni dużej wagi do zwyczaju, ale robią to z szacunku do tradycji. Następuje tu częściowe zmieszanie elementów buriackich i pol-

¹¹⁰ Tamże, s. 90.

¹¹¹ E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, *Polskość zastygła*, s. 44; H. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 91.

skiej kultury. Polacy „bryzgając” na cześć duchów buriackich wiedzą, że nie jest to zgodne z ich tradycją i to oddziela ich od idealnego wizerunku Polaka¹¹².

Świętowanie w Wierszynie jest „katolickie” i „polskie”?

W rozmowach z mieszkańcami Wierszyny bardzo często pojawiają się określenia „polskie święta” lub „nasze dawne święta” i nie chodzi o sposób, a o czas świętowania. Właśnie różnica w kalendarzu odgrywa ważną rolę i wyznacza czas świętowania „polskich” lub „rosyjskich” świąt. Tego typu rozróżnienie łączy się z określeniem „cudzych” lub „naszych” albo „własnego narodu”. Okazuje się, że nazwa i samo święto, sposób obchodzenia nie są tak ważne, bowiem to samo święto może być dwukrotnie obchodzone, jak w przypadku rodzin mieszanych¹¹³. Ilość „polskich” świąt nie jest wielka, najczęściej wymieniane są: Boże Narodzenie i Pascha (czasem „Wielkanoc”), imieniny, Świętej Trójcy, a także Święto Niepodległości (11 listopada) i Trzech Króli. Oprócz Święta Niepodległości święta mają pochodzenie religijne, kościelne, ale te kategorie wyznaniowe nie są brane przez wierszynian pod uwagę. Ważne są kategorie etniczne i widać to, gdy w rozmowach używają określeń: „polskie”, a nie „katolickie” Boże Narodzenie, „rosyjska”, a nie „prawosławna” Wielkanoc.

Częste utożsamianie świąt religijnych i „narodowych” nie jest wyłącznie specyfiką Wierszyny. W Pichtyńsku także można spotkać podobne zabiegi. Nawet w instytucjach państwowych organizujących program „świąt narodowych” są wymieniane: *Raǰdiestwo* (Boże Narodzenie), *Kreszczenije Go-*

¹¹² E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, *Polskość zastygła*, s. 44 n; H. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 92; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 105, 107.

¹¹³ H. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 93.

spodnie (Chrzest Pański), *Maslenica* (Zapusty), *Wierbnoje Woskresienije* (Niedziela Palmowa), *Pascha* (Wielkanoc), *Swiataja Trojca* (Świętej Trójcy), *Pokrow* (Święto Opieki Matki Bożej), *Iwan Kupalo* (św. Jana Chrzciciela).

Innym bardzo ważnym zjawiskiem świętowania jest centralna jego część, „święta uczta”, w której bierze udział najbliższa rodzina i na której powinny pojawiać się „polskie potrawy”, jak np. krupnioki (kaszanka, kiszka), salceson, bigos, *chołodziec* (galareta). I co ciekawe – tłumaczenia o pochodzeniu święta, nadawane przez tradycję kościelną, pojawiają się bardzo rzadko¹¹⁴. Nie jest to dziwne, bowiem przez sześćdziesiąt prawie lat nie odprawiano w Wierszynie nabożeństw. Skutki ateizacji są bolesne dla wierzących wierszynian. Najstarsze pokolenie pamięta święto Matki Bożej Siewnej, Matki Bożej Zielnej, Gromnicznej. Pamiętają Boże Narodzenie, a co pozostało z Bożego Narodzenia? Tylko przebieraćcy i choinka noworoczna oraz Dziadek Mróz rozdający dzieciom słodczyce podczas uroczystości w szkole¹¹⁵. Jednak Boże Narodzenie było jednym z najważniejszych świąt celebrowanych w środowisku rodzinnym. Rozumienie religijne tego święta było zależne od sytuacji rodzinnej, a jeszcze bardziej od wieku poszczególnych osób. Mieszkańcy Wierszyny z lat trzydziestych czy pięćdziesiątych obawiali się świadomie prowadzić dzieci ku wierze i przeciwstawiać propagandzie ateistycznej.

Zmiany nastąpiły od 1992 r., kiedy to w miejscowym kościele zaczęto odprawiać nabożeństwa. W nocy z 24 na 25 grudnia odprawiana jest Pasterka, a od 1997 r. tę nocną Mszę św. poprzedza spektakl przygotowywany przez uczniów, co jest nową tradycją wprowadzoną przez księdza i miejscową nauczycielkę. O 12.00 w nocy ludzie zbierają się

¹¹⁴ Tamże, s. 93; А. В. Вижентас, *Польские традиции*, s. 97 n.

¹¹⁵ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 111.

w kościele. Dzieci przedstawiają *wiertep* – spektakl o narodzeniu Chrystusa. W tę noc przychodzi wielu ludzi, nawet z sąsiednich wsi¹¹⁶. Zmienia to postrzeganie Bożego Narodzenia niezależnie od tego, czy ktoś jest wierzącym, czy obojętnym religijnie. I właśnie przez mieszkańców Wierszyny urodzonych w latach 1960–1980, szczególnie tych, których dzieci biorą udział w przygotowywaniu jasełek i świątecznej zabawy, Boże Narodzenie jest rozumiane jako starożytne święto kościelne i „polska tradycja”. Jest to poważna zmiana w interpretacji święta, bowiem do tradycyjnych obchodów bożonarodzeniowych w Wierszynie należała przedtem jedynie wigilia.

Na początku 2000 r., z inicjatywy lokalnego nauczyciela, pojawiła się kolejna „katolicka tradycja świąteczna”, kolędników, znana wierszynianom. Tradycja świętowania Bożego Narodzenia w formie kolędniczej została zapomniana, ale w pamięci najstarszych mieszkańców Wierszyny zachowały się kolędy, przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie¹¹⁷. Obecnie w noc Bożego Narodzenia wioskę obchodzą kolędnicy. Wstępując do domów tańczą, śpiewają, pozdrawiają gospodarzy ze świętami Bożego Narodzenia, a w zamian otrzymują poczęstunek i drobne prezenty. Wcześniej wieś obchodzili dorośli przebierańcy, teraz dzieci zaczęły kolędować ulicami wsi śpiewając polskie kolędy, co zostało przyjęte jako piękna i typowo polska tradycja.

Nowy Rok jest świętem świeckim. Urządza się w ten dzień konkursy kuligów z trzech wiosek. Konie i sanie są ozdabiane jak najładniej, bowiem od tego zależy wynik konkursu. Uczestnicy wraz z Dziadkiem Mrozem, Śnieguroczką i harmonistą objeżdżają miejscowość, śpiewają różne piosenki i udają się do kołchozu. Tam wszystkich wita prezes

¹¹⁶ А. В. Вижентас, *Польские традиции*, s. 9.

¹¹⁷ Тамże, s. 98; Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 93.

i ogłasza wynik konkursu na najładniejszą uprzęż i konia. Dzieci są częstowane słodyczami, starsi pobyt w kołchozie zakrapiają alkoholem. Pod koniec dnia kończy się impreza, a uczestnicy w drodze powrotnej odwiedzają jeszcze znajomych. Wieczorem w klubie odbywa się kołchozowa choinka. Przychodzi dużo przebierańców, a nierozpoznany przebieraniec dostaje główną nagrodę¹¹⁸. Nowy Rok wita się w gronie rodziny. Osobno spotyka się młodzież, młode małżeństwa i osoby w starszym wieku. Często obchodzone są też osiedliny, na które zaprasza się do nowego mieszkania, a do stołu winna wówczas usiąść cała rodzina. Wszyscy zaczynają się gościć przed 24.00, piją szampana i składają sobie życzenia. Około 2.00 w nocy chętni udają się na tańce do klubu i bawią się do białego rana. W noc sylwestrową po wsi chodzą przebierańcy, śpiewają, składają życzenia gospodarzom, za co są częstowani alkoholem i świątecznymi smakołykami¹¹⁹.

Kolejne, ważne w liturgii Kościoła katolickiego święto, obchodzone 6 stycznia, to Objawienie Pańskie – pokłon Trzech Mędrców, którzy oddali hołd Dzieciątku. Starsi mieszkańcy Wierszyny byli tego świadomi, ale skojarzenie z rosyjskim Bożym Narodzeniem świętowanym w tym samym dniu nie pomagało w wytłumaczeniu jego „rosyjskiej formuły”. Wierszynianie widzą różnicę między „naszymi religijnymi” świętami, a „rosyjskimi”, a nawet „radzieckim” świętem i „polskim” świętem, gdyż w pierwszym przypadku nie ma dnia wolnego od pracy, a w drugim jest. Z tego wynika, że prawosławne święta Bożego Narodzenia są świętem państwowym, a przez to świętem publicznym¹²⁰.

¹¹⁸ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 108.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 96.

W związku z tzw. starym Nowym Rokiem, w nocy z 12 na 13 stycznia przebierańcy chodzą po wsi i dokonują psot – rozrzucają drewno, sypią śnieg pod drzwi i polewają wodą, by przymarzły, malują farbami okna i nikt się nie powinien z tego powodu obrazić, ponieważ taka jest tradycja, a gospodarz winien coś psotnikom zaproponować.

Starsi mieszkańcy pamiętają Środę Popielcową i Ostatki. Te święta poszły w zapomnienie, zamiast Ostatków urządza się pożegnanie w zimą. Mieszkańcy Wierszyny i okolicznych wsi udają się kuligiem do Dundaju i tam urządzone są konkursy na najpiękniejszą piosenkę, taniec, przeciąganie liny, rąbanie drzewa, wspinarie się na ociosany słup, na którym zawieszane są prezenty – butelka wódki, ubranie, zapakowane i od dołu niewidoczne¹²¹.

Bardzo znamienym jest fakt, że w środowisku wierszyńskim, tradycyjnym i katolickim, nikt nie przestrzega postu. W drugi dzień Wielkanocy jest „święto Lejka”, zwane także *oblewanką* lub *polewanką*. Przez wiele lat kościół był zamknięty, ludzie nie świętowali Wielkanocy, nie wiedzieli, czym jest w istocie Wielkanoc. Świętowano tylko drugi dzień – „świętego Lejka” i często pytano, „kiedy są w tym roku Lejki”. Według wierszynian kobiety powinny być oblewane w poniedziałek, a mężczyźni we wtorek. W poniedziałek wielkanocny młodzi mężczyźni z „flakonem duchów” (tj. perfum) idą pozdrawiać sąsiadów, rodziców i bez zaproszenia wchodzi do każdego domu. Składają życzenia i „bryzgają duchami” na wszystkie obecne kobiety, bez względu na wiek¹²². Kiedyś oblewano wodą, obecnie używa się perfum i jest to zabawa dla dorosłych. Mężczyźni „bryzgający duchami” są zapraszani do świątecznego stołu. W niedzielę przed „Lejkami” przygotowuje się kolorowe jajka –

¹²¹ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 109.

¹²² Tamże, s. 110; А. В. Виженас, *Польские традиции*, s. 98.

kraszanki lub pisanki, którymi potem częstuje się dzieci lub składających życzenia i oblewających wodą¹²³. „Dzień świętego Lejka”, czyli Poniedziałek Wielkanocy, był starą tradycją, zwyczajem od dawna znanym jeszcze w Polsce, przed przyjazdem na Syberię. W „świętego Lejka” małe dzieci szły z butelkami wody święconej oblewać, a obdarowane kolorowymi jajkami lub słodyczami wracały do domu¹²⁴. Znaczenie religijne Wielkanocy zmieniało się w ciągu wielu lat. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. religijny wymiar Wielkanocy był w Wierszynie minimalny. Świętowanie ograniczało się do biesiad, tzw. „święta brzucha” i „święta stołu”. Mniej więcej od 2000 r. sytuacja zaczęła się zmieniać, choć niezbyt zauważalnie, by mówić o religijnym znaczeniu najważniejszego w chrześcijaństwie święta.

Podobnie jak „Lejki”, tak samo i „Zielone Święta” Polacy świętują w sposób świecki i uważają je za polskie święto narodowe. W małżeństwach mieszanych Polacy świętują rosyjskie święta, a Rosjanie polskie. Gromadzą się na łące nad rzeką lub na pagórkach pod lasem. Przynoszą ze sobą jedło i alkohol. Kąpią się w rzece, śpiewają piosenki, popijają alkohol i jest to tzw. święto brzucha¹²⁵.

Jak się okazuje, najbardziej zsekularyzowanym „świętem kościelnym” w Wierszynie jest obecnie uroczystość Trójcy Świętej, tzw. „Trójca”. Mieszkańcy celebrują to święto jako „polskie”, zwłaszcza że obchodzi się je dwa tygodnie wcześniej niż podobne święto „rosyjskie” – „Trojca”. Ludzie nie łączą z tym świętem jakichś specjalnych „polskich” cech. Ale, co znamienne, w latach osiemdziesiątych – jak pisze Ludmiła Figura – Święta Trójca była pomijana przez mieszkańców

¹²³ Н. Г. Галеткина, *Пухтинские голендры и вершинские поляки*, s. 95; L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 110.

¹²⁴ К. Томчик, *Прошлое и настоящее подкраковских деревень Чудровице и Рацлавице*, „Талцы” 2005, nr 4, s. 83.

¹²⁵ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 110.

Wierszyny, a Zielone Świąta zalecane jako święto „polskie”, narodowe, obchodzone tylko przez Polaków. Sposób świętowania Zielonych Świąt do złudzenia przypomina spotkania urządzane nad rzeką lub na polanie leśnej, na łąkach, trawnikach o zsekularyzowanym charakterze¹²⁶.

Wspominane w rozmowach z mieszkańcami Wierszyny Święto Niepodległości, 11 listopada, jako oficjalne polskie święto państwowe staje się nowym nabytkiem świątecznym dzięki kontaktom z polskimi organizacjami i powoli przenosi się do środowiska polskiego w Wierszynie. Wiele osób nie potrafi określić formuły święta, gdyż miesza się ono z rosyjskim „Dniem Pojednania i Zgody” z 4 listopada, które zastąpiło święto z 7 listopada. Oba święta (4 i 11 listopada) nie są jeszcze powszechnie znane i stąd może powstać zamieszanie w nazwie, lecz pojawienie się tego święta państwowego Rzeczypospolitej Polskiej na liście polskich świąt w Wierszynie świadczy o zacieśnianiu więzi i umacniania relacji z Polską¹²⁷.

Świątowanie imienin, uważają wierszyniacy, to głównie „polska tradycja”. Nie ma w niej religijnych odniesień do świętych i patronów dnia. Wykonane z gałęzi brzozy albo innych gałęzi i kwiatów, zimą z gałązek świerku lub jodły, ozdobione kolorowymi wstążkami „korony” wieszane są w tajemnicy przed solenizantem, który musi dowiedzieć się, kto ozdobę powiesił i następnego dnia podjąć poczęstunkiem wszystkich składających mu życzenia¹²⁸. Imieniny obchodzone są rzadko, gdyż wierszynianie nie wiedzą, kiedy są ich imieniny. Pojawiły się nowe imiona, niepodobne do polskich, i to też stwarza problem z określeniem dnia imienin¹²⁹.

¹²⁶ Tamże, s. 110; А. В. Виженас, *Польские традиции*, s. 97 n.

¹²⁷ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 99.

¹²⁸ Tamże, s. 98 n.

¹²⁹ L. Figura, *Historia i terażniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 99.

W cyklu życia bardzo ważna jest obrzędowość pogrzebowo-zaduszkowa. I co należy podkreślić, przyczynia się do aktualizacji etnicznej tożsamości. Wszystkich Świętych mobilizuje mieszkańców Wierszyny w przygotowaniu cmentarza i grobów swych najbliższych. 1 listopada, w dzień Wszystkich Świętych, wierszynianie przychodzą na cmentarz, zapalają świece i znicze na grobach, modlą się za zmarłych¹³⁰. W Wierszynie i Dundaju znany jest zwyczaj polecania zmarłych w wypominkach, co według mieszkańców świadczy o polskim charakterze święta, w odróżnieniu od rosyjskiego „dnia rodzicielskiego”, obchodzonego po Wielkanocy. Sposób obchodzenia dnia Zadusznego w społecznościach wiejskich intensyfikuje ich znaczenie etniczne. Nie chodzi tu wyłącznie o różnice kalendarzowe, lecz także o sposób wyrażania pamięci¹³¹. W cyklu życia zaduszki i pogrzeby są rytuałem pogrzebowo-wypominkowym uważanym za „polski”. Pogrzebanie zmarłego i upamiętnianie jego śmierci czy rocznicy dokonywane „na swój własny sposób”, czyli „po polsku”, jest dla wierszynian czymś zupełnie innym niż obrzędowość zaduszkowa „po rosyjsku”. Główną różnicą między „polską” a „rosyjską” wersją w okazywaniu pamięci o zmarłych jest brak tradycji wnoszenia jedzenia i alkoholu na cmentarz, a także organizowanie uroczystości z przeludnioną ucztą po pogrzebie. Według relacji mieszkańców Wierszyny, starsze pokolenia bardziej przestrzegały polskich zwyczajów – ludzie nie przychodzili na cmentarz z jedzeniem i wódką, nie organizowali styp po pogrzebie ani w dniach 9. i 40. po pogrzebie. Modlili się za zmarłego w kościele, modlili się przy jego trumnie w domu i na cmentarzu, przy grobie. Starsi uważają, że dzisiejsi Polacy

¹³⁰ А. В. Виженас, *Польские традиции*, s. 99; Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 99.

¹³¹ А. В. Виженас, *Польские традиции*, s. 99.

z Wierszyny pod wieloma względami „przeszli na rosyjski zwyczaj”¹³².

Okazuje się, że transformacja obrzędów zaduszkowych nie jest procesem nieodwracalnym i choć w przeszłości nastąpiło odejście od „polskich” praktyk, obecnie obserwuje się tendencję powrotu do nich. Nie ulega wątpliwości, że głównym czynnikiem mobilizującym jest działalność księdza katolickiego we wsi, który nie tylko odprawia nabożeństwa żałobne, lecz także wyjaśnia „pogańskie znaczenie” niektórych ogólnie przyjętych praktyk, gdyż obrzędowość zaduszkowo-pogrzebowa zachowuje wiele przesądów i zabobonów. Głównie dotyczy to obecności duszy zmarłego w świecie żyjących i traktowania cmentarzy jako miejsca konsumpcji. Problemy występują zwłaszcza wówczas, gdy odbywa się pogrzeb w rodzinie mieszanej, gdy potrzeba jasnego rytuału, a bywa tak, że dochodzi do konfrontacji lub „konkurencji” między różnymi modelami obrzędowości pogrzebowej, zwłaszcza gdy tzw. „eksperci” starają się utrzymać swoją wersję rytuału.

Kolejne świeckie święto – Dzień Kobiet – to dzień wolny od pracy. Mężczyźni składają kobietom życzenia i czasem nawet jeżdżą po kwiaty do miasta. Wieczorem w klubie urządzane są koncerty dedykowane kobietom¹³³.

Jeśli chodzi o sąsiadów, to w czerwcu Buriaci obchodzą największe święto Sur-Chorban. Wraz z Buriatami obchodzą je i Polacy, i Rosjanie. Święto polega na urządzeniu zawodów sportowych, takich jak: podnoszenie ciężarów, gra w piłkę siatkową, nożną, strzelanie z łuków, zawody konne i najważniejsze – buriackie zapasy, bo kto je wygra, w nagrodę dostaje barana. Na koniec Buriaci tańczą taniec „Jochor”.

¹³² Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 100.

¹³³ L. Figura, *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 109.

Warto wspomnieć śluby i wesela, równie ważne w cyklu życia. Nie angażują one wierszynian tak emocjonalnie jak pogrzeby i nie angażują także uczuć etnicznych. Starsi zwracają uwagę na tradycje zachowywane w tych obrzędach, nie kwalifikując ich jednak jako „polskie” lub nie¹³⁴. Warto dodać, że w obrzędowości weselnej zachowano stary zwyczaj swatania, gdy do domu panny młodej przychodzą pan młody i jego rodzice z rodziną, swachem i swachą. Przynoszą „czetwiert” – butelkę z długim gardłem, w którą zmieści się sześć butelek wódki, i zaczynają gościnę¹³⁵. W Wierszynie wesela nie różnią się od innych, stwierdzają to zarówno mieszkańcy, jak i ludzie z sąsiednich miejscowości. Pojawiają się opinie dwojakiego rodzaju, zwłaszcza wśród starszego pokolenia: „deklaratywna”, jak powinno wyglądać polskie wesele, oraz praktyczna, „jak się odbył ten konkretny ślub”. Mieszkańcy Wierszyny stwierdzają jednak, że istnieje poważna różnica w takim rozumieniu ślubu, która będzie się w przyszłości utrwałać.

Jakie jest olęderskie świętowanie?

Przy opisie obecnej sytuacji religijnej społeczności Pichtyńska trzeba wziąć pod uwagę kategorie owego opisu, jakich używają mieszkańcy mówiąc o swej religijności. Bardzo często używa się określeń: „wiara ojców i dziadków”, „nasza wiara”, „nasza stara wiara”. Istnieje ważna identyfikacja wyznaniowa: „jesteśmy luteranami”, choć deklarowana z różnym stopniem pewności. Bez wahania takie deklaracje składają osoby starsze, regularnie gromadzące się na niedzielnych spotkaniach religijnych. Są też ludzie, którzy oświad-

¹³⁴ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 101.

¹³⁵ А. В. Виженас, *Польские традиции*, s. 95, 97; L. Figura, *Historia i tożsamość polskiej syberyjskiej wsi*, s. 102.

czają, że „kiedyś usłyszeli od kogoś”, że są takiej właśnie wiary¹³⁶.

W latach dziewięćdziesiątych można było usłyszeć stwierdzenie, że w Pichtyńsku wyznają wiarę katolicką, obecnie takie opinie są powszechne również w okolicznych miejscowościach. Ta sytuacja wynika zapewne z faktu, że do Pichtyńska czy Dagnika przyjeżdżają katolicy kapłani (do 2006 r. Ignacy Pawlus SDS, obecnie karmelici bosci z Usola Sybirskiego). Mieszkańcy akceptują ich jako własnych duszpasterzy, stąd pojawiają się opinie: „jesteśmy luteranami, nasz pastor jest katolikiem”. Miejscowi „luteranie” nie widzą w tym sprzeczności. Być może ich konfesyjna tożsamość nie płynie ze znajomości nauki luterkańskiej, dogmatów i zasad wiary, co sprawia, że przestaje się widzieć różnice między tymi wyznaniem chrześcijańskimi, a funkcjonują inne motywacje typu: „jesteśmy luteranami” – bo tak mówili starzy ludzie, rodzice czy dziadkowie. Ci „są katolikami”, ponieważ odwiedza ich ksiądz katolicki, albo „nasza wiara jest taka, jak powiedziała nasza matka, jesteśmy katolikami”. W tym wypadku korzysta się z argumentacji odwołującej się do autorytetu rodziców i własnego doświadczenia¹³⁷.

Wśród mieszkańców Pichtyńska można spotkać osoby, przede wszystkim młode, które określają przynależność wyznaniową całej społeczności, a potem precyzują, że same nie są wierzącymi. Tego typu deklaracja opiera się na przeciwstawieniu: „oni” – wierzący i praktykujący, a „my” – konkretne osoby – jesteśmy niewierzącymi¹³⁸.

W opisie sytuacji religijnej Pichtyńska należy uwzględnić, co wspomniano, obecność dwóch grup religijnych: sekty świadków Jehowy i zielonoświątkowców. Wyznawcy „nowej

¹³⁶ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 102.

¹³⁷ Tamże, s. 103.

¹³⁸ Tamże, s. 104 n.



Il. 9. Pichtyńsk, Młody Kościół, fot. P. Badziński OCD



Il. 10. Pichtyńsk, Młody Kościół, fot. P. Badziński OCD

wiary” nie odwołują się do opinii przodków ani do tekstów Biblii, interpretują ją osobliwie i z zaangażowaniem, a najważniejsze dla nich są postanowienia dogmatu, nie tradycji. Mieszkańcy Pichtyńska, którzy przeszli do świadków Jehowy, często utożsamiają początek swej wiary właśnie z przejściem do tej sekty. Krytykują członków społeczności wiejskiej za to, że nie należą do prawdziwej wiary, dokonują bałwochwalstwa używając świec, krzyży; że chrzest dzieci stoi w sprzeczności z chrztem Jezusa w Jordanie itd. Natomiast wyznawcy „tradycyjnej wiary” w Pichtyńsku krytykują ich nie dlatego, że wiara świadków Jehowy jest zła, lecz dlatego, że odeszli od wiary ojców, od tradycji. I choć są poważne różnice dogmatyczne między świadkami Jehowy, zielonoświątkowcami i luteranami, postrzegani są jako jedna grupa uciekinierów, zdradzających swą wiarę, wnoszących podziały do zjednoczonej społeczności. Są też wśród młodych lub w średnim wieku tacy, którzy deklarują, że wierzą „w duszy”, lecz ich wiara nie wyraża się w życiu w żaden sposób¹³⁹.

Niezależnie od tego, jak mieszkańcy Pichtyńska oceniają swą religijność, większość z nich wyraża przekonanie, że konieczny jest chrzest dzieci. Wszyscy są ochrzczeni, choć nie modlą się, nie czytają Biblii. Można powiedzieć, że chrzest jednoczy wszystkich, zarówno wyznających prawdziwą wiarę, jak i deklarujących się jako niewierzący. Są świadkowie Jehowy i zielonoświątkowcy, którzy także ochrzcili swoje dzieci. Do 1995 r. prawie wszystkie chrzty w Pichtyńsku były sprawowane przez dwóch starszych mieszkańców, którzy cieszyli się ogólnym poważaniem i prowadzili spotkania modlitewne. Mieli duży autorytet i nawet z pojawieniem się w wiosce kapłana niektórzy chcieli chrzcić dzieci „po staremu”, tak jak było. Wszystkie obrzędy

¹³⁹ Tamże, s. 105–106.

związane z cyklem życia w Pichtyńsku muszą być dokonane przez osoby starsze – „starików”. Ich udział w obrzędach, modlitwy, błogosławieństwa, pieśni śpiewane według starych ksiąg liturgicznych i kancjonałów, są nieodłączną częścią obrzędów cyklu życia. Chrzty, śluby, pogrzeby, nawet osiedliny czy pójście do wojska lub inne uroczystości upamiętniające ważne wydarzenia z życia mieszkańców, sprawowane przez osoby starsze, spełniają rolę jednoczącą wierzących. Również osoby niewierzące, pisze Galetkina, są tym rytuałem objęte w tradycję religijną, którą podtrzymuje starsze pokolenie¹⁴⁰.

Dla wszystkich członków wspólnoty deklarujących przynależność do „wiary ojców” głównymi dniami praktyk religijnych są niedziele i święta. Nabożeństwa są odprawiane przez luteran w Pichtyńsku, w Srednim i Dagniku, a w czasie spotkań jest czytany zestaw tekstów modlitewnych w języku polskim, które są zawarte w starych księgach liturgicznych przywiezionych na Syberię i przechowywanych w wielu rodzinach. Przewodniczący spotkania najpierw czyta fragment Ewangelii, następnie długi komentarz. Przed kazaniem i po kazaniu odmawiane są modlitwy z „książek”, tj. zbiorów pieśni i modlitw: „Ojcze nasz” i „Wierzę w Boga”, a potem śpiewane są pieśni. Spotkania modlitewne z udziałem księdza katolickiego, który przybywa dwa razy w miesiącu, przybierają inny charakter: odprawiana jest Msza św., w której uczestniczy o wiele więcej osób niż na tradycyjnym spotkaniu, gdyż – jak tłumaczą mieszkańcy Pichtyńska – kapłan sprawuje Mszę św. w zrozumiałym języku rosyjskim i nie czyta starych polskich „książek”. Problem języka w liturgii sprawowanej na spotkaniach religijnych w Pichtyńsku, Srednim i Dagniku jest bardzo poważny, gdyż użycie języka rosyjskiego, zrozumiałego, przyciąga zwłaszcza

¹⁴⁰ Tamże, s. 107 n.

młodszych mieszkańców. Być może w przyszłości będzie używany tylko język rosyjski, a tzw. atrybuty wiary – „książki”, „kancjonały” i „kazania” – to, co czytają „dziadkowie”, zostaną zastąpione nową zrozumiałą dla wszystkich literaturą religijną¹⁴¹.

Zebrania świadków Jehowy i zielonoświątkowców także odbywają się w niedzielę. Podczas nich obecni czytają fragmenty Biblii, studiują komentarze biblijne, śpiewają pieśni i dzielą się przemyśleniami na temat wiary. Spotkania zielonoświątkowców gromadzą część mieszkańców z okolicznych miejscowości, przyjeżdżają też współwyznawcy z innych miast, co jest ważne dla mieszkańców Pichtyńska, bowiem ta grupa staje się coraz liczniejsza i stwarza wrażenie silniejszej i ważniejszej, niż grupa wyznawców „wiary ojców”. Według niektórych mieszkańców Pichtyńska, pojawienie się grup „nowej wiary” prowadzi do rozbitcia jedności wśród „Bużańskich Olędrów”. Ogólnie można stwierdzić, że spotkania czy nabożeństwa świadków Jehowy gromadzą niewiele osób i przychodzą raczej ludzie starsi¹⁴².

Jeśli porównać religijną samoidentyfikację z czasu przesiedlenia z aktualną, to okazuje się, że samoidentyfikacja mieszkańców Pichtyńska uległa poważnym zmianom. Przynależność do ściśle określonego wyznania była uznawana za ważną zarówno przez samych osadników, jak i urzędników państwowych, a także zewnętrznych obserwatorów i mieszkańców okolicznych wiosek. Właśnie wiara luteraska była jedną z najważniejszych cech tej wspólnoty i jednoczyła wszystkich; dzisiaj taka jedność opinii nie występuje. Obecnie tożsamość luteraska nie odzwierciedla w pełni tożsamości religijnej wspólnoty. Wyróżnia się kilka grup w tej identyfikacji religijnej, a więc: „luteranie”, „katolicy”, „nie-

¹⁴¹ Tamże, s. 108.

¹⁴² Tamże, s. 109.

wierzący”, „wierzący, ale nie praktykujący”, „zielonoświątkowcy”, „świadkowie Jehowy”. Dwa pierwsze określenia można ogólnie nazwać „wiarą ojców”, dwa ostatnie odnoszą się do pojęcia „innej wiary”.

Wśród mieszkańców Pichtyńska funkcjonują pewne paradoksy wyrażające aktualną sytuację religijną. Otóż określenia: „my/oni – luteranie” oraz „my/oni – katolicy” identyfikują niejako tę samą tradycję religijną. Jedną i tę samą tradycją religijną („wiarą ojców” lub „naszą wiarą”) – według mieszkańców Pichtyńska – można nazwać luteranizmem i katolicyzmem. Inny paradoks tkwi w zestawieniu określić: „jesteśmy luteranami” i „nasz pastor jest katolikiem”, co także wskazuje na instytucjonalne powiązanie ze strukturami Kościoła katolickiego, ale mieszkańcy Pichtyńska nie widzą w tym sprzeczności¹⁴³.

Na pytanie, czy czynnik religijny nadal odgrywa istotną rolę w utrzymywaniu tożsamości grupowej, trudno o jednoznaczną odpowiedź. Można raczej powiedzieć, że spadek czynnika religijności wśród mieszkańców Pichtyńska spowodował odsunięcie jej na dalszy plan życia społecznego. Zarazem funkcjonuje pewna rozbieżność między tym, co się mówi o roli tradycji religijnej w życiu członków wspólnoty (poziom deklaracji), a praktyką ich życia (poziom praktyki). Wynika z tego, że wpływ „aktywnie wierzących” na ogólną sytuację religijną społeczności jest większy, niż można by przypuszczać biorąc pod uwagę ich liczebność.

Istnieje jeszcze inny fenomen, mianowicie, jedna grupa została podzielna na kilka podgrup, z których każda ma swoją tożsamość na podstawie religijnej. Postawa wobec wiary odgrywa zatem nadal ważną rolę, choć nie stanowi centrum spójności grupy, a staje się czynnikiem tworzącym granice wewnątrzgrupowe¹⁴⁴.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 110.

Tylko w Pichtyńsku – „nasze” osobliwości

Trzeba wskazać na pewne osobliwości, które zachowały się tylko we wspólnocie pichtyńskiej. Chodzi o takie zachowania i spełnianie rytuałów, o których pichtyńcy mówią i przestrzegają: to jest „nasz obyczaj”. Nie używają przy tym kategorii etnicznych, pozostają przy kategoriach: „swój” i „nasz”.

Mimo wielu lat ateizacji – jak piszą pichtyńskie autorki – G. N. Makoton, E. W. Ludwig i N. I. Ludwig¹⁴⁵ – zachowało się święto Wielkiej Paschy i nawet niewierzący doświadczają błogosławieństwa wielkanocnych tradycji. Z oczyszczoną duszą człowiek winien zwrócić się ku Bogu i takim „listem do Boga” nazywają wielkanocne jajka, bowiem malowanie ich jest odnawianiem uczuć religijnych i oczyszczaniem głębin duszy, a można to uczynić przez tworzenie piękna. Dla mieszkańców Pichtyńska ważne są pewne osobliwości związane z Paschą, a wstępem do tego święta jest Niedziela Palmowa – „Wierbabnaja nidilja”. Nad rzeką Tagną, która przypomina ich ojczyznę na Wołyniu, jest dużo wierzby. Rano w Niedzielę Palmową dzieci wbiegają do domów i śpiących jeszcze domowników biją gałązkami wierzby mówiąc przy tym: „Wierbabna nidilja, za tydzień wielki Dzień. Bądźcie zdrowi jak wierzba”, za co dostają słodczyce lub pisanki¹⁴⁶.

Malowanie jajek wielkanocnych jest bardzo miłą i oczekiwaną tradycją, przekazywaną z pokolenia na pokolenie i dla mieszkańców Pichtyńska jest sztuką. Kolorowe pisanki kładą do wielkanocnej wazy i stawiają na świątecznym stole. Podczas świątecznego śniadania jajka dzieli się na tyle części, ilu jest domowników i każdy winien się poczęstować mówiąc: „Chrystus Pan zmartwychwstał” i odpowiedzieć:

¹⁴⁵ Г. Н. Макагон, Е. В. Людвиг, Н. И. Людвиг, *Традиция Пасхи в Пихтинске*, „Талцы” 2004, nr 4, s. 40.

¹⁴⁶ Tamże.

„Prawdziwie zmartwychwstał”. Kolorowe skorupy po pisanekach dekorują mieszkanie i okna. Pascha trwa w Pichtyńsku trzy dni. Starzy i głęboko wierzący mieszkańcy zbierają się na nabożeństwie w Pichtyńsku lub w Dagniku. Nabożeństwa są poświęcone męce, ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Chrystusa i są najważniejszą częścią dnia. Po nabożeństwie ludzie wracają do domu ze światłem w duszy i uczuciem wielkiej radości. Później nadchodzi „Prowadząca niedziela”, która wprowadza do święta zwanego „Trójca” będącego przejściem wiosny w lato, jak piszą autorki¹⁴⁷.

Tak jak w Wierszynie, głównym wyznacznikiem tożsamości grupowej są obrzędy pogrzebowe odprowadzane przez starszych, którzy ze starych ksiąg liturgicznych prowadzą czytania, śpiewają, modlą się po polsku w domu, zanim zostanie wyniesiona trumna, potem na cmentarzu i znowu w domu, po powrocie z cmentarza. Zakończenie obrzędów w domu oznacza koniec pogrzebu¹⁴⁸. Do obrzędów pogrzebowych zalicza się przygotowanie ubioru, zwłaszcza dla zmarłych kobiet. Według tradycji kobiety powinny być grzebane w ubiorach, czepkach i fartuchach, w których wychodziły za mąż. Ten właśnie zwyczaj, chociaż coraz rzadziej, można spotkać w Pichtyńsku. Zwyczaj grzebania zmarłego bez butów nie jest praktycznie już przestrzegany. Podobnie jak tradycyjna biała trumna (tzn. obita białym materiałem i z wszytymi czarnymi wstążkami) też jest coraz rzadziej używana, bo zastępuje ją standardowa trumna kupiona w zakładzie pogrzebowym. I chociaż starsi ludzie przygotowują jeszcze własne deski i tkaniny, z których ma być zrobiona trumna na ich pogrzeb, w rzeczywistości odchodzi się od tradycyjnych form pogrzebu, aczkolwiek najbardziej doceniany jest pogrzeb „po naszemu”, a współczesne formy

¹⁴⁷ Tamże, s. 46.

¹⁴⁸ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 110.

pogrzebu są określane jako „pogrzeb rosyjski”. Określenie „nasz zwyczaj” zawiera postawę szacunkową – coś dobrego, a stwierdzenie „jak u Rosjan” – niezbyt¹⁴⁹.

W Pichtyńsku nie ma oprócz pogrzebu specjalnych wspomnieniowych praktyk, które oddzielałyby mieszkańców od otoczenia. Wspomnienie zmarłych w czasie „rodzicielskich dni” po Wielkanocy zbiega się z tymi dniami, kiedy Rosjanie czy Ukraińcy mieszkający w Pichtyńsku lub w sąsiednich wioskach odwiedzają cmentarze.

Wizytówką Pichtyńska wzbudzającą powszechne zainteresowanie mediów jest tradycyjny ślub. Często bywa wystawiany jako widowisko w czasie wiejskich świąt. Trzeba jednak wziąć pod uwagę możliwość zmian, bowiem stopień tradycyjności i zgodności z rytuałem był inny sto lat temu, a inny jest dziś. Głównym motorem zmian jest czas, a ważną rolę odgrywa wiek ludzi, którzy wypowiadają się o autentyczności tego obrzędu. Powstaje wiele pytań, np. czy wszystkie formuły rytualne są wypowiadane po polsku, czy uczestnicy ślubu zachowują się odpowiednio, jakie są odstępstwa od tradycyjnie przyjętych zasad, czy zwraca się na nie jeszcze uwagę i traktuje jako coś ważnego i koniecznego? W wypowiedziach ludzi starszych jest wiele pozytywnych, ale i wiele krytycznych ocen za „błędy” i zachowania „nie tak”, albo że coś zostało przejęte jako „zwyczaj rosyjski”. Typowo „pichtyńską tradycją” związaną ze ślubem jest zapraszanie gości, czego dokonują swaty chodzący po wsi i wygłaszający formuły po polsku. Ubrani są w specjalne ciemne, paradne garnitury, z biczami weselnymi ozdobionymi kolorowymi wstążkami. Inną tradycją, ocenianą przez pichtyńców jako „ich”, jest czas trwania wesela. Kiedyś wesele obchodzono trzy dni, obecnie – dwa. Pierwszego dnia uroczystość odbywa się w domu panny

¹⁴⁹ Tamże, s. 112.

młodej, a drugiego w domu pana młodego. Są tam rytuały pożegnania pana młodego wygłaszane przez osoby starsze, błogosławieństwa i pieśni modlitewne śpiewane przez starszych krewnych. Po rejestracji ślubu następuje uczta weselna, mająca różne części, związane z przenoszeniem chleba ozdobionego „jeleniem”, czyli gałązkami brzozy. Po czym kolejny raz rozbrzmiewają modlitwy i czytania ze starych „książek”¹⁵⁰. Centralnym momentem następnego dnia jest „przybicie czepca”, obrzęd poprzedzający „taniec panieński”, kiedy młodzi tańczą kolejno w towarzystwie niezamężnych i nieżonatych gości. Po ceremonii oczepin następuje taniec nowożeńców z osobami żonatymi i zamężnymi, które w ten sposób symbolicznie przyjmują ich jako „swoich”. Kolejność akcji ślubnej zależy od swachów, odgrywają oni ważną rolę i należą do grona odpowiedzialnych i honorowych gości, jako że to oni podpowiadają młodemu, co i jak mają zrobić. Według pichtyńskiej tradycji wszystkie frazy rytualne, jak zapowiedź rozpoczęcia uczty weselnej, apel do rodziców z prośbą o zdjęcie welonu i założenie czepca, zaproszenie do „panieńskiego tańca” powinny być wypowiedziane po polsku. „Wesele pichtyńskie” winno być organizowane także wówczas, gdy jedno z młodych nie pochodzi z Pichtyńska¹⁵¹.

Określenie „nasz zwyczaj” w Pichtyńsku dotyczy nie tylko ślubów, pogrzebów czy innych obrzędów cyklu życia, nie tylko świąt kalendarzowych, które straciły znaczenie religijne zachowując funkcję jednoczącą, bowiem dotyczy codziennych norm zachowania, regulujących relacje międzypokoleniowe. Dla przykładu: sposób zwracania się do ludzi starszych, rodziców. Zwracanie się *per* „wy” było wyrazem szacunku, jaki winny okazywać dzieci rodzicom. Okazuje

¹⁵⁰ Tamże, s. 113–114.

¹⁵¹ Tamże, s. 115.

się jednak, że w małżeństwach mieszanych zasada ta nie jest już przestrzegana, ponieważ użycie zwrotu „wy” według nowego standardu oznacza zwrócenie się do obcych. Zresztą, wielu mieszkańców Pichtyńska uważa, że stare zasady zachowania i wychowania odchodzą do przeszłości¹⁵².

Tradycje są tu nadal podtrzymywane, co jest wynikiem zwartości społecznej mieszkańców. Mimo małżeństw mieszanych zawieranych w okresie powojennym, nadal istnieje przewaga ilościowa potomków pierwszych osadników, którzy przybyli na Syberię. Wiele zachowało się z „ich” dawnej kultury: architektura, stare domy, zwyczaje, stare ceremonie pogrzebowe, ślubne, sposób życia – można spotkać tylko tam¹⁵³.

Zakończenie

Przedstawione dwie wspólnoty zamieszkujące Wierszynę i Pichtyńsk ukazują historię przesiedleńców, którzy w tym samym prawie czasie przenieśli się do nowej ojczyzny. Przywieźli ze sobą swoją kulturę i wiarę oraz nadzieję na stworzenie lepszej przyszłości, której przyszło im szukać prawie na „końcu świata”. Ich historia na Syberii od początku do dziś oraz rozwój i kształtowanie się tożsamości grupowej i etnicznej są interesujące, a zarazem skomplikowane. W niniejszym opracowaniu zostały wzięte pod uwagę zarówno niektóre wyznaczniki ukazujące różnice w tożsamości etnicznej tych grup, jak i czynniki, które doprowadziły do pojawienia się różnic.

¹⁵² Tamże, s. 115 n.

¹⁵³ Tamże, s. 116; Интервью с Бютовым. „Я приехал встретиться с земляками...”: интервью с Эдуардом Бютовым, „Тальцы” 2004, nr 4, s. 94–102.

Za trudną historią mieszkańców Wierszyny i Pichtyńska stoją tragedie niesione przez rewolucję, wojny, terror komunistyczny, prześladowania za wiarę, a także ciężkie warunki klimatyczne, które należało pokonywać, oraz niewolnicza praca dla Imperium, bez nadziei na uzyskanie przyzwoitego poziomu życia.

Mieszkańcy „polskiej syberyjskiej wsi” Wierszyna, zwanej także „syberyjską Polską”, opisywaną w wielu publikacjach prasowych i rozprawach naukowych, ukazują siebie i promują się jako Polacy jasno wyrażający etniczną tożsamość. Zdecydowanie podkreślają swoje pochodzenie i związek z Ojczyzną, choć nie zawsze ta łączność była trwale utrzymywana. Często po prostu oświadczają „przyjechaliśmy z Polski”. W miejscu, do którego przybyli imigranci, „nie było nic” – niezagospodarowane przestrzenie, które miały być ziemią przyszłości i lepszego życia. Mieszkańców Wierszyny w podobny sposób kategoryzują oficjalnie i nieoficjalnie przedstawiciele Polski, „historycznej ojczyzny”, a także władze rosyjskie, mieszkańcy sąsiednich osiedli oraz odwiedzający ich naukowcy i dziennikarze z Rosji i zagranicy. Ważnym jest fakt, że na pierwszym miejscu wśród wyznaczników tożsamości narodowej ich jako członków wspólnoty są język polski i polskie pochodzenie oraz wyznanie katolickie. Odnowione kontakty z krewnymi w Polsce, częste odwiedziny polskich dziennikarzy, turystów, promocja wiedzy o Wierszynie zdają się inspirować i utrwalać ową tożsamość.

Polscy przesiedleńcy przyjeżdżając na Syberię, oprócz rzeczy najbardziej potrzebnych do życia w nowych, trudnych warunkach, wieźli ze sobą krzyże, obrazy, księgi religijne i inne symbole wiary. Po osiedleniu się w krótkim czasie starali się o budowę kościoła i szkoły, co konsekwentnie zrealizowano. Rozwój życia religijnego i wspólnoty parafialnej uzależniony był od obecności kapłanów i warunków polityczno-społecznych, które niszczyły wszelkie formy publicz-

nej manifestacji wiary. Zakazy praktyk religijnych, wywłaszczenia (konfiskata mienia), kolektywizacja, aresztowania ludzi, mordy na uczciwych i zwykłych mieszkańcach Wierszyny – to były realia życia będące dla niektórych pokusą powrotu do starej Ojczyzny.

Jest to rzeczą godną podkreślenia, że mimo prześladowań starano się utrzymać wiarę żywą, czemu miały służyć spotkania w domach prywatnych, prowadzone przez osoby starsze, często także wypełniające rytuały ważne dla tożsamości chrześcijańskiej, jak np. chrzest „z wody”. Powtórne poświęcenie kościoła 12 grudnia 1992 r. i praca duszpasterska, jaką podjął o. Ignacy Pawlus SDS, ojcowie karmelici oraz ks. Karol Lipiński OMI (oblat), stwarzają nowe perspektywy rozwoju wspólnoty parafialnej i umocnienia wiary katolickiej. Sprawowanie liturgii, wprowadzanie nowych zwyczajów, jak np. jasełek w noc Bożego Narodzenia, przyjście św. Mikołaja zamiast Dieda Moroza, urastają do miana symbolu odradzającej się wiary i życia parafialnego¹⁵⁴.

Odnowienie działalności Kościoła katolickiego w Wierszynie, wprowadzenie języka polskiego do szkolnego programu nauczania, rozwiązanie w 1994 r. kołchozu „Družba” i utworzenie własnego stowarzyszenia biznesowego „Towarzystwo Akcyjne” – wszystkie te wydarzenia były często oceniane w prasie jako „odrodzenie narodowe”. Wydaje się, że nie ma lepszego określenia, gdy mówimy o aktualizacji polskiej tożsamości, a od późnych lat dziewięćdziesiątych odnowione kontakty z historyczną ojczyzną zaczęły odgrywać ważną rolę w tym procesie.

Nie ulega wątpliwości, że przed współczesną Wierszyną stoją różne zadania i perspektywy rozwoju, które winny uchronić ją przed zesterzeniem się i śmiercią. Plany na przyszłość muszą uwzględniać konieczność powrotu młodych lu-

¹⁵⁴ А. Ерошенко, *Маленькая Польша*, s. 72.

dzi do rodzinnej wsi po zakończeniu nauki lub służby w wojsku. To wymaga nowych inicjatyw, otwarcia małych przedsiębiorstw, poszerzenia bazy rolniczo-przetwórczej. Leży to w zakresie możliwości tamtejszych ludzi, gdyż mieszkańcy Wierszyny, Naszaty i Chonzoja potrafią się poświęcić dobru wspólnemu, czemu dali wyraz niejednokrotnie w historii, i zrobić to, czego nie udało się wielu miejscowościom w regionie. W tej mierze Wierszyna trzyma się mocno. Może dobrze byłoby otworzyć punkty apteczne, medyczne, by młodzież wstępowała do szkół medycznych. Może trzeba otworzyć np. punkty napraw maszyn rolniczych i remontu samochodów – jak pisze ks. Ignacy Pawlus¹⁵⁵. Jest wiele możliwości i zapewne mieszkającym tam Polakom wyobraźni nie zabraknie.

W niniejszym opracowaniu zostali również przedstawieni mieszkańcy Pichtyńska, podobnie jak wierszynianie, także budzący zainteresowanie mediów i instytucji naukowych. Co ważne, zainteresowaniu towarzyszy zasadnicze pytanie, kim oni naprawdę są? W różnych opracowaniach są zestawiani z innymi narodowościami, jak Niemcy, Polacy, Holendrzy, Ukraińcy i sami nie mogą dać odpowiedzi na pytanie, kim są, a najczęściej wolą odpowiedzieć, kim nie są. Używają często nazw opartych na toponimach: „pichtyńcy” lub „pichtyńskie”, albo członków swojej wspólnoty nazywają po prostu „nasi”, „nasze”. Co warto podkreślić, społeczność pichtyńców charakteryzuje się wysokim stopniem solidarności wewnątrzgrupowej, wieloma pozytywnymi autostereotypami, poczuciem wartości moralnej, ogólnie przyjmowanymi postawami społecznymi, tworzącymi pozytywną grupową tożsamość. Mieszkańcy nie potrafili określić swojego etnonimu.

¹⁵⁵ И. Павлусь, *Путь в Вершину*, s. 74.

Zarówno mieszkańcy Pichtyńska, jak i Wierszyny, przedstawiają dwa przypadki, które znajdują się na końcach podziału zbieżności lub niezbieżności swoich identyfikacji. Przypadek pichtyńców jest bardziej skomplikowany. Odrzucanie zewnętrznej kategoryzacji i budowanie na tym własnej tożsamości sprawia, że społeczność ją przejmuje i chroni jako obowiązkowo zanegowany element. Mieszkańcy Pichtyńska rozwijają przez to nowe samookreślenie: „my – nie jesteśmy Niemcami” i tworzą zespół przedstawień o swojej grupie, który jest wyrażany w pamięci zbiorowej. Gdy prowadzi się dyskusje o różnicach między dwoma grupami, uwidacznia się poważny faktor historycznej ojczyzny¹⁵⁶.

W porównaniu z Wierszyną inne były powody związane z wydarzeniami historycznymi, które bezpośrednio wpływały na losy członków grupy. Wojna z Niemcami doprowadziła do tego, że wszystkich „Niemców” zaczęto postrzegać jako wrogów. To z kolei wzmocniło negatywne nastawienie do pichtyńskich mieszkańców, których państwo zidentyfikowało jako Niemców i włączyło do stygmatyzowanej grupy etnicznej, wysyłając wielu do „trudarmii”. Można założyć, że gdyby nie traumatyczne doświadczenie „trudarmii” i negatywne nastawienie okolicznej ludności do pichtyńców w czasie powojennego życia, nie byłoby chęci ciągłego udowadniania błędu owej zewnętrznej identyfikacji.

Częste zmiany granic państwowych i przynależności terytorialnej „Bużskich Galendrów” – (Imperium Rosyjskie – Rzeczpospolita Polska – Rzesza Niemiecka) nie przyczyniły się do wykształtowania się pozytywnych narracji historycznych, które byłyby wspólne wszystkim członkom grupy¹⁵⁷. Brakowało podstawy w jasnym wizerunku historycznej ojczyzny wspólnej także dla rodaków (Bużskich

¹⁵⁶ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 211.

¹⁵⁷ Tamże, s. 212.

Gollendrów), którzy w 1940 r. przesiedleni zostali najpierw nad Wartę, a po wojnie do Niemiec. Syberyjskie „Olędry” nie mieli żadnych z nimi kontaktów. Przesiedleni do Niemiec poczuli się jak obcy w ponownie odzyskanej ojczyźnie. Nie mogli się stać czynnikami w niemieckiej samoidentyfikacji dla „Olędrów pichtyńskich”, jak to miało miejsce później w odnawianiu kontaktów Wierszyny z polskimi rodakami. „Pichtyńcom” nieobecność języka niemieckiego wśród języków używanych w grupie również nie pomagała w ewentualnym kształtowaniu niemieckiej identyfikacji¹⁵⁸.

Podobnie kwestia ich przynależności konfesyjnej jest skomplikowana, nasilające się wpływy „nowej wiary” (świadców Jehowy i zielonoświątkowców) tworzą zupełnie inne grupy wierzeniowe, o odmiennej dogmatyce i tradycji. Wspólnoty luteranów – jak się deklarują – w Pichtyńsku, Srednim i Dundaju włączają w życie religijne posługę kapłanów katolickich. Łączą uczestnictwo w katolickiej liturgii z zachowaniem swoich tradycji wyznaniowych. Zwiększająca się liczba uczestników na Mszy św. młodych i starszych wynika zapewne z używania języka rosyjskiego jako zrozumiałego dla wszystkich, choć zwłaszcza starsi mieszkańcy posługują się językiem zarówno polskim jak i chachłackim.

Odkąd w lutym 1995 r. o. Ignacy Pawlus SDS po raz pierwszy przybył do Pichtyńska, zaczął regularnie odwiedzać wierzących, stając się ich duchowym autorytetem. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych luterkańscy pastorzy z Nowosybirska i Moguncji kilkakrotnie odwiedzili lokalną wspólnotę religijną. Ich wizyty były organizowane z pomocą tegoż katolickiego księdza. Jednak trwałe powiązania pichtyńców ze strukturami Kościoła luterkańskiego nawiązano znacznie później, w 2009 r.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże, s. 65; И. Павлусь, *О Пихтинске в Пихтинске*, s. 91–93.

Pytanie o historyczną ojczyznę pozostaje dla pichtyńców otwarte. Teraz, dzięki swej historycznej ojczyźnie, rozumieją miejsce zamieszkania dziadków i pradziadków w przeddzień przesiedlenia na Syberię, tj. Wołyń i ziemie wzdłuż Zachodniego Bugu. Jednak dzięki narracji historycznej o odległej przeszłości „Bużańskich Golendrów” można zwrócić uwagę na „pierwotną ojczyznę”, skąd przybyli przodkowie wołyńskich kolonistów. Można założyć, że odpowiedź na pytanie dotyczące tej „oryginalnej” ojczyzny zostanie sformułowana szczegółowiej niż obecnie, co przysłuży się umocnieniu poczucia tożsamości, zachowaniu tradycji, a też rozwojowi, bowiem pichtyńcy chcą patrzeć w przyszłość optymistycznie i swoją przeszłość widzieć na trwałych podstawach historycznych¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Н. Г. Галеткина, *Пихтинские голендры и вершинские поляки*, s. 214; M. Głuszkowski, *Obraz własny mieszkańców Wierszyny*, „Literatura Ludowa” 2009, nr 2, s. 3–17.

Walenty Kotula

Duchowość mieszkańców małego miasta na przykładzie Głogowa Małopolskiego – wspomnienia z odległego dzieciństwa

„Głogów to jest miasteczko,
a w nim...”

Motto do niniejszej pracy zostało zaczerpnięte z popularnej pioseneczki – serenady głogowskiego nauczyciela i historyka, pana Kazimierza Nitki, popularnej przed wojną wśród biesiadującej młodzieży, a często jeszcze śpiewanej na spotkaniach towarzyskich w połowie XX w. Lata wojny okrutnie obeszły się z autorem tekstu. W ostatnich jej dniach (koniec lipca 1944 r.) od wybuchu bomby jedynej zrzuconej na miasteczko został zburzony jego rodzinny dom, a w gruzach zostali pogrzebani najbliżsi. Sam autor pracy „Z najstarszych dziejów Głogowa” wydanej w 1933 r. został w niedługim czasie aresztowany przez NKWD i ślad po nim zaginął. Do dziś istnieją różne wersje jego barbarzyńskiego zamordowania. Został tak potraktowany przez „przyjaciół” za to, że w czasie okupacji aktywnie działał w AK.

Głogów po wojnie otrzymał drugi człon nazwy – Małopolski. Miasteczko zostało założone na surowym korzeniu w roku 1570 przez Krzysztofa Głowę. Już 23 kwietnia 2020 r. będziemy świętować 450-lecie miasta nad Szlachcianką. I w takiej atmosferze m.in. różnych wydarzeń historycznych, społecznych, środowiskowych, kulturowych i rodzinnych przyszło mi żyć przez te kilkadziesiąt lat. Na

pewno miały one duży wpływ na kształtowanie mojej i moich rówieśników świadomości i duchowości.

Trzeba podkreślić, że urodziłem się po zakończeniu II wojny światowej, której echa mocno pobrzmiwały w opowieściach rodzinnych i sąsiedzkich „wieczorową porą”. W czasach moich pacholących lat żyli nasi dziadkowie, wujowie, sąsiedzi, którzy walczyli jeszcze za „czasów austriackich” w szeregach jej armii, później bili się o wolną Polskę w legionach, armii gen. Hallera, walczyli o polskość Lwowa i Kresów, bronili przed nawałą bolszewicką w 1920 r. Warszawy. Te zasłyszane opowieści na pewno „trochę ubarwione” działały na wyobraźnię i głęboko zapadały w sercach i umysłach. Mówię o latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku, w których byliśmy „otumaniani” różnymi informacjami przez liczne publikatory. Na radio nie każdego było stać, telewizja była w powijakach, o komórkach, tabletach, komputerach nikt nie słyszał. Wprawdzie na Rynku w miasteczku od rana do wieczora nadawała „szczekaczka”, ale starsi uczulali nas, że to taka propagandowa jak z czasów wojny „gebelsówka”. Nie rozumieliśmy może niektórych określeń, ale podchodziliśmy do tego jak pies do jeża. Ludzie starsi – a szczególnie ci, którzy przeżyli traumę wojny, obozów zagłady, zsyłek po 1945 r. do gułagów, opowieści repatriantów, których sporo w tamtych czasach przewinęło się przez Głogów – były dla nas wyrocznią, a poparte aprobatą i potakiwaniem starszych, były dla nas prawdą i świętością. Trzeba było naprawdę umieć znaleźć się w takich sytuacjach, by w czasie różnych zdarzeń nie podpaść władzy i krytycznie często tylko w duchu ocenić sytuację, a o komentarz i wyjaśnienie zwrócić się do osób zaufanych i bliskich.

Tak naprawdę to dom i rodzina były miejscem swobodnego przeżywania. Dziadkowie i rodzice musieli zadbać o przeżywanie duchowe, a odrzucić „wióry i plewy”. Niepoślednią rolę w tej kwestii odgrywał Kościół i niektórzy na-

uczyciele, u których cieszyliśmy się pełnym zaufaniem. Nasi katecheci (byłem ministrantem i chórzystą w kościele) w sposób delikatny, bardzo umiejętny wyjaśniali nam wątpliwości. Odbывało się to w czasie wspólnych spotkań, wycieczek, zabaw, nauki ministrantury. Do dziś mi to pozostało, że nie przyjmuję bezkrytycznie tego, co mówią, a w gronie najbliższych sprawy te omawiam i wyrażam swoje opinie, i nie ze wszystkim się zgadzam. Zawsze przyświeca mi hasło – tak, jak na drodze, „mieć ograniczone zaufanie”.

Duchowość mieszkańców przejawiała się w codziennym życiu domowym. Była i, mam nadzieję, jest mocno zakorzeniona do dziś. Często wspominam rodzinny dom i przebieg dnia powszedniego. Nad wszystkim czuwała Mamusia. Ona wstawiała pierwsza i od rana do wieczora krzątała się koło gospodarstwa. Dzień zawsze zaczynała pieśnią: „Kiedy ranne wstają zorze...”, później odmawiała pacierze, śpiewała Godzinki, a po pierwszych dzwonach w kościele „Anioł Pański”. Oczywiście, dbała, by poranny pacierz był przez trzech synów porządnie odmówiony (wieczne pacierze staraliśmy się odmawiać wspólnie). Do końca życia żegnała nas słowami: „Niech was Bóg prowadzi”.

Innym przykładem duchowości było witanie znajomych słowami: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”. Przy pożegnaniu wypowiadano zwrot: „Ostańcie z Bogiem”. Mijanych pracujących pozdrawiano słowami: „Szczęść Boże”. Przechodząc koło figur z wizerunkami świętych, mijając kościół, kłaniano się i czyniono znak krzyża, a mężczyźni uchylali nakrycia głów. Codziennie w drodze do szkoły wstępowaliśmy do kościoła na modlitwę. To była głęboko zakorzeniona tradycja, bo tak robiliśmy również w liceum w Rzeszowie. Wstępowaliśmy do Fary, prosząc Panią Rzeszowską o błogosławieństwo.

Rytm domu w tamtych czasach był wyznaczany przez cykle przyrody. Większość mieszkańców Głogowa to byli właściciele gospodarstw rolnych o różnych arealach. Każda

czynność związana z pracami polowymi była polecana Panu Bogu z prośbami o pozytywne efekty trudu. Po poświęceniu wody i ognia w Wielką Sobotę gospodarz szedł pokropić pola palmą z Niedzieli Palmowej, kotki bazi z wielkanocnych palm najczęściej dzieci połykały, by chroniły je przed chorobami. Wodą święconą kropiono zboże pod zasiew i ziemniaki do sadzenia. Witki brzozowe ułamane z ołtarzy Bożego Ciała były również wtykane w pola, by szkodniki nie niszczyły plonów. Duchowość przejawiała się wyglądem wnętrza izby. Zawsze nad łózkami sypialni były umieszczone obrazy Matki Bożej i Pana Jezusa. W pomieszczeniu wisiały obrazy Ostatniej Wieczerzy i Anioła Stróża oraz obrazy świętych. W kuchni popularne były makatki z różnymi pobożnymi życzeniami. W każdym domu musiała znajdować się palma, symboliczne dary z Trzech Króli, gromnica, zioła poświęcone „na Zielną”, które miały chronić dom przed nieszczęściami. Przy drzwiach wejściowych była kropielniczka. Wychodząc z domu maczano w niej palce i robiono znak krzyża, bo przecież „bez Boga ani do proga”.

Jak w wielkim poszanowaniu był chleb, niech świadczy fakt, że przed krojeniem czyniono znak krzyża na bochnie. Czy ten zwyczaj przetrwał do dziś? Do posiłków zasiadała cała rodzina i spożywanie jadła rozpoczynały krótka modlitwa i znak krzyża. Zdarzało się, że kromka spadła na podłogę. Nie wyrzucano jej, a z uszanowaniem całowano. To był wyraz podzięków za trud dla pracy i jej owoców.

Kto przebywał w Głogowie choć krótką chwilę, zauważył na pewno rozległy rynek. Był on w przeszłości i jest do dziś miejscem bardzo ważnym dla mieszkańców. Zwróć uwagę tylko na rolę, jaką pełni to miejsce w czasie różnych uroczystości kościelnych. Po obu stronach ratusza znajdują się w rynku dwie figury ufundowane przez księżną Urszulę Lubomirską jeszcze w XVIII w. Święty Florian stojący na wyniosłym cokole chroni miasteczko przed nieszczęściami pożarów, a Matka Boska z wysokości postumentu ota-

cza opieką jego mieszkańców. Figura Królowej Niebios jest i była miejscem częstych spotkań. Tu gromadzono się w dni majowe, by śpiewem litanii i pieśni maryjnych oddawać cześć Bożej Rodzicielce, tu w przeszłości młodzi, idąc po sakramencie małżeństwa, prosili o błogosławieństwo (obecnie o łaski proszą w kaplicy Pani Głogowskiej – Uzdrawienia Chorych, w głogowskiej farze), tu odbywały się uroczystości rocznicowe w czasie zaborów i niewoli. Do dziś na cokole figury znajduje się pamiątkowa tablica 500-lecia wiktorii grunwaldzkiej i druga współczesna, z roku 2010, upamiętniająca to wydarzenie. Od niedawna w tej części plant błogosławi głogowianom z wysokości pomnika święty Jan Paweł II. Często przebywam w tym miejscu i trochę żal, że coraz mniej przechodniów przystanie choć na chwilkę, by oddać cześć. Tłumaczę sobie to zabieganiem ludzi i szybkim tempem dnia codziennego.

Od wielu, wielu lat dla mieszkańców grodu Krzysztofa Głowy wydarzeniem jest coroczna pielgrzymka na święto Matki Boskiej Zielnej do Leżajska. Kult Matki Boskiej Leżajskiej jest głęboko zakorzeniony i rokrocznie rzesza pątników udaje się do tego świętego miejsca. Charakter pielgrzymek przez lata uległ zmianie, ale to znak czasów. Jak takie pielgrzymowanie wyglądało w latach mojej młodości? Są to już dość odległe czasy, ale pamiętam je dobrze. Była to chyba moja pierwsza samodzielna podróż. Zostałem oddany pod opiekę cioci Zosi Jaroniowej (najstarsza siostra Mamusi). Dla mnie, kilkuletniego chłopca, musiało to być ogromne przeżycie, skoro pamiętam je tak dobrze. Leżajsk w mojej chłopięcej świadomości był tak odległy, jak przysłowiowa baśniowa kraina „za górami, za lasami”. Nasłuchałem się od starszych o pielgrzymowaniu do tego sanktuarium i cudach, jakie miały tam miejsce w czasach odległych i współczesnych. Tym bardziej cieszyłem się, że obdarzono mnie już takim zaufaniem. Kompania, bo tak określano grupę pątników, zbierała się skoro świt w ko-

ściele pod wezwaniem Trójcy Przenajświętszej na mszę św. i błogosławieństwo księdza proboszcza. Po tych uroczystościach wyruszyliśmy na pątniczy szlak. Dzisiaj ogromną większość wśród pielgrzymów stanowi młodzież (i dobrze, że to wspólne przeżywanie „w drodze” gromadzi tylu młodych). Starsi do Leżajska dojeżdżają własnymi samochodami. Taka podróż trwa zwykle kilkadziesiąt minut. Pół wieku temu wyglądało to inaczej. Z perspektywy lat była to ciężka pokutnicza wyprawa, trwająca cały dzień. Pierwsze utrudnienie spotykało nas jeszcze w Głogowie, na tzw. Szpitalniówce. Dzisiaj to pięknie zabudowana, wyasfaltowana ulica Larymowicza. Kiedyś trzeba było brnąć przez nią po kolana w piachu. W okolicach Leśnej Woli pojawiły się wątpliwości, czy podołam w drodze do Pani Leżajskiej. Wprawdzie za kompanią jechały konne wozy, które wiozły nasze tobołki i ludzie starszych poczuwających się do obowiązku pielgrzymowania, dania modlitewnego przykładu i zapewne sprawowania kurateli nad niesforną młodzieżą. Nie było mowy o tym, bym skorzystał z pomocy woźniców. Jak przede wszystkim wyglądałbym w oczach rówieśników? Moje ambicje i postanowienia leżałyby w gruzach, a ile wstydu najadłbym się. To samo przeżywali moi koledzy rówieśnicy, ale nikt się nie przyznawał do tych słabości. Wytnieniem były przystanki koło przydrożnych czy rozstajnych figurek, gdzie kompania zatrzymywała się na krótką modlitwę.

Kiedy po paru godzinach zobaczyłem wieżę kościoła w Sokołowie, wiedziałem, że podołam. Po tych pierwszych słabościach skupiliśmy się na duchowym celu pielgrzymki. Kto choć raz był na szlaku pątniczym, ten wie, że fizyczne dolegliwości nie są żadną przeszkodą i barierą. Przeżywanie duchowe jest ponad wszystko. Pierwsze spotkanie z bazyliką w Leżajsku pozostało mi głęboko w pamięci i choć przeżyłem już trochę, to ono jest na pierwszym miejscu. Olbrzymie wrażenie zrobił na mnie gmach świątyni. Jej

ogrom, wystrój wnętrza robił wrażenie (wtedy nie zdawałem sobie sprawy z jakiego okresu architektonicznego bazylika pochodzi), a kiedy usłyszałem organy i śpiew braci zakonnych, znalazłem się w przysłowiowym siódmym niebie. Wiele lat później poznałem niejako „od podszewki” chór leżajski, w którym królował organista pan Chorzępa (dobry znajomy i sąsiad rodziny mojej przyszłej żony, ale o tym za chwilę).

To moje dziecinne i młodzieńcze pielgrzymowanie było znakiem dla mnie, o którym przekonałem się już jako dorosły. Mój los tak się potoczył, że czterdzieści parę lat temu poślubiłem Halinkę, która mimo że urodziła się w Przemyślu, jest bardzo mocno związana rodzinnie po mieczu i po kądzieli z Leżajskiem. Kompanie głogowskie na spoczynek zatrzymywały się na Podklasztorzu w Leżajsku w prywatnych domach. Jak się okazało (wiele lat później), kiedy z Babcią mojej żony wspominaliśmy tamte czasy, to jako pacholę przebywałem w domu Babci, śpiąc – jak inni pątnicy – na słomie rozłożonej w pokojach i na pięterku. Kiedy Babcia poznała moją Mamusię, okazało się, że znają się jeszcze z czasów przedwojennych, kiedy Mama co roku udawała się na pielgrzymkę do leżajskiego sanktuarium, a że była osobą dowcipną, wesołą „wpadła w oko” leżajskiej gospodyni. Ta w przyszłości została babcią również jej syna poprzez ożenek z jej najukochańszą, najstarszą wnuczką Halinką. Tak to może trochę okrężnymi drogami Pani Głogowska i Leżajska połączyły nas. Zdarzało się, że wspomniany organista zezwalał nam na wejście na chór i niejednokrotnie przekonywałem się nie tylko o maestrii mistrza, lecz i o olbrzymich możliwościach słynnych organów. Gdzieś w zakamarkach pamięci pozostał fragment pątniczej pieśni z tamtego okresu, śpiewanej przy pożegnaniu sanktuarium. Przytaczam jej urywek, bo nie jest już „modna” wśród współczesnych pielgrzymów i praktycznie zapomniana:

Żegnamy Cię teraz,
Kiedy odejść mamy,
Błogosław nam,
Nasza Matko miła,
Bo nadeszła już odejścia chwila
O! Maryjo Leżajska!

W swoim życiu odwiedziłem sporo sanktuariów maryjnych, ale głogowskie i leżajskie są najbliższe memu sercu chyba dlatego, że od najmłodszych lat były stale obecne w mojej świadomości i rzeczywistości. Dwa wydarzenia związane z pielgrzymowaniem utkwiły mi jeszcze w pamięci. Świadczą one o religijności i duchowym przeżywaniu Polaków. Kilkadziesiąt lat temu jechałem z rodziną na letni wypoczynek nad morze. Był sierpień; czas pielgrzymowania narodu na Jasną Górę. Gdzieś na wysokości Konina, a może Sieradza spotkaliśmy pielgrzymów. Oni byli w połowie drogi do Częstochowy, my również. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, przecież w tym okresie Polska zamienia się w wielki szlak pątniczy. Co zatem zrobiło na nas olbrzymie wrażenie? Większość uczestników tej pielgrzymki poruszało się na wózkach inwalidzkich, a przewodził im starszy już wiekiem kapłan, również przykutý do wózka. Niesamowite wrażenie i przeżycie! Jakże wymownie świadczy o religijności, determinacji i duchowości tamtych pielgrzymów. Zatrzymaliśmy się na chwilę. Nasze przeżycie było tak mocne, że nie mogłem prowadzić samochodu, a dzieci nasze na ogół bardzo gadatliwe – zaniemówiły. Przez dłuższą chwilę nic do siebie nie mówiliśmy. Do tego zdarzenia często wracamy, chociaż minęło od niego trochę lat. Podobne wrażenie, ale wywołujące inne uczucia i przeżycia, to spotkanie na Jasnej Górze pielgrzymów z całej Polski dotkniętych głębokim kalectwem fizycznym i dysfunkcjami psychicznymi. Ich żarliwe, głośnie modlitwy oraz skupienie robiły na zgromadzonych głębokie wrażenie. Takie właśnie

spotkania utwierdzają jeszcze bardziej w wierze i duchowym jej przeżywaniu.

Odkąd pamiętam, bogatą oprawę ma odpust parafialny i święto Bożego Ciała. W to święto tłumy mieszkańców gromadziły się i gromadzą na plantach, by jak najbliżej być Najświętszego Sakramentu, bo przecież Pan „...zagrody nasze widzieć przychodzi i jak się Jego dzieciom powodzi...” W naszym miasteczku fara ma wezwanie Trójcy Przenajświętszej i w tym dniu odbywa się odpust parafialny. Drugi odpust jestznaczony w święto Matki Bożej Śnieżnej (w Głogowie od kilku lat jest nowa parafia na Niwie, a za patrona ma św. Józefa i odpust odbywa się w to święto patronalne). Kultowi Matki Bożej Śnieżnej poświęcę również parę zdań.

Odpust w Głogowie był przed laty wielkim wydarzeniem nie tylko parafialnym. Najważniejsza była uroczysta suma, ważne były także towarzyszące wydarzenia. Już od świtu pojawiały się przy kościele w Rynku liczne stragany, które przyciągały świętujących licznymi atrakcjami i błyskotkami. Nie miały wiele wspólnego z duchowym przeżywaniem, był to koloryt tego ważnego dla parafii święta. Wczesnym rankiem wokół kościoła i jego otoczenia pojawiały się furmanki, wozy konne, nawet bryczki, bo odpust w Głogowie przyciągał rzesze z rozległej przed kilkudziesięciu laty parafii. Pojawiali się goście z nieco odległych parafii głogowskiego dekanatu – Przewrotnego, Zaczernia, Mrowli, Rudnej Wielkiej, Bratkowic czy Wysokiej Głogowskiej. Na sumie odpustowej trudno było wbić przysłowiową szpilkę w tłum wiernych. Po uroczystościach w świątyni parafianie i goście udawali się „na stragany”. Czego tam nie było! Dzieciarnię interesowały przede wszystkim zabawki i różnorodne słodczy. To był czas, kiedy rzemiosło miało się jako tako i w kramach pojawiały się zabawki – cacuszka z drewna, ceramiki, a przede wszystkim pistolety na kapsle, korkowce i drewniane hukawki. Obowiązkiem rodziców chrestnych było obdarowanie chrześniaków „drobnymi”,

więc dysponowaliśmy swoimi funduszami. Nieco starsza młodzież, przede wszystkim „kawaliry”, swoim lubym czy bliskim sercu dziewczętom fundowali sercowate pierniki lub tzw. całusy (niby ciasteczka nawleczone na nitkę, które przypominały korale). Takie serca i całusy otrzymywała moja Mamusia od Taty, a i ja przejąłem tę tradycję i obdarowywałem moją Halinkę tą (dopóki były na stoiskach) oznaką miłości i wierności. Ostatnio nie zauważam ich. Może zastąpiły je bardziej nowoczesne smakołyki? Przecież świat się zmienia i ta tradycja również.

Nieco inny charakter miał odpust na Śnieżną. Uroczystości odbywały się w kościele parafialnym, a także w tzw. kościółku na Piasku. Od XIX w. jest tu parafialny cmentarz i miejsce wcześniejszych objawień Matki Bożej. Przed tym świętem parafianie doprowadzali groby przodków do należącego porządku. To były czasy, że groby były ziemne, obłożone darnią umocowaną specjalnymi kołeczkami, a krzyże w większości drewniane. Groby posypywano świeżą ziemią lub piaskiem, który był zawsze pod ręką. Odnawiano epitafia nagrobne i umieszczone na nich zawołania do Boga i prośby o zbawienie dusz pogrzebanych tu głogowian. To wszystko czyniono po to, by w czasie mszy odpustowej połączyć się duchowo z przodkami śpiącymi wiecznym snem na Piasku. Niedaleko kościółka (pełni obecnie funkcję kaplicy pogrzebowej, a w ołtarzu znajduje się obraz Matki Bożej Śnieżnej) jest inna kapliczka – miejsce objawień Pani Głogowskiej. To miejsce kultowe. Według legendy to właśnie tutaj, gdzie tryskało źródło, objawiła się dwóm niepełnosprawnym żebrakom Matka Boża. Duchowość tego miejsca i kult maryjny najlepiej odda prastara pieśń dziadowska. Śpiewana jest w to święto, a w niektórych domach dość popularna do dziś i przekazywana z pokolenia na pokolenia. Tekst przytaczam za Franciszkiem Kotulą¹:

¹ F. Kotula, *U źródeł*, KAW, Rzeszów 1983, s. 40.

Kto chce słyszeć o obrazie,
O Maryi w każdym razie;
Maryja Głogowska zwana
Nowo ukoronowana
 Syna swego ubłagała,
 Z nami w Głogowie być chciała.
 Wieczną rzeką przy płynęła,
 Aż tu na Piasku stanęła.
Szło trafunkiem dwóch żebraków,
Ślepy, chromy, wraz idący,
Ujrzał Maryję stojącą
I te słowa przemówiącą.
 Idźcież mi do gwardyjana
 Tutejszego zamku pana.
 Niechaj mi klasztor zbuduje,
 Przez was ja to rozkazuję.
A jakżesz my tam pójdziemy,
Gdy wiary mieć nie będziemy?
Otóż ten dokument macie,
Że kalectwa pozbywacie.
 No i zaraz na te słowa
 Dwóch kaleków było zdrowych.
 I sam pan też sercem tknięty,
 Pyta ich o obraz święty.
Pójdźcież, pójdźcież, pójdę z wami
Podziękować za to Pani.
Dziękować Matce będziemy,
Że kalectwa pozbędziemy.
 Na głód, wojnę się zanosি,
 Któż za nas Boga uprosi?
 Jakżesz nie ty, Matko Boska,
 Najświętsza Panno Głogowska.

Przez lata i wieki cudowne źródółko w studzience miało moc uzdrowicielską. Jak głosi miejscowa legenda, przed laty miejsce to zostało sprofanowane, a źródółko straciło uzdrowicielską moc. Dzięki staraniom i opiece księdza dziekana

Adama Samela zaniedbana nieco kapliczka i miejsce objawienia zostało odrestaurowane i służy wiernym. Jestem często na cmentarzu i zawsze zatrzymuję się przy kapliczce na krótką modlitwę. Spotykam tam znajomych, którzy ślą swoje prośby i błagania do Pani Głogowskiej – Uzdrawienia Chorych. Ksiądz prałat jest proboszczem tutejszej parafii od wielu lat. Jego ogromną zasługą jest fakt, że bardzo się stara, by kult maryjny w Głogowie trwał i świecił pełnym blaskiem. Starania jego to też proces pogłębiania duchowości parafian i przybyszów. W ostatnich kilkunastu latach rozbudował kościół parafialny. Był inicjatorem budowy kościoła na Niwie, a przede wszystkim doprowadził kaplicę Matki Bożej Głogowskiej do wyglądu na miarę XXI w. Stworzył prawdziwe sanktuarium maryjne, w którym u stóp Pani Głogowskiej przez cały dzień gromadzą się wierni, wyznają Jej swoje troski, dziękują za łaski i proszą o wsparcie.

Przez kilkadziesiąt lat mego życia oblicze miasteczka bardzo się zmieniło. Jest ono to samo, ale nie takie samo. Nie widać na nim ciężaru prawie półtysięcletniego istnienia. Zmienia się, rozrasta się. Zmieniają się także zwyczaje, upodobania mieszkańców. Trochę żal, że przed Rezurekcją (kiedyś to było skoro świt, obecnie jest nieco inaczej) nie ogłasza Zmartwychwstania trębacz, który przed laty głośnym sygnałem oznajmiał fakt pustego grobu. W czasie rezurekcji nie słyszeć huku wystrzałów na chwałę zmartwychwstania Pana. Żal, że w okresie Bożonarodzeniowym nie krążą po miasteczku grupy kolędników z szopkami i śpiewem: „Przynosim szopę, gdzie się Jezus rodzi...” lub inny groźny okrzyk skierowany do konkurencji, która wtargnęła nie na swój teren: „Szopa gruch”. Co pozostało z tamtych lat? To zwyczaj trzymania straży przy Grobie przez miejscowych fajermanów, czyli strażaków. Ciekawe są przeżycia weteranów – strażaków, bo w czasach „smutnych” próbowano zabronić i tego, ale przemysłowość i pomysłowość zawsze brały górę nad ograniczeniami i zakazami.

* * *

Cieszy fakt, że do naszego życia wkraczają inne wydarzenia, które świadczą o duchowości społeczeństwa. Tradycją staje się coroczny orszak Trzech Króli. W to duchowe przeżywanie jest zaangażowana spora grupa społeczeństwa: dzieci, młodzież i starsi. Orszak, który „wędruje” po rynku, gromadzi wielu mieszkańców miasteczka i okolicy, a kończy się wspólnym śpiewaniem kolęd w domu kultury. W to wydarzenie angażuje się kościół, szkoły, dom kultury, stowarzyszenia kulturalne. Tradycją staje się rodzinny konkurs kolęd organizowany przez szkołę w Głogowie, konkurs maryjny organizowany przez nauczycieli i młodzież z Bud Głogowskich (ma już zasięg wojewódzki). Od wielu lat dom kultury organizuje konkursowy przegląd teatrów jasełkowych i grup kolędniczych (w tym roku już XXX). Ostatnio rozrósł się i wyszedł daleko poza opłotki miasteczka. Jest on niejako nawiązaniem do starej tradycji kulturowej. Jeszcze w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku były wystawiane w domu kultury przedstawienia jasełkowe i pasyjne. Animatorem ich był organista z niedalekich Bud Głogowskich, wywodzący się z Głogowa pan Edward Kotula. Pomagał mu pan Mieczysław Cisek. W roku 1956 także brałem udział w takim spektaklu jako syn Heroda. Pożółkłe zdjęcia są niemyym świadectwem tych wydarzeń. Jakże cieszą spotkania w dniu Odzyskania Niepodległości w domu kultury, kiedy pieśnią patriotyczną czcimy wydarzenia sprzed lat.

Nie sposób wymienić wszystkiego, co świadczy o przeżywaniu i o naszej duchowości. Jest ono inne niż za czasów mojego dzieciństwa. Tamto głęboko zakorzeniło się w sercu, a to współczesne, mimo że trochę ma inny charakter, też cieszy, bo przecież „...Serce rośnie, patrząc na te czasy”.

Wiesława Rybka

Dawne obrzędy, zwyczaje i tradycje
formą duchowości ludowej
życia codziennego futomian

Życiu współczesnemu przybyło wytworów nowoczesności. Zapewne elektroniczne „zabawki” w rękach dzieci nikt już nie dziwi, a nawet nie budzą niepokoju, choć o powodach do niego warto by nie zapominać. Z początkowo zdumiewającymi wprost wynalazkami myśli ludzkiej tzw. szary człowiek już chyba się oswoił i, na miarę swych możliwości bardziej niż potrzeb, uczynił je przedmiotem codziennego funkcjonowania. Można by z pewnym sarkazmem zauważyć, że tym martwym przedmiotom – mającym służyć jako cenna pomoc na coraz bardziej zawikłanych drogach społecznej przestrzeni i w coraz szybciej przebiegających procesach międzyludzkich odniesień – człowiek użyczył swego ducha. Jeżeli zaś one „ożywają”, nieustannie w rękach swoich użytkowników pełniąc najróżniejsze role: informowania, łącznika więzi emocjonalnych, wyraziciela uczuć i pragnień itd. – jeżeli to w nich zaczyna gromadzić się warstwa emocji i przeżyć, oczekiwań i rozczarowań – co wówczas dzieje się we wnętrzu ludzkim? Być może przybywa mu jakichś walorów, ale przecież może ich równie dobrze ubywać. Wpatrzeni w „świat” wtłoczony w miniaturowe pudełko,

z oczami ku czubkom butów – funkcjonują jakby poza rzeczywistością, żywym obrazem świata, obojętnie i nieuważnie. Kiedy zdążą zachwycić się żdźbłem trawy, chmurami, nieskończonym pięknem przyrody? Czy dostrzegą w nim geniusz jego Stwórcy? Skoro wiara to coś więcej niż wiedza, jak zdołają przedrzeć się przez istny „buran informacyjny” i czy kiedyś pojmą, że błakają się w środku zamieci bez wyjścia? W jaki sposób z języka przekazów elektronicznych, оголоconego i uproszczonego do minimum, będzie się mogła rozwijać mowa – pierwszy i najważniejszy sposób funkcjonowania społecznego? Kiedy znikają z języka – wyraziciela bogactwa wewnętrznego – słowa, wraz z nimi przestają funkcjonować odpowiadające im desygnaty, umiera rozumienie stanów psychicznych i doświadczeń ducha, w jakiejś mierze zamiera człowiek... zwłaszcza człowiek młody zdaje się ponosić niepowetowane straty w rezultacie danej mu do rąk pasjonującej a obezwładniającej „nowoczesności”.

*

Futoma to wieś o bardzo bogatych tradycjach i zwyczajach ludowych. W gminie Błazowa wieś – bez niezdrowej zarozumiałości trzeba powiedzieć – wyróżnia się na polu tradycji i kultury. Tradycje ludowe pielęgnowane są od kilkudziesięciu lat. Młodym udziela się duch uczestnictwa i kontynuacji.

W 2019 r. obchodziliśmy 40 lat działalności Zespołu Obrzędowego „Futomianie”. Zespół założyła śp. Aniela Wielgos, od najmłodszych lat pasjonująca się dawnymi obrzędami, zwyczajami i tradycjami dawnej polskiej wsi.

Do grona pasjonatów dbających o tradycję ludową w 2006 r. dołączyło Stowarzyszenie Kultuwowania Kultury i Tradycji Ziemi Futomskiej. Tradycyjną kulturę ludową rozwijają futomska kapela ludowa, chór „Walentinus” oraz młodzieżowy zespół taneczny „Na ludową nutę”. Kultuwowanie

przez całą społeczność wiejską dawnych obrzędów i zwyczajów wywodzi się z przekazów ustnych. Tradycja jest spuścizną ustną przekazywaną z pokolenia na pokolenie, czego przykładem może być działalność zespołu „Futornia” oraz wcześniej wspomnianego Stowarzyszenia, wspólnot kultuwujących dawne obrzędy i zwyczaje.

Obrzędowość całoroczna była związana z kalendarzem świąt kościelnych. Wszystko po raz kolejny rozpoczynało się od Adwentu. Wierzono, że dusze zmarłych przychodzą na ziemię i przez wróżby pomagają żyjącym przewidzieć przyszłość. Pierwszym dniem wróżb była wigilia św. Andrzeja, drugim liczącym się okresem Adwentu była wigilia św. Łucji. Na andrzejki dziewczęta schodziły się do jednego z domów, najlepiej do stojącego na uboczu, i tam wróżyły sobie, lejąc воск na wodę przez ucho od klucza. Z cienia odlanego wosku rzucanego na ścianę wróżyły, co je czeka w przyszłym roku. Wróżono również z butów; stojąc tyłem do drzwi dziewczyna rzucała but za siebie, a jeśli upadł na podłogę noskiem w kierunku drzwi, mogła spodziewać się wyjścia za mąż w nadchodzącym roku. Popularną zabawą była również wróżba z kogutem. Dziewczęta stawiały kołem i przy każdej na podłodze rozsypywano odrobinę ziarna pszenicy, następnie przynoszono koguta i wpuszczano go do środka. Do której dziewczyny jako pierwszej podszedł, by dziobać ziarno, tej pierwszej wróżono wyjście za mąż. Dziewczęta pisały na karteczkach imiona chłopców i kładły je pod poduszkę. Wyciągnięta rano karteczka zapowiadała imię przyszłego męża. Do wody wkładano zerwane gałązki trześni (czereśni) lub wiśni. Jeśli gałązki zakwitły w Boże Narodzenie, był to znak pomyślności na nadchodzący rok. Andrzejkowe wróżby obecnie wychodzą z mody, aczkolwiek niektórzy ścinają gałązki wiśni, trześni lub forsycji w wigilię św. Andrzeja i wkładają je do naczynia z wodą. Rozkwitłe kwiaty stanowią jednak tylko dekorację, może będącą echem sta-

rego zwyczaju, a przy tym zdają się świadczyć o tęsknocie do piękna natury, w kwiatkach przejawiającym się z największą maestrią, a jeszcze – gest ten przywodzi na pamięć jego wymiar symboliczny, którym jest na nowo rodzenie się życia.

Ważnym i długo oczekiwanym dniem – głównie przez dzieci – była wigilia św. Mikołaja. W tym dniu wszystkie dzieci odwiedzał święty Mikołaj – starzec z siwą długą brodą, a co najważniejsze, z workiem prezentów. Świętemu Mikołajowi towarzyszył aniołek. Dzieci już od pierwszych dni Adwentu przy wieczornej modlitwie mówiły „paciorek do świętego Mikołaja”: „Święty Mikołaju, proszę cię pokornie, jak pójdziesz do dzieci, nie zapomnij i o mnie”. A gdy święty biskup przyszedł, dzieci witały go tak: „Święty Mikołaju bardzo cię witamy, bo już długo, bardzo długo na ciebie czekamy”. Prezenty, które przynosił, były skromne: czapka, szalik, rękawice czy skarpetki zrobione przez babcię lub mamę na drutach, korale, „pukafki” (ulubione zabawki chłopców, z których można było strzelać z korka zaczepionego sznurkiem do lufy) lub ciastka kupione w kramach podczas odpustu na św. Marcina w Błażowej. Obecnie zwyczaj jest żywy, prezenty są o wiele bogatsze, a św. Mikołaj usiłuje nie poddać się zalewowi masowej tandety i zabiegom medialnym, od których staje się całkiem do siebie niepodobny.

Ważnym dniem okresu adwentowego była wigilia św. Łucji. Z tym dniem łączyła się (oczywiście, to przebrzmiały zwyczaj „magicznej” i baśniowej strony wierzeń) wiara, że czarownice zlatują się na granicę wsi lub najbliższe wzgórze i tam odpowiadają swoje „sabaty”. Przylatują tam na miotłach, łopatach lub pociaskach do wyjmowania chleba. Jeśli w tym dniu była śnieżna zadymka lub zawierucha, winę przypisywano zabawom czarownic. W tym dniu żadna z gospodyń nie wychodziła z domu ani niczego nie pożyczała, by nie być posądzoną o to, że jest czarownicą. Od wigilii św. Łu-

cji do Bożego Narodzenia przepowiada się pogodę. A dzieje się tak dlatego, że okres dwunastu dni przypisywany jest 12 miesiącom. Każdy dzień odpowiada jednemu miesiącowi. Zwyczaj ten – będący wyrazem bliskiego związku człowieka z przyrodą – jest nadal praktykowany.

Życie mieszkańców Futomy jest nierozzerwalnie, głęboko i żywo związane ze świętami kościelnymi. Najważniejszymi świętami były Święta Godnie (Godne, Gody), czyli Boże Narodzenie i Wielkanoc. Zawsze przygotowywano się do nich bardzo starannie: sprzątano dokładnie domostwa, bielono izby, odbywało się świniobicie.

Najważniejszym okresem Godnych Świąt była Wigilia, w Futomie zwana „Wiliją”. Wigilię Bożego Narodzenia uważano za ważny dzień, który miał wpływ na cały nadchodzący rok. W tym dniu nie wolno było się kłócić, żeby nie było zwady przez cały rok. Nikomu niczego nie pożyczano, aby nie ubywało z domu. Przyjście w odwiedzinę pierwszego mężczyzny uważane było za pomyślność i dostatek w całym roku. Gospodyni już od rana przygotowywała potrawy wigilijne. Mężczyźni natomiast robili obrządki w oborze i stajni. Przygotowywali również drzewo na opał na święta oraz karmę dla zwierząt. Dzieci ubierały choinkę, którą nazywano „Wilijką”. Najczęściej wisiała u powały, ze względu na to, że w izbach było mało miejsca. Na choince wieszano kolorowe łańcuchy zrobione z bibuły i słomy, pajacyki z wydmuszek, jabłka, zawinięte w sreberka orzechy, pieczone ciastka w kształcie gwiazdek, koników, serc. W Wigilię nikt nie mógł siedzieć beczynn timer, wszyscy powinni byli mieć jakieś zajęcie. Tego dnia aż do wieczery poszczono. Gospodarz przynosił do domu snop żyta i stawiał w kacie, żeby się darzyło i nigdy chleba nie brakowało. Na stole kładziono sianko, które przewiązywano dwoma powrósłami ze słomy. Pod siano w obejściu dawano pokarm dla konia i kur, a także kolorowy opłatek dla bydła. Powrósłami, którymi było przewiązane siano, obwią-

zywano na świętego Szczepana te drzewa w sadzie, które nie rodziły.

Wigilię rozpoczynano z pojawieniem się pierwszej gwiazdki. Do stołu zasiadali wszyscy domownicy wraz ze służbą i parobkami. Wieczерę rozpoczynała modlitwa, a następnie łamano się opłatkiem. Na stole lub ławie stawiano 12 potraw – symbolizowało to dwunastu apostołów. Podawano barszcz z grzybami, „kogutki” z masłem, pierogi, kapustę z grochem, kaszę, juskę, gołąbki, cebulę z olejem. Potrawy spożywano w milczeniu, na znak dostojęstwa świąt. Każdą potrawę podawano osobno w misce, łyżki były drewniane. Przyklejenie się opłatka do miski oznaczało urodzaj rośliny, z której potrawa była zrobiona. Dopiero przy podawaniu grochu gospodarz wstawał i wołał: „Wilku, wilku chodź do grochu, bo jak nie przyjdiesz teraz, to nie przychodź tego roku”. Symbolizowało to zabezpieczanie się od podchodzenia wilków pod zagrody.

Po wieczerzy wiązano łyżki powrośsem z siana, żeby się krowy nie „gziły” przy pasieniu. Starsi śpiewali kolędy, a dzieci z ojcem lub dziadkiem wychodziły do sadu straszyć ucięciem szczepy i grusze, które nie rodziły owoców. Przed północą wszyscy wyruszali do kościoła na tradycyjną pasterkę. W Boże Narodzenie i na św. Szczepana rozpoczynano chodzenie po kolędzie. Po wieczerzy przynoszono do izby słomę, na której bawiły się dzieci, a po przyjsciu z pasterki kładziono się na niej spać.

Bywało, że w dzień Wigilii chodził po wsi żebrak. Należało go poczęstować potrawami albo zaprosić na wieczerę. Wieczór wigilijny sprzyjał wróżbom. Dziewczęta wyciągały źdźbła siana: zielone wróżyło wyjście za mąż, a suche – staropanieństwo. Bawiono się również ustawianiem butów od okna ku drzwiom; której but pierwszy przekroczył próg izby, tej wróżyło rychłe zamążpójście. Dziewczęta wychodziły na dwór i uderzały dwiema łyżkami o siebie. Z której strony zaszczecka pies, z tej strony przyjdzie kawaler. W Wi-

gileń przepowiadano z cebulki, jaka będzie pogoda na przyszły rok. Cebulę rozbierano na 12 łusek i do każdej sypano odrobinę soli. Każda taka łuska – miseczka oznaczała jeden miesiąc. Rozpuszczona sól oznaczała niepogodę, a miseczka, w której sól się nie rozpuściła, wróżyła piękną pogodę. Ten zwyczaj też już przeminął.

Obecnie tradycja wieczerzy wigilijnej, ogromnie ważna w wymiarze religijnym i duchowym, tak jak w całym katolickim kraju, zgodnie z przemianami warunków życia, ma nieco inne kształty. Stół wigilijny różni się od dawnego, jest zasłany białym obrusem, stół zdobi piękna zastawa. W domach można zobaczyć piękne choinki, ale nie wszędzie są one prosto z lasu; przybywa tych sztucznych. Podobnie jest z ozdobami: są piękne, ale sztuczne.

Zespół Obrzędowy „Futomanie” wiernie odtwarza dawne Wigilie w widowisku „Futomska Wilijo”.



Il. 1. Wieczerza wigilijna – widowisko „Futomska Wilijo” (fot. Zbigniew Nowak)



Il. 2. Widowisko „Na świętego Szczepana” (fot. Zbigniew Nowak)

W Futomie od jakiegoś czasu daje się zaobserwować powrót do kultywowania dawnej tradycji: jedzenie potraw z jednej miski, przystrajanie choinki własnoręcznie wykonanymi ozdobami robionymi wspólnie z dziećmi, wolne miejsce dla niespodziewanego przybysza. Powraca zachowywanie ścisłego postu w dzień Wigilii. Futomianie tłumnie uczestniczą w pasterce. Boże Narodzenie było i nadal jest wielkim świętem. Nie wykonuje się żadnych prac, spożywa się potrawy pozostałe po Wigilii. Dawniej nie sprzątano z izby słomy, na której spali domownicy, leżała ona aż do św. Szczepana. Karmiono jedynie zwierzęta paszą, którą przygotowywano w Wigilię. Po śniadaniu wszyscy szli do kościoła, a po powrocie rodzina spędzała czas wspólnie. I niegdyś, i obecnie Boże Narodzenie jest także bardzo rodzinnym świętem, spędza się je w najbliższym gronie.

Dawniej w wieczór Bożego Narodzenia zaczynało się chodzenie po kolędzie. Kolędnicy z gwiazdą, herodem, aniołkiem, diabłem, żydem i śmiercią chodzili od domu do domu i przedstawiali jasełka – scenki związane z narodzeniem Pana Jezusa. Śpiewali przy tym kolędy. W zamian za to gospodarze raczyli ich różnymi datkami. Okres kolędowania trwał do święta Trzech Króli. Obecnie chętnie kultywuje się ten zwyczaj. Chłopcy i dziewczęta przebrani odwiedzają domy i przedstawiają scenki ilustrujące jak najpiękniej Boże Narodzenie. Zespół obrzędowy „Futomianie” ma w swoim repertuarze widowiska pt. „Kolędnicy”, „Na świętego Szczepana”, w których z pieczołowitością ukazują dawne zwyczaje związane z tym okresem.

W dzień świętego Szczepana w gospodarstwach, zagrodach od rana był wielki ruch. Wynoszono do obory dla krów i koni siano z wigilijnego stołu oraz kolorowy opłatek. Owies dawano koniom i kurom, żeby dobrze „niesły”. Gospodarz wraz z parobkiem szedł do sadu i obwiązywał powróżami drzewa, które nie rodziły. Powróża robiono ze słomy przyniesionej w Wigilię do domu, na której spano po pasterce. Ponieważ w Boże Narodzenie nie wolno było nic robić, słomę sprzątano dopiero na św. Szczepana. Bywało, że już po północy albo wcześniej rano chodzili tzw. „zamiatacze”. Był to charakterystyczny dla futomskiej społeczności obrzęd: młodzi chłopcy parobcy chodzili do domów bez zaproszenia. Przede wszystkim odwiedzali te domy, w których były panny na wydaniu. Zamiatali, tzn. robili niby porządek, ale w praktyce robili bałagan. Dziewczyny musiały dać takim chłopcom poczęstunek. I żeby nie być posądzonymi o to, że są leniwe i niegospodarne, wcześniej wstawaly i sprzątały izbę. Parobcy byli jednak na to przygotowani i przynosili z sobą słomę, sieczkę, które rozrzucali po izbie, a następnie zamiatali. Tego zwyczaju obecnie zaniechano. Kultywuje się natomiast zwyczaj święcenia owsa w kościele. Owies ten daje się później do siewu albo zwierzętom, gdy są chore.

Ważnym dniem był Nowy Rok. Od rana chodzili tzw. nowoletnicy. Dzieci grupkami chodziły od domu do domu i składały życzenia: „Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok! Niech wam się rodzi kapusta i groch. Ziemnioki jak pnioki, bób jak chodaki, pszenica jak rękawica i proso, żebyście gospodarze nie chodzili boso. Sroka na dachu, wrona na boku, a my wam życzymy Nowego Roku”. Dzieci w zamian otrzymywały pszenne bułeczki zwane szczodrakami. Po tzw. Nowym Lecie chodziły zarówno biedne dzieci, jak i te z bogatych rodzin. Obecnie dzieci już nie chodzą po Szczodrakach. Przychodzą w Nowy Rok w odwiedziny do bliskich i znajomych i już od progu składają życzenia.

Ważnym zwyczajem, przecież nie tylko dla futomian, jest święcenie gromnic – świec woskowych, które zapalano przy konającym albo podczas burzy. Zapalona gromnica, poświęcona w kościele w święto Matki Boskiej Gromnicznej (Ofiarowania Pańskiego) to znak światła symbolizującego Bożą obecność pośród ludzi. Ta, „Która jest dana ku obronie narodu polskiego” chroniła światłem poświęconej gromnicy domostwo przed uderzeniem pioruna.

Święto Trzech Króli nie wyróżniało się niczym szczególnym. Święci się w ten dzień kredę i kadzidło. Kredą znać się drzwi domostw pisząc litery K+M+B, co oznacza, że w tym domu mieszkają ludzie wierzący w Jezusa Chrystusa i znak ten niczym „egzorcyzm materialno-graficzny” stawia tamę złym mocom. Kadzidło rzucano na gorącą kuchnię (piec opalany drewnem i węglem), aby okadzić dom od złego, a także wszystkich domowników od wszelkich chorób. Okadzano również krowy przy pierwszym wygnaniu ich w pole.

Ważnymi dniami dla futomian był dzień 3 lutego – św. Błażeja i 5 lutego – św. Agaty. W dniu św. Błażeja święcono w kościele jabłka, które spożywano wtedy, gdy bolało gardło. We wspomnienie św. Agaty święcono sól i chleb. Soli tej używano, gdy wybuchł pożar, rozpuszczano ją w święco-

nej wodzie i kropiono w kierunku ognia, aby odwrócić płomień od zabudowań. Dodawano jej do wody wraz z chlebem, gdy chorowały zwierzęta. Futomianie nadal święcą w kościele jabłka, sól i chleb, które służą tym samym celom co dawniej.

Okres Zapustów cechowały obfitość jedzenia i, niestety, pijaństwo. Przepijano nieraz w karczmie cały swój dobytek. Odbywały się wtedy wesela, huczne zabawy i tańce. Okres ten trwał do Środy Popielcowej. Z wtorku na środę o północy cichła muzyka i nastawał Wielki Post.



Il. 3. Zimowe wieczorne zajęcia kobiet (fot. Zbigniew Nowak)

Kobiety schodziły się po domach i skubały pierze, przędły wełnę i konopie, a przy tym śpiewały pieśni o Męce Pana Jezusa. Robiono kwiatki z bibuły i papieru do palm na Wielkanoc i świętych obrazów. Chłopi jeździli do lasu po drzewo, robili kosze, opałki (nosidła wyrabiane z łyka do

noszenia pokarmu dla zwierząt, miały półokrągły kształt) i mietły (miotły) z brzeziny. Gospodynie szorowały garnki popiołem i wyparzały gorącą wodę, żeby nie było tłuszczu. Wszystko znaczone olejem lnianym. Post był ściśle przestrzegany, nie pito nawet mleka, tylko serwatkę zlewaną do beczek. Gotowano na niej kaszę zwaną kwaśną. Spożywano postny barszcz z ziemniakami i kapustę.

Ważnym dniem Wielkiego Postu była Niedziela Palmowa. W tym dniu święcono palmy na pamiątkę wjazdu Pana Jezusa do Jerozolimy i bukiety zrobione z trzciny, trawy, gałązek wierzbowych zwanych baziami lub kotkami. Palmy przystrojone były cisem, barwinkami oraz bibułkowymi kwiatkami. Robiła je gospodyni i ona też niosła palmę do święcenia. W drodze powrotnej z kościoła niosła palmę wierzchem do dołu, co miało symboliczne znaczenie, żeby krowy się „nie gziły” na pastwisku. Z palmami nie wchodziło od razu do domu, lecz zostawiano je w sieni, „żeby muchy się nie pchały do izby”. Palmę czasami zatykano u strzechy domu, co chroniło przed pożarem. Święconą palmą kropiono bydło przy pierwszym wypasie. Kotki wierzbowe połykano, miało to zapobiegać bólowi gardła. Obecnie palmy robią nie tylko gospodynie w domach, lecz równie piękne palmy wykonują dzieci w szkole oraz panie ze Stowarzyszenia Kultywowania Kultury i Tradycji Ziemi Futomskiej. Rzec można, iż tworzenie pięknie przyozdabianych palm na Niedzielę Palmową przez coraz szersze kręgi zainteresowanych stało się, oprócz sensu religijnego, twórczością na poły ludową, na poły rozwijającą wrażliwość estetyczną młodego pokolenia i przejawem potrzeby piękna w życiu.

W Wielki Czwartek rozpoczynały się uroczystości Wielkiego Tygodnia i przez całą noc i cały dzień Róże Różańcowe odmawiały na zmianę modlitwy, śpiewały pieśni wielkopostne. Obecnie zwyczaj ten jest kultywowany w Wielką Sobotę, podczas całodobowego czuwania przy gro-

bie. W Wielki Piątek między północą a brzaskiem chodzono po wodę do wód krzyżowych – miejsce, gdzie spotykają się wody z dwóch lub trzech potoków. Tam zażywano również kąpeli, bo mówiono, że dodają one zdrowia i urody. Jeszcze do niedawna w Futomie chodzono do rzeki i nabierano wodę „z biegiem rzeki”, a następnie przynoszono do domostw nie oglądając się za siebie. Wodę tę poświęcono w kościele. Później myto się w niej, a także dawano zwierzętom. Ta woda miała chronić od chorób skóry i pomagała na tzw. „uroki”. Kiedy w Wielką Sobotę wracano ze święconką, trzy razy obchodzono domostwo, żeby diabeł nie miał do niego dostępu. W Wielką Sobotę „wieszano” barszcz na śliwie. Dziadek lub ojciec szedł z dziećmi do sadu i wylewał na śliwę barszcz z garnka, a dzieci wołały: „Lej barszczysko, nie chcemy cię już więcej!” Oznaczało to, że już mają dość kwaśnego, postnego barszczu. Zwyczaj ten przypomina Zespół obrzędowy „Futomianie” w widowiskach „Wieszanie boszczu” i „W Wielkim Poście w Futomie”.

Wielki Tydzień był dla futomian wielkim duchowym przeżyciem. W kościele uczestniczyli w nabożeństwie Drogi Krzyżowej. Odprawiano aż 40 stacji Drogi Kalwaryjskiej. W Wielką Sobotę poświęcono pokarmy. W koszach znajdowały się duże ilości potraw: szołdry (mięso przedniej nogi świni), kiełbasy, szynki oraz słodkie drożdżowe bułki zwane „paską”. Nie mogło zabraknąć dużego pieczonego baranka ani pisanek.

Pisanki pisano woskiem pszczelim oraz barwiono w wywarze z łusek cebuli. Niezwykłym wydarzeniem było czuwanie w kościele przy Bożym Grobie. Przez całą noc, aż do rezurekcji, świątynię wypełniali wierni, którzy przez całą noc adorowali Grób Chrystusa. Śpiewali pieśni wielkopostne, a towarzyszyła im grupa wiejskich grajków, przygrywających na skrzypcach, basach, cymbałach i harmonii. Niestety, ten zwyczaj nie jest już kultywowany. Tuż przed rezurekcją męski chór wraz z księdzem i organistą śpie-

wał „Jutrznię Hymnu Zmartwychwstania”. Tradycja śpiewu jutrzni trwa do dzisiaj. Podczas procesji oddawane są strzały na wiwat, salwy na cześć Zmartwychwstałego Chrystusa. Ważnym elementem było śniadanie i dzielenie się jajkiem oraz spożywanie wszystkiego, co było poświęcone w kościele – święconki. Przez całą niedzielę słychać było strzały z karbidu. Było gwarnie i wesoło.

Wesoły był również Poniedziałek Wielkanocny. Od rana oblewano się wodą. Kawalerowie oblewali dziewczęta. Im bardziej dziewczyna była zlaną wodą, tym bardziej była szanowana we wsi.

W tych dniach gospodarze wychodzili święcić pola. Do święcenia używano palm i wody święconej w Wielką Sobotę.

Uroczyście obchodzono Zielone Świątki. Domostwa przybierano (majono) zielonymi gałęziami drzew liściastych.

Bogatym duchowo miesiącem był maj. Wszystkie krzyże i przydrożne kapliczki ozdabiano wówczas kwiatami, a pod wieczór zbierano się na majówki. Śpiewano litanie do NMP i pieśni maryjne. Miesiąc czerwiec poświęcony Najświętszemu Sercu Pana Jezusa był porą modlenia się stosowną litaniją.

W święto Bożego Ciała cała społeczność brała udział w procesji do czterech ołtarzy. Dziewczynki sypały kwiaty, a chłopcy dzwonili małymi dzwoneczkami. Gałązki z drzew, które zdobiły ołtarze, zrywano i zanoszono do domu, aby zatknąć za święty obraz, dostrzegam w tym geście tak wyrażane poczucie *sacrum* – gałązki przez fizyczną bliskość ołtarza nabierały cech rzeczy świętej. Na zakończenie oktawy Bożego Ciała przynoszono do kościoła wianki zrobione z ziół i kwiatów w geście wdzięczności Najwyższemu za wszystkie dobrodziejstwa ziemi.

Wianki święcone w Boże Ciało wieszano w różnych miejscach wewnątrz: w sieni czy komorze, a także na zewnątrz. Wierzono, że będą chronić domostwo od uderzenia pioruna. Kiedy szła chmura burzowa, kruszono kwiaty

i zioła z wianków i wrzucano je na ogień lub rozgrzaną blachę. Dym miał odgonić chmurę burzową. Zioła i kwiaty służyły również jako lekarstwo dla bydła. Tymi ziołami z wianka „odkurzano” krowy po cieleniu lub wygonieniu na pastwiska. Jeszcze dzisiaj niektóre gospodynie kultuwają zwyczaj pojenia krów wodą, w której parzono zioła z wianka. Niewykluczone, że podskórnie wynika to z przekonania o dobroczynnym i leczniczym wpływie ziół, nadto poświęconych.

Wigilia św. Jana czyli Sobótki – tradycja palenia ognisk na wzniesieniach zwanych „działami” lub na krzyżowych drogach trwa jeszcze i dzisiaj. Przy ogniskach zbierają się nie tylko młodzi, a także starsi. Dawniej oprócz ognisk palono zatknięte na długich żerdziach tzw. kiczki i obchodzono z nimi pola, na których rosły zboża, aby uchronić je przed śniecią („śnieć” – stan, w którym zboże nie przerwodzi się w ziarno). Śpiewano wtedy pieśń o męczeństwie św. Jana Nepomucena „Witaj, Janie z Bolesławia”. Obecnie pieśń ta jest mało znana.

Dzień 15 sierpnia to święto Matki Boskiej Zielnej. W tym dniu był zwyczaj święcenia pięknych wieńców zrobionych z tegorocznych kłosów zbóż oraz kwiatów i ziół. Przynieszone ziele i wieńce były piękną, wymagającą niejednokrotnie wielkiego nakładu pracy i zręcznych dłoni, formą podziękowania Stwórcy za zebrane plony. Wieńce niosły – przy śpiewie pieśni maryjnych – dziewczęta ubrane w barwne stroje ludowe. Każda gospodyni niosła zrobione przez siebie z najładniejszych kwiatów, ziół, kłosów zbóż tzw. zieleń, czyli wianek lub bukiet. W środek wetknięte było jabłko lub makówka. Poświęcone ziele wkładano na grządkę kapusty mówiąc „Matka Boża kazała, żeby się kapusta w główeczki układała”. Wierzono, że im większe ziele, tym większe będą główki kapusty. W tym okresie pielgrzymowano pieszo do sanktuariów maryjnych do Borku Starego oraz na Kalwarię Paclawską.



Il. 4. Widowisko „Wieńcowiny” (fot. Zbigniew Nowak)



Il. 5. Korowód dożynkowy – panie ze Stowarzyszenia Kultuwowania Kultury i Tradycji Ziemi Futomskiej z wieńcem dożynkowym podczas Gminnych Dożynek w Błazowej (fot. Zbigniew Nowak)

Zwyczaj robienia wieńców dożynkowych przetrwał do naszych dni i nic nie zapowiada, aby miał odejść do lamusa. Z różnych rejonów wsi, połaci dziewczęta w jednokowych strojach przynoszą pięknie uwite wieńce mające pomysłowe, urozmaicone kształty. Są to m.in.: groty, krzyże, korony, a w nich w centralnym miejscu znajduje się figura Matki Boskiej. Jest to bardzo stara tradycja, której treścią jest dziękczynienie za zebrane w danym roku plony. W dożynkowym wieńcu muszą być kłosa wszystkich zbóż. Wieńce stoją w kościele do dnia Matki Bożej Siewnej, po czym zabiera się je do domów.

Dawniej w czasie żniw bywało, że jeśli jakiś gospodarz musiał szybko zebrać zboże, to spraszano i młodych, i starszych gospodarzy. Pracowano za darmo, a po skończonej pracy udawano się na poczęstunek. Nieraz odbywał się on przy muzyce. Nie wolno było nigdy odmawiać pracy, chociaż pracowało się niekiedy od świtu do nocy. I kończono pracę przy świetle księżyca. Każdą pracę rozpoczynano modlitwą: „Panie Jezu, dopomóż mi”. Żniwa miały swoją obrzędowość. Pierwszy pokos rozpoczynano znakiem krzyża. Po zakończonych żniwach ostatni snopek zboża przystrajano kwiatami zerwanymi na miedzy i zanoszono ze śpiewem „Niesiemy wam Boży dar” do gospodarza. Gospodarz i gospodyni wychodzili naprzeciw i musieli wykupić sobie ten snopek. Gospodarz zapraszał na poczęstunek, któremu towarzyszyła muzyka. Idąc do gospodarza śpiewano pieśni maryjne, np. „Gwiazdo śliczna, wspaniała”. Bliżej domów i gospodarstw śpiewano pieśni związane ze żniwami i gospodarzami. Dziewczęta po wręczeniu wieńca zazwyczaj były oblewane wodą przez parobków. Wierzono, że od obfitości obłania tym obfity będzie plon następnego roku. Obrzęd ten kultywuje zespół obrzędowy „Futomianie”, za przedstawienie pod nazwą „Wieńcowiny” zdobywano liczne nagrody w konkursach.

Zwyczaje i obrzędy były związane z życiem codziennym mieszkańców, z ich życiem osobistym, rodzinnym i społeczności wiejskiej, a także z uroczystościami kościelnymi i państwowymi. Do takich ważnych wydarzeń osobistych należały wesele, chrzciny, narodziny dziecka. Zwyczaje takie prezentuje Stowarzyszenie Kultuwowania Kultury i Tradycji Ziemi Futomskiej i „Futomanie”. Dzięki Anieli Wielgos przetrwały liczne formy obrzędowe życia codziennego futomian.

Dawniej ludzie w Futomie witali się chrześcijańskimi pozdrowieniami „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, „Szczęść Boże” i dopowiadali tajemnicę różańcową, którą właśnie odmawiali. Osoba pozdrowiona odpowiadając na pozdrowienie również dopowiadała swoją tajemnicę różańcową. Na pożegnanie mówiono: „Boże prowadź”, „Zostańcie z Bogiem”.

Postęp cywilizacyjny i materialny niesie za sobą zanik miejscowej kultury ludowej we wszystkich jej rodzajach, takich jak: budownictwo, ubiór, potrawy, gwara ludowa, instrumenty muzyczne, narzędzia. Postęp cywilizacyjny jest także zagrożeniem dla duchowości – zwyczaje, obrzędy, obyczaje życia codziennego i folklor zaczynają odchodzić w zapomnienie. W Futomie jest inaczej. Tutaj podtrzymywana i kultuwowana jest dawna tradycja przez przedstawicieli najstarszej generacji wsi. W zespole „Futomanie” jest obecne również nowe pokolenie. Pasjonatom kultury ludowej zależy na wypracowanych przez wiele pokoleń osiągnięciach i dorobku kultury ludowej i ocaleniu jej przed zaniknięciem, a ludzi – przed duchową obojętnością, marazmem, pustką.

Naszym zadaniem jest przypomnieć młodym, jak żyli, mieszkali i ubierali się ich przodkowie, jak bawili się, a przede wszystkim jakie miejsce w ich życiu miała i ma wiara. To właśnie wiara naszych przodków – prosta i bezinteresowna – kształtowała ich duchowość w każdym aspekcie codziennego życia. Sfera *sacrum* nieustannie przenika do sfery *profanum*. Człowiek – nawet nie zdając sobie z tego



Il. 6. Zabawa po zakończonej pracy. Zespół Futomianie w widowisku „Wieńcowiny” (fot. Zbigniew Nowak)

sprawy – egzystuje w tych dwóch sferach równocześnie. Obrzędy, zwyczaje, które dotyczą codziennych prac, mocno oddziaływały na sferę duchową; często miały wymiar nawet magiczny. Cały rok kalendarzowy i jemu właściwe wydarzenia kształtowały i rozwijały w ludziach duchowość. Proste codzienne gesty: powitanie, pożegnanie, praca na polu, żniwa, robienie wieńców były zwrócone ku sferze *sacrum*. Wszystko miało swój początek i koniec w Bogu. Pielęgnując i kultywując dawne zwyczaje i obrzędy pielęgnuje się równocześnie duchowość.

Stanisław Kruczek

Czy prace społeczne mieszkańców Futomy grają rolę w ich duchowości?

Solidarność to jedność serc, umysłów i rąk zakorzenionych
w ideałach, które są zdolne przemienić świat na lepsze.
To nadzieja milionów Polaków, nadzieja tym silniejsza,
im bardziej jest zespolona ze źródłem wszelkiej nadziei – z Bogiem.

Ks. Jerzy Popiełuszko

Harmonia ducha i ciała – to niedościgły ideał. W życiu prawego człowieka, tym bardziej chrześcijanina, żywym powinno być pragnienie, by do niego się przybliżyć. W naszej miejscowości od jej początków – mam takie przeświadczenie – oba wymiary istnienia przenikały się. Na Podkarpaciu kościoły powstawały już w odległych wiekach. Pierwsza wzmianka o Futomie (jako *Futhomyna*) w dokumentach pochodzi z 28 września 1436 r. W roku 1451 nastąpiło spisanie dokumentu erekcyjnego dla parafii rzymsko-katolickiej w Futomie. Ufundowany przez Małgorzatę Mościcką (de Mościsz) – właścicielkę Dynowa – pierwszy drewniany kościół został wybudowany na miejscu, w którym znajduje się obecny kościół. Darem fundatorki do kościoła był również obraz św. Leonarda, patrona parafii. W roku 1576 w Futomie wybudowano nowy drewniany kościół. Wznosili go miejscowi cieśle pod kierunkiem majstra prawdopodobnie z Dynowa.

Duchowość jest nierozdzielnie związana z kościołem i parafią, tymi widzialnymi fundamentami religijności i ży-

cia wiarą. Rozbudzanie jej od wieków było najważniejszym zadaniem osób duchownych. Utworzenie parafii w Futomie zamykało i otwierało zarazem pewien rozdział w powstawaniu i rozwoju wsi, a chociaż minęły od tamtego faktu wieki, rzecz można, że duchowość chrześcijańska, zapuściwszy korzenie w duszach futomian, od ponad pięciu już stuleci nadaje kształt ich egzystencji. Jej przejawami były m.in. ochotne uczestniczenie w pracach przy budowie świątyń, zabieganie o ich kształt i pieczołowite upiększanie domu Bożego, głównie zaś – co pozostaje niewidoczne – formowała się duchowa sfera pobożności. O ludzkim wnętrzu można pośrednio wnioskować na podstawie zewnętrznych przejawów działalności, obserwując charakter pracy społeczności i formy wspólnotowej aktywności.

Poniższe przyjrzenie się temu, co działo się w podkarpackiej wsi głównie w XX w. z punktu widzenia jej mieszkańców i wieloletniego społecznika¹ pozwala twierdzić, że motorem wielu poczyną (gospodarczych, ekonomicznych, kulturalnych) były – oprócz względów twardej natury wiejskiego życia w sytuacji szybkich przemian współczesności – potrzeby natury duchowej. Wyszczególnione poniżej w zarysie inicjatywy futomian, zreferowane w porządku chronologicznym, przekonują, że przez włączanie się w społecznie prowadzone prace mieszkańcom przybywało świadomości faktu, że wszyscy nawzajem są za siebie odpowiedzialni, że człowiek duchowo rośnie także dzięki otwarciu się na otoczenie i podejmowaniu wraz z innymi zbiorowych zadań.

¹ Stanisław Kruczek – mieszkaniec Futomy, jak i jego przodkowie, od kilku pokoleń; obecnie Wicemarszałek Województwa Podkarpackiego; w 1990 r. Przewodniczący Rady Miejskiej w Błażowej i radny gminy do 1998, od 2006 do 2014 r. radny Powiatu Rzeszowskiego, od 2014 – radny Województwa Podkarpackiego i wicemarszałek województwa. Wieloletni Prezes Spółdzielni Telekomunikacyjnej w Tyczynie, jej współzałożyciel.

Podobnie, sądzę, dzieje się w przypadku potrzeby wewnętrznej zapisywania teraźniejszego dziania się (kronikarstwo) lub wracania do niego po latach (wspomnienia, pamiętniki). Czy kronikarskie zapisywanie „ku pamięci” płynące z pragnienia, by utrwalić dla przyszłości to, co niebawem stanie się „minionym”, czy gromadzenie wytworów ludzkiej działalności nie wynika z duchowej potrzeby zachowania łączności międzypokoleniowej? Czy te aktywności nie są znakiem duchowej wspólnoty ludzi, których dzieli czas, a łączą ziemia i praca?²

*

Ksiądz Wojciech Stachyrak, przybyły do Futomy w marcu 1903 r. z zadaniem budowy kościoła, pisze w kronikach, że jego celem jest wzniesienie monumentalnej świątyni. Do realizacji przedsięwzięcia należało zorganizować gospodarczo społeczność parafialną, żeby stać ją było na realizację celu. Ksiądz Stachyrak – wikariusz z Harty, młody (ur. 1872) i energiczny, materialnie niezależny, umiał natchnąć energią mieszkańców, zjednoczyć ich i pobudzić do działania. Widząc, że wsie Futoma i Piątkowa to tereny rolnicze, na których hodowla bydła mlecznego z zachowaniem płodozmianu daje możliwości gospodarcze i finansowe, zainicjował wśród parafian różne formy dochodowej działalności.

Najważniejsza rola inspirująca i uwiarygodniająca nowe przedsięwzięcia przypadła w Futomie i innych miejscowościach duchowieństwu i nauczycielom szkoły ludowej. W latach poprzedzających wybuch I wojny światowej w Futomie istniała czytelnia ludowa, urządzano przedstawienia teatralne i uroczystości w dniach ważnych rocznic narodowych. Ludność wsi uczestniczyła w wiecach politycznych, które również sama urządzała, oraz w wyborach. Powoli

² Materiał przygotowano na podstawie zbiorów historycznych Marka Pępka, kronikopisarza i społecznika. Zdjęcia ze zbiorów Janusza Maciołka.

warunki życia unowocześniały się i poprawiały. Pieniądże przywożone z emigracji sezonowej lub czasowej i poprawa koniunktury na płody rolne sprawiały, że tuż przed I wojną światową widoczna była poprawa położenia ekonomicznego mieszkańców parafii, o czym świadczą chociażby wkłady w kasach oszczędnościowych.

Ksiądz Wojciech Stachyrak był proboszczem od 1904 do 1946 r. O duchowości myśląc i wiarę umacniając, najpierw zadbał o materialne wymiary rzeczywistości. Ksiądz Stachyrak poprzez możliwość docierania do wiernych kazaniami szerzył wiedzę o racjonalnym gospodarowaniu, zachęcał do nauki czytania i pisania, uczył nowych sposobów finansowania. Niczym dobry ojciec, starał się tchnąć ducha przedsiębiorczości i międzyludzkiej solidarności. Nie było to zadanie łatwe w biednym wiejskim środowisku, przywykłym do starych sposobów gospodarowania i do bezwolnej zgody na rozpowszechnione przejęcie handlu przez żydowskich pośredników. Podczas gdy świat szedł już nowocześniejszymi drogami, futomianom wystarczała zastana rzeczywistość. Praca nad pobudzeniem świadomości parafian w obszarze codziennego życia – co widać z przedstawionych poniżej fragmentów kazań, początkowo przypominających bardziej szkolenia rolnicze – musiała być dużym wysiłkiem, zwłaszcza w pierwszych latach jego usiłowań.

Mocna duchowość światłego proboszcza połączona ze zmysłem praktycznym zaowocowała, bo to duch był inspiracją i promieniuje w kolejnych inicjatywach społecznych również obecnie. Ilość tych inicjatyw społeczno-gospodarczych wpływających z duchowości, której znakiem i symbolem już od połowy XV w. są świątynie i życie parafialne, wskazuje, że przez następne wieki dobrze rozumiana duchowość skutkowała wieloma działaniami. W parafii założono spółdzielnię mleczarską i zbudowano mleczarnię, powstało Kółko rolnicze, spółdzielnia jajczarsko-drobiarska, Kasa Raifajzena zapomogowo-pożyczkowa. Rezultatem ak-

tywności gospodarczej w roku 1932 było ponad 2500 sztuk krow mlecznych i prawie 2500 koni.

Kościół parafialny pw. św. Walentego w Futomie wzniesiono w latach 1910–1912. Na nową świątynię przyszło czekać prawie ćwierć wieku. Dopiero kiedy uprzytomnimy sobie, jak inny to był świat i jak trudną była rzeczywistość polskiej wsi pod zaborami, w ostatnich dziesiątkach lat XIX w., łatwiej będzie nie próbować przykładać do tamtych czasów miar późniejszych. We wrześniu 1882 r. w uroczystość św. Michała, za duszpasterzowania ks. Jana Tokarza, rozpoczęto zbiórkę ofiar na budowę. Pierwsza wynosiła 10,54 złr (1 złoty reński = 100 centów), pieniądze umieszczono w kasie oszczędnościowej w Rzeszowie. Składki napływały bardzo powoli. Do lutego 1884 r. zebrano 112,32 koron. Pieniądze, odesłane do Konsystorza Biskupiego w Przemyślu, umieszczono na książeczkę kasy oszczędnościowej. Następca, ks. Walenty Krupiński, zaczął od grudnia 1896 r. systematyczną zbiórkę ofiar. Potem zaczęto przynosić ofiary na plebanie. Ks. Krupiński każdego roku przekazywał na budowę kościoła ofiary z kołedy (później czynili tak ks. Bielawski i ks. Stachyrak). Od 1899 r. pieniądze umieszczano na oprocentowanych książeczkach oszczędnościowych w „Kasie Pomoc” w Błażowej.

Ks. Stachyra 1 stycznia 1904 r. powiedział: „Spodziewam się, że w ofiarności na kościół nie ustaniecie, lecz wytrwacie i owszem, powiększycie swą ofiarność”. Od 1904 r. część funduszy z ofiar lokowano w kasie dynowskiej, a od 1906 r. w kasach w Błażowej, Dynowie, Harcie i Futomie. Proboszcz w 1903 r. sprawił obrazki św. Walentego: większe kosztowały 15 cnt., mniejsze 6 cnt. Prezydium Namiestnictwa we Lwowie 18 grudnia 1903 r. udzieliło reskryptem Urzędowi parafialnemu pozwolenia na zbieranie składek w formie sprzedaży obrazków z przeznaczeniem na budowę kościoła parafialnego, w Futomie i całym kraju, po koniec 1904 r. z zastrzeżeniem, że „Wielebny Urząd parafialny” winien posta-

rać się dla każdego powiatu o licencję na sprzedaż obrazków. Z pozwoleniem nadesłano 5 książeczek upoważniających kolektantów do zbiórki. Zachowały się książeczki wystawione dla Jana Rzęsy, Jana Skawińskiego, Pawła Skawińskiego, Szymona Maciołka i Ignacego Trzyny. Kwestarze zgłaszali się do c.k. starostwa. Starosta udzielał zezwolenia na pobyt w danym powiecie i określał termin, a decyzję wpisywał do książki. Kwestarze szli do kolejnych miejscowości w powiecie i zgłaszali się do wójtów, ci wpisywali zebraną kwotę i stawiali pieczęć urzędu gminy. W książkach są wpisy c.k. Starostów w Łańcucie, Strzyżowie, Ropczycach, Dębicy, Jasle, Pilźnie, Mościskach, Krośnie, Gorlicach, Dobromilu, Samborze, Drohobyczu, Brzozowie, Przemyśle, Tarnobrzegu, Cieszanowie, Tarnowie, Rzeszowie i Bohorodczanach oraz setki pieczęci urzędów gmin. Ogólna kwota ofiar wynosi 3785 koron i 93 halerze.

Biskup przemyski Józef Sebastian Pelczar 19 lutego 1904 r. wpisał do książek adnotację: „Pozwalając na zbieranie składek w obrębie Naszej dyecezyi polecamy prośbę niniejszą ofiarności Duchowieństwa i wiernych”. Tak też uczynił ks. Stachyrak 6 marca 1904, pisząc: „Najuprzejmiej proszę o ofiarę na budowę naszego kościoła, a św. Walenty łaskami słynący, do którego i z Ameryki uciekają się o pomoc i dostępują jej, stokrotnie każdą ofiarę wynagrodzi. Proszę żądać obrazków św. Walentego”.

Za radą ks. Leona Kwiatkowskiego proboszcz założył 1 stycznia 1904 r. Kółko św. Walentego. W założonej księdze „fundatorów” i „dobrodziejów” rejestrował ofiarodawców („fundatorzy” – składający ofiarę w kwocie 100 koron austriackich jednorazowo lub ratami, „dobrodzieje” – składający jednorazowo lub ratami 20 koron). Obie kwoty były dosyć wartościowe, zapewne dlatego liczba jednych i drugich członków kółka była niezbyt wielka. Staraniem proboszcza wydrukowano prośbę o ofiary na kościół do rodaków za granicą, wysyłaną im w listach:

6 styczeń 1904 r. Odezwa. P.T. Rodacy! Kościółek nasz drewniany, 400 lat liczący i chylący się zupełnie ku upadkowi, wymaga koniecznie, by go nowym zastąpić. Ponieważ nasz stan majątkowy jest za mały, byśmy o własnych siłach nową świątynię wybudować mogli, dla tego w imieniu św. Walentego, od 200 lat w naszym kościele łaskami słynącego, najpokorniej upraszamy o dobrowolne chętnie z serca płynące ofiary, a mamy nadzieję w Panu Bogu, że każdą ofiarę, o którą Was gorąco prosimy, św. Walenty stokrotnie Wam zapłaci. Futoma, w dzień św. 3 Królów 1904 r. Za Komitet budowy kościoła: Ks. Wojciech Stachyrak, proboszcz.

Poniższe fragmenty kazań ks. Stachyraka ilustrują jego społecznikowską naturę i wytrwałe usiłowania, by rozbudzić i utrwalić w parafianach postawy współpracy i racjonalnego gospodarowania.

Futoma, 31 I 1909 r.

Kółko rolnicze – dlaczego? Bo główną jego pracą jest praca nad podniesieniem rolnictwa. Dobre rolnictwo daje pieniądze, ale żeby dobrym je zrobić potrzebuje także pieniędzy. Otóż celem dopomożenia rolnictwu już przed kilkunastu laty utworzona została instytucja pomocy pracy zbiorowej, a mianowicie kasa pieniężna systemu rajfajzena, o której założenie i nasze kółko rolnicze starało się i takowe założyło, rozpoczynając czynność kasową 16 listopada 1908 r.

Futoma, 2 II 1909 r.

(...) Żeby was przyuczyć solidarności dzisiaj ogłaszam, że gdy mi da Pan Bóg doczekać wielkiej soboty, to tak będzie. Świecenie potraw tym, którzy będą mieć karteczkę, że artykuły potrzebne na święta kupowali w sklepie katolickim w Futomie, bo w Piątkowej nie ma.

Futoma, 5 II 1911 r.

Moim atoli usilnym staraniem jest rozszerzyć chwałę Bożą i M.N. [Matki Najświętszej] w tej parafii, a nadto nauczyć was,

zachęcić i wciągnąć do pracy zbiorowej, bo i ta jeżeli jest oparta na zasadach katolickich, także Pana Boga uwielbia, a i wam pomaga do podniesienia się gospodarczego. Choćby nawet o tyle tylko byście nie byli zależni i zawiśli od żydów, bo jak to dawniej było i po dziś dzień jeszcze jest, chociaż w mniejszym stopniu. Owocem tych moich nauk w tym względzie jest, że są sklepy katolickie, gdy pierwaj były tylko żydowskie. Stowarzyszenie „Kółko Rolnicze”, w którym uczyliśmy robić próby ze zbożami, nawozami sztucznymi. (...) Dalszym owocem wspólnej pracy naszej jest waga bydłęca, na którą nie tylko żydzi, ale i katolicy zezem patrzyli, a teraz przekonują się, że jest dobrodziejstwem dla ludzi. Jak mi jeden powiedział „przedobra jest ta waga”. Wspólna praca doprowadziła, iż mamy w parafii kasę katolicką, w której katolicy jedni mogą swe oszczędności bezpiecznie umieścić, a drudzy pożyczać na dogodnych dla siebie warunkach. (...) Związek kółka społecznie ma bibliotekę, w której są książki pouczające, z których korzystacie kształcąc swój umysł i wiedzę powiększając. Wszystko to są rzeczy, których waszym ojcom ani śniło się, że to w Futomie kiedyś będzie. A przecież to jest z niemałym pożytkiem dla was. Lecz to jeszcze mało. Każdy gospodarz powinien przemyśliwać, jakby to ze swojego kawałeczka osiągnąć coraz większy zysk. Z drobnej na pozór rzeczy, a przecież niekiedy uzbiera się kwota pieniężna większa, jeżeli tylko umieć się z tą rzeczą obchodzić. (...) Te spółki nie muszą być, ale mogą być, bo towar jest, ludzie są, tylko brakuje kitu, który by ludzi razem zlepił, tj. dobrej chęci, dobrej woli.

Futoma, 27 X 1912 r.

(...) Największą chlubą naszą jest ten oto kościół, o którym niejedni mówią, że parafia niebogata, a przecież potrafiła ofiarować Panu Bogu taką świątynię. (...) Tego roku pragnę, byście się złączyli w spółkę mleczarską, po której spodziewam się także niemałej pomocy dla was.

Futoma, 26.07.1914 r.

(...) chcę zwrócić uwagę waszą, najmilsi parafianie, na ten moment, że powinniście dbać o wykształcenie nie tylko wa-

szych dzieci, ale i o swoje własne, czyli że i wy, starsi, powinniście w nauce coraz dalej postępować. W jaki sposób? Uczyć się czytać i pisać. O tak! Tym bardziej, że można urządzić kilkunastodniową naukę w tym celu i do tej nauki już was w z.r. [zeszłym roku] zachęcałem, ale ile wiem, kilka tylko osób chciało z niej korzystać. Nauka czytania, pisania, rachowania jest potrzebna każdemu i prawie wszyscy jesteście już o tej potrzebie przekonani, ale posiadając ją nie można na niej tylko poprzestać. Trzeba szukać dalszej oświaty, bardzo a bardzo w dzisiejszych czasach wam potrzebnej, a która polega na tej znajomości, że w dzisiejszych czasach trzeba na wielu kierunkach wspólnie działać. W dzisiejszych czasach wspólna praca jest potęgą ogromną, wielce kształcącą, umysłowo i materialnie podnoszącą jednostki i związki. Wasi ojcowie orali pługami drewnianymi a wy ich synowie orzecie pługami żelaznymi. Do niedawna sialiście tylko rękami, a już przychodzicie do przekonania, że siejba maszyną jest lepsza. Zasilaliście ziemię lichym obornikiem, a teraz każdy wie, że nawóz sztuczny jest bardzo pomocny. Toteż trzeba nam nabyć przekonania, że wspólna praca jest nam koniecznie potrzebna i zbawienne skutki przynosząca. (...) Mając na ustach owe niemądre słowa: „wasi ojcowie tego nie mieli a żyli i gospodarzyli”. Ojcowie nie mieli kółka rolniczego, kasy, mleczarni, ale mieli karczmy i zdawało się im, że bez niej nie obejść się. A teraz ludzie przychodzą do przekonania, że bez karczmy można się obejść i trzeba się obchodzić bez niej, a pracować wspólnie w tow. oświatowych i rolniczych. Bo jeżeli nie chcemy zginać narodowo, jeżeli nie chcemy, by żydzi nie tylko i miasta, miasteczka, ale i wsie posiedli, musimy łączyć się do wspólnej pracy. (...) I zapamiętajcie sobie te słowa wy młodzi. Ja was pouczam i oświecam o potrzebie wspólnej pracy, ale wy nie bardzo tę oświatę przyjmujecie. Ale może nadejdzie kiedy taka chwila, że mnie braknie, a drugiemu może nie zechce się w tym kierunku pracować, będziecie szukać tej oświaty, a nie będziecie takiego, któryby jej dał.

1 kwietnia 1910 r. na miejscu rozebranego drewnianego kościoła rozpoczęła się budowa nowego z cegły, według pro-



Il. 1. Budowa kościoła w Futomie, fot. z 1910 r.

jektu inż. architekta Stanisława Majerskiego z Przemyśla. Fundamenty kopano na terenie dawnego cmentarza przykościelnego. W czasie prac ziemnych wydobywano szczątki ludzkie, z należną czcią wkładano do skrzyni, a później umieszczono je pod jednym z bocznych ołtarzy. Na fundamenty proboszcz ofiarował 230 sągów kamieni. Gdy pozyskiwano je w 1909 r., do rozsadzania skały używano dynamitu. Pozostałe kamienie i piasek czerpano w miejscowych odkrywkach (kował Tomasz Kustra ofiarował 45,5 m³ piasku). Budowę kierował Stanisław Majerski, prace budowlane prowadzili Władysław i Franciszek Łańcuccy z Sienawy. Kamień węgielny uroczyście poświęcono 23 kwietnia 1910 r. Od tego czasu parafii nadano patrona św. Walentego. Wszystkie prace ludzie wykonywali własnymi rękami, nie było żadnej pomocy technicznej. Wypaloną cegłę

(waga 6,1 kg) na własnych plecach przy pomocy tzw. „koziołków” wynosili w miarę postępujących prac coraz wyżej na mury, aż na wieżę.

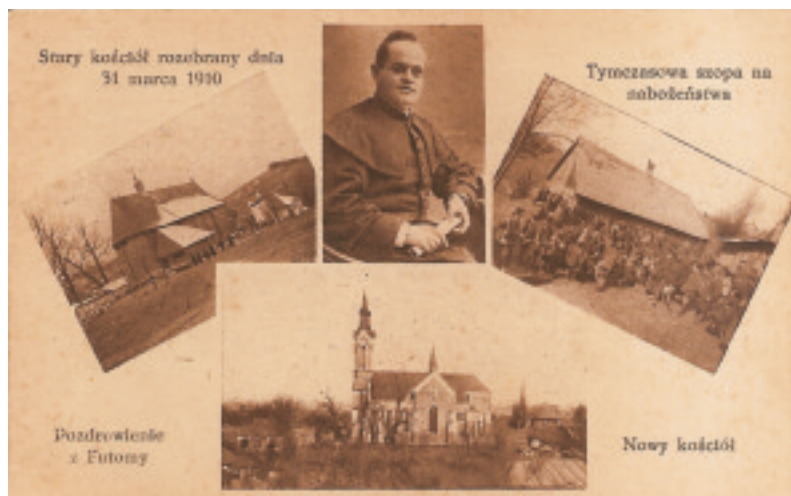
Ksiądz proboszcz 10 lipca 1910 r. mówił:

Ten nowy kościół to majątek wasz ogromny, boście wy z małymi wyjątkami sami łożyli i łożycie nań majątek ziemski. Pieniądze waszymi rękami zapracowane tu we wsi, w dalszych stronach naszego kraju, na robotach w obcych krajach, a nawet i za morzem. Jak ta pszczołka malutka leci z uła milę i dwie mile, aby przynieść szczyptę miodu, tak wy pracujecie, aby przynieść szczyptę ofiary. (...) Od czasu do czasu właściciel pasieki zagląda do ulów ciekawo wiedzieć, co też jego pszczoły zapracowały. Podobnie też wy pewnie chcecie wiedzieć, co też to wy zapracowaliście na budowę kościoła, co ile też to pieniędzy kosztuje to na co patrzycie. I w tym to celu postanowiłem dzisiaj, choć niezupełnie szczegółowo przedstawić wam rachunek wydatków już poczynionych – 40749,94 koron. Otóż widzicie suma to już poważna, a nie czytałem wam, ile zapłacono za kłocę, za wapno, żelazo, plany, narzędzia i inne drobniejsze wydatki. Zatem chociaż się składało przez cały szereg lat, w jednym roku wyczerpane zostanie. Żeby tedy robota postępowała dalej, trzeba by koniecznie przyspieszyć te datki, które macie składać. Może nie wszyscy jesteście w stanie dać wcześniej dalsze raty, ale przecież znowu tak źle nie jest. (...) Co niedzielę lubicie wyjść na miejsce budowy i przypatrzeć się ile już przybyło i sądzę, że serce raduje się, że coraz wyżej mury idą. Wy się przypatrujecie i cieszyacie się, ale i Pan Jezus utajony w Najświętszym Sakramencie także z tej kapliczki tam spogląda i bada pilnie całą robotę, bada wasze serca, a 2 razy, w uroczystość Bożego Ciała i w oktawę swoją Osobą był na miejscu budowy, aby przyglądać się tej budowie, aby z nowego miejsca pobłogosławić wam, całej parafii i wszystkim pracującym przy budowie (...).

O północy 25 grudnia 1910 r. w murach budowanego kościoła została odprawiona msza św. – pasterka:

(...) oto nastąpił pamiętny na długie czasy rok 1910, że marzenia przodków, pragnienia następców i obecnych spełniły się, bo oto tej nocy staliście się godnymi powitać Jezusa w tej nowej świątyni. O jakże szczęśliwi ci z was, którzy byli na mszy św. w nocy. Noc ta będzie pamiętna im i dzieciom ich, bo mogą powiedzieć i potomności podać, kiedy pierwsza pasterka była w nowym kościele i ja tu byłem. Będzie nieraz pasterka w tym kościele, ale pierwszej już nie będzie, bo już była.

Budowa trwała tylko dwa lata. Malowanie kościoła zakończono w 1918 r. Wybudowano wówczas jeszcze inne budynki: murowaną plebanię, drewnianą wikarówkę, pomieszczenia gospodarcze. Kościół został wybudowany ze składek parafian Futomy i Piątkowej, przy niewielkiej pomocy indywidualnej Polaków mieszkających w Ameryce, a jego koszt wyniósł 145 tys. koron austriackich, nie licząc pracy parafian. Świątynia jest budowlą obszerną, trzynawową, w stylu neogotyckim.



Il. 2. Poczтівка z Futomy z okresu I wojny światowej

Pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. mury kościoła zaczęły się rysować, pojawiły się pęknięcia. Świątyni groziło poważne uszkodzenie, nawet zawalenie się, z powodu, że teren od cmentarza, poprzez plac, na którym stoi kościół, i skarpa zaczęły się obsuwać. Plany wzmocnienia i zabezpieczenia fundamentów i sklepienia na zlecenie ks. Stefana Misiąga wykonał inż. Stanisław Janowski z Sanoka. Po rocznym oczekiwaniu, w 1971 r. otrzymano pozwolenie na postawienie rusztowania i remont świątyni. Ks. Stefan Misiąg 10 listopada 1972 r. zmarł nagle. Administrację objął ks. Julian Sołtys; wikariusz ks. Stanisław Zieliński został administratorem parafii Piątkowa, wydzielonej z parafii Futoma. W 1973 r. administratorem parafii mianowano ks. Mariana Homę. Z miejsca przystąpiono do przerwanego remontu kościoła. Powołano komitet parafialny w składzie: Konstanty Rzęsa, Stanisław Leśniak, Symeon Skawiński, Jan Bęben, Stanisław Rzęsa, Franciszek Maciołek, Gabriel Maciołek, Stanisław Paligaca, Stanisław Mazur, Adolf Mierzwa, Emil Szczutko, Franciszek Karnas, Józef Karnas, Stanisław Maciołek, Mieczysław Drewniak, Alojzy Wielgos, Edward Czarnik, Edward Kruczek, Emil Pepek.

Prace przy wzmacnianiu fundamentów trwały trzy tygodnie. Codziennie pracowało 300 do 400 osób. Ręcznie wykopano i wyniesiono z kościoła ponad 700 m³ ziemi, zabezpieczono sklepienia. Projekt malowania kościoła został opracowany przez artystów członków Związku Artystów Plastyków w Rzeszowie: Irenę Wojnicką, Helenę Majewską, Renatę Niemirską i Bolesława Duszę. Wykonano utwardzenie płytą cementową placu wokół kościoła; codziennie przez 10 dni pracowało 60–70 osób. Następny tydzień wypełniły prace przy trylince i krawężnikach na drogę dojazdową do kościoła (zrobiono ok. 5 tys. trylinki). Stare budynki gospodarcze zostały rozebrane, wybudowano garaż i zasadzono nowy sad (ok. 40 drzew, agrest i porzeczeki). Zrobiono nowe schody do kościoła – główne i boczne, a uporządkowaną

skarpe obwiedziono murkiem. Polichromię według projektu zatwierdzonego przez Kurię Biskupią w Przemyślu wykonali: Irena Wojnicka, Helena Majewska, Renata Niemirska i Bolesław Dusza, zaś prace malarskie Zdzisław Niemiec z Łańcuta. Na dachu kościoła położono blachę. Zbieranie starej dachówki wypadło w trakcie żniw, toteż ludzie zobowiązali się przychodzić do pracy o godz. 3 rano i pracowali do 6 rano. Przez 10 dni przychodziło po 15 osób. Odmalowano wieże kościelne i dach na wikarówce i uruchomiono zegar na wieży. Ołtarze główny i dwa boczne odnowił artysta złotnik Franciszek Frączak z Krzemienicy koło Łańcuta. Po wstawieniu 30 nowych ławek, położeniu boazerii, wykonaniu przez Stanisława Grzegorzaka z Drohobyczki nowego ołtarza i ambonki kościół był przygotowany do poświęcenia.

Ordynariusz ks. bp Ignacy Tokarczuk 17 listopada 1974 r. poświęcił kościół. Uroczystą sumę w asyście 30 księży, przy śpiewie chóru parafialnego, odprawił bp Ordynariusz i bierzmował 120 dzieci. Po sumie odbyła się konsekracja dzwonów. „Takiego kościoła jak w Futomie nie powstydziliby się Warszawa” powiedział w kazaniu Ks. Biskup, wiele razy dziękując Bogu i parafii: wykonano tak wiele prac – nie było żadnego wypadku – widocznie Pan Bóg czuwał nad całym dziełem.

Latem 2001 r. rada parafialna z ks. proboszczem Janem Czają postanowiła, że datki na tacę w określonej niedzielę miesiąca będą przeznaczone na budowę kaplicy cmentarnej. Przeznaczono na to pieniądze ze sprzedaży drzewa z lasu parafialnego. Projekt kaplicy wykonano w październiku 2001 r. Podczas wizytacji parafii w kwietniu 2002 r. bp Adam Szal poświęcił plac pod budowę. Prace budowlane wykonywali miejscowi fachowcy, nieodpłatnie lub za odpłatnością. Przygotowano kanał pod instalację podnoszonego katafalku i wyposażono kaplicę wewnątrz (ołtarz, krzyż, obrazy MB Częstochowskiej i Miłosierdzia Bożego). W dzień

Wszystkich Świętych członkowie komitetu przy bramach na cmentarz kwestowali na pokrycie kosztów budowy. W Dzień Zaduszny 2 listopada 2002 r. bp Adam Szal celebrował w kościele parafialnym Mszę św., a po niej nastąpiło poświęcenie kaplicy.

Podkarpacki Wojewódzki Konserwator Zabytków z siedzibą w Przemyślu 23 grudnia 2005 r. wydał decyzję o wpisaniu kościoła parafialnego rzymsko-katolickiego pw. św. Walentego w Futomie jako dobra kultury do rejestru zabytków nieruchomych woj. podkarpackiego.

Na setną rocznicę budowy świątyni rzeczą konieczną był jej remont. Od 2005 przez trzy lata trwały prace przygotowawcze. Wśród futomian dało się zauważyć pewne oznaki zniechęcenia czy niecierpliwości wobec mnogości prac przygotowujących kościół do Wielkiego Jubileuszu. Toteż proboszcz zachęcał: „Zapisy kroniki prowadzonej przez ks. Wojciecha Stachyraka potwierdzają, że 100 lat temu w takiej biedzie wiele trudności przeszedł ks. Wojciech Stachyrak przy budowie tak monumentalnej świątyni, my postaramy się o dokończenie zamierzonego remontu, gdyż widząc w jakim kierunku idzie nasz świat, może jest to ostatni remont na następne sto lat”. Od maja 2008 r. rozpoczęto inwestycję. Wyznaczono po trzydzieści rodzin i taki porządek prac trwał do końca września (łącznie przepracowano bezpłatnie 491 dniówek). W błazowskiej KLIMIE zamówiono nowoczesny piec grzewczy nadmuchowy „Wolf” na gaz ziemny o mocy 125 kW. Na piec dzięki staraniom senatora Kazimierza Jaworskiego uzyskano dotację 18 500 zł. Komin chromoniklowy płaszczowy o średnicy 250 mm wykonała firma Leszka Wyskiela z Piątkowej. Prace ciężkim sprzętem prowadziła firma Romana Mazura. Zerwane stare płyty betonowe skruszyła bezpłatnie firma Mieczysław Jemioła z Białki. Rodak futomski, Józef Karnas z Tarnobrzega, ofiarował 7 samochodów piasku, a Zbigniew Trytko – właściciel kamieniołomu w Trzcianie koło Dukli

– 9 samochodów tłucznia. Wszystko zostało zagęszczone ciężkim sprzętem przez firmę R. Mazura. Po utwardzeniu placu rozpoczęto układanie kostki na tłuczniu o granulacji od 2–8 mm. Prace pod kierunkiem Krzysztofa Jamroza i Feliksa Orzechowskiego z Białki wykonali parafianie. Wyremontowano oświetlenie wokół kościoła – wymieniono wszystkie kable ziemne, zlikwidowano kable napowietrzne i oświetlono parkingi. Na uporządkowanych skarpach ziemnych zasiano trawę. Janusz Świst uzupełnił poręcze przy schodach i wyremontował ogrodzenie dodając bramę od strony wikarówki. Wykonanie tak wielkiego zakresu prac nie byłoby możliwe bez pomocy wielu życzliwych osób.

Mszę św. dziękczynną pod przewodnictwem ks. proboszcza Jana Czai, w asyście ks. Mariana Homy i księży rodaków, odprawiono 29 listopada 2008 r. Po jej zakończeniu ks. Marian Homa poświęcił nowy piec grzewczy.

W obchodach Wielkiego Jubileuszu w 2012 r. licznie wzięli udział parafianie i wspólnoty religijne. Jego upamiętnieniem jest Krzyż Misyjny wykonany przez Józefa Maciołka.

*

A oto przejawy wspólnotowej aktywności mieszkańców Futomy – gospodarczej, oświatowej, kulturalnej i religijnej, najszerzej prezentowane w odniesieniu do wieku XX.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX w. funkcjonowała w Futomie gminna kasa pożyczkowa, filia Banku Włociańskiego we Lwowie. W 1908 r. założono Spółkę Oszczędności i Pożyczek przy wydatnej pomocy ks. Stachyryka. W 1911 r. udzielono kredytów mieszkańcom na wyjazdy za granicę rodzeństwa, na zakupy krów i budowę domów. W 1913 r. Spółka zrzeszała 247 członków. Po latach działalności jej członkowie i dziś są zrzeszeni w Banku Spółdzielczym w Błazowej. W 2020 r. Bank ob-



Il. 3. Budowa szkoły podstawowej w Futomy, fot. z 1951 r.

chodzi 120 lat działalności, która rozpoczynała się Kasami oszczędnościowymi.

Budynek pierwszej szkoły w Futomy został wybudowany w 1888 r. W 1924 r. wybrano miejsce w środku wsi pod budowę nowej szkoły, a w 1925 oddano ją do użytku. Drewniany budynek miał dwie izby lekcyjne i jednopokojowe mieszkanie dla nauczyciela. Wieś z sołtysem, wielkim społecznikiem Ferdynandem Wyskiem, w 1946 r. wystąpiła z propozycją budowy nowej i funkcjonalnej placówki oświatowej. Podjęto trud wybudowania gmachu i wygospodarowania ponad 80% środków finansowych, nie licząc własnej pracy. Ludzi nie trzeba było zachęcać do społecznej pracy: przywozili drzewo z własnych dóbr, wypalali cegłę, zwozili kamienie. W powiedzeniu, że futomianie wybudowali szkołę własnymi rękami, nie ma przesady. W 2000 r. przy budynku szkoły powstała nowoczesna sala gimnastyczna z zapleczem kuchennym.

„Gazeta Lwowska”³ wiosną 1897 r. anonsowała zawiązanie w Futomie nowych kółek rolniczych. Sprawozdanie za rok 1910 wymieniało formy aktywności mieszkańców, m.in. przedstawienia teatralne, czytelnię kółka rolniczego (53 dzieła, 3 czasopisma), nowatorskie poczynania kółka rolniczego. Od założenia cieszyło się ono uznaniem. Wieś się modernizowała, nowoczesnie budowano domy i oddzielne budynki inwentarskie, do których wyprowadzano bydło z izb. W 1920 r. kółko otworzyło na organistówce pierwszy sklep ogólnobranżowy. Dzięki niewielkiej marży cieszył się popularnością. Przewodniczącym kółka rolniczego był Franciszek Rząsa, sklepikarzem organista Andrzej Socha, kasjerem Leonard Twardy, syn pisarza. Udziałowców było 150. Sklep uległ likwidacji dopiero w kilka lat po II wojnie światowej.

W 1957 r. reaktywowane Kółko Rolnicze niosło pomoc gospodarzom w uprawie ziemi. Od lat sześćdziesiątych m.in. prowadziło tartak, dysponowało sprzętem specjalistycznym obsługującym wieś. W 1975 r. Kółko zatrudniało 13 osób, kierownikiem był Józef Łach. Spełniwszy swą pozytywną rolę, w dziewięćdziesiątych latach Kółko Rolnicze zaprzestało działalności.

W latach 1912–1913 wybudowano w Futomie z inicjatywy członków kółka rolniczego (założonego za czasów austriackich) mleczarnię, na owe czasy nowoczesną, będącą atutem materialnego i kulturalnego awansu wsi. Stworzyło to mieszkańcom możliwości uzyskiwania stałych dochodów ze sprzedaży mleka i jego przetworów. Tak zdobyty grosz był często jedynym ratunkiem przed biedą i źródłem zaspokojenia niezbędnych potrzeb. Dostawcami mleka byli rolnicy z Futomy i okolicznych wiosek. Podstawową działalnością

³ Nowe kółka rolnicze zawiązano w ostatnich czasach w Futomie, „Gazeta Lwowska” z 4 maja 1897 r.

produkcyjną było wirowanie mleka, wyrób masła i twar-
dych serów. Masło eksportowano nawet za granicę, prze-
ważnie do Anglii. Mleczarnia działała do końca lat siedem-
dziesiątych XX w.

Futoma leżąca na szlaku Błażowa – Dynów miała po-
łączenie nieutwardzoną drogą wiejską, jesienią i wczesną
wiosną prawie nieprzejezdną. Biegła przeważnie najniższą
terasą wzdłuż potoku, przecinała go, wspinała się i lawiro-
wała po zboczach. Już w czasie zaboru austriackiego my-
ślano o budowie drogi o twardej nawierzchni, łączącej Bła-
żowę z Dynowem, a tym samym z Rzeszowem i Przemy-
ślem. W 1910 r. inż. drogowy z Rzeszowa („geometra”) zro-
bił pomiary, rozpoczęto roboty. W następnym roku urząd
powiatowy oznajmił, że na budowę drogi skarb austriacki
wyasygnuje 50% kosztów, a drugą połowę pokryje wieś
zwiększonym szarwarkiem. Miała to być droga o charak-
terze strategicznym, budowana w szybkim tempie. Przyje-
chali specjaliści, wytrasowali drogę i – na tym się skoń-
czyło.

Teren wsi jest pagórkowaty. Przy prostowaniu drogi
(wiele nasypów i mostków) trzeba było zająć ogrody i pola –
dobrowolnym lub przymusowym wykupem te kawałki pól
od mieszkańców przejąć. Sprawa utknęła z braku pieniędzy
na wykup gruntów. W latach wojny ludzie byli nawet za-
dowoleni z braku bitej drogi. Transporty wojskowe przecho-
dziły innymi drogami. Po wojnie wieś jak dawniej tonęła
w błocie. W 1925 r. rozpoczęte pierwsze prace szły kulawo.
Brakowało pieniędzy, fachowca i kierownika z inicjatywą.
Do II wojny światowej wykonano zaledwie niewielki odcie-
nek drogi. Brak bitej drogi w latach wojny znowu ochro-
nił mieszkańców, bo nie można było dojechać do Dynowa.
Mimo nacisku władz niemieckich, za okupacji budowa drogi
nie ruszyła z miejsca. A to znów odpowiadało ludziom.
Spółdzielnia Mleczarska w Futomie przekazała z nadwyżki
budżetowej za 1958 r. kwotę 10 000 zł na budowę drogi.

Do 1959 r. zbudowano 1200 m drogi i połączono z wybudowanym dwa lata wcześniej 13-kilometrowym odcinkiem Błazowa – Dynów.

W latach dwudziestych i trzydziestych istniało Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej. Tych, co w nim pracowali, można było zawsze rozpoznać – tacy byli porządni, bo złodziei i chuliganów wtedy nie brakowało.

Po 1920 r. zostało przywrócone do życia Koło Młodzieży Wiejskiej „Wici”, z którego wyodrębniono Kółko Amatorskie Teatralne. Duszą jego był Jan Czarnik – Jasiek z Podgórze, organizator i reżyser. Wspólnie z Pawłem Sobczykiem, Janem i Franciszkiem Dziepakami, Jakubem Kocajem, Zofią i Stanisławem Szmulami (Szmalami), Zofią Trzynianką (Leśniakową) i kilku innymi młodzi przywrócili do życia przedwojenny teatrzyk. Pierwszą sztukę, jasełka krakowskie, wystawiono w 1922 r. Grano sztuki: „Rudy Młynarz”, „Grube ryby”, „Niespodzianka”. Kulisy i dekoracje projektował i wykonywał Jakub Kocaj. Ubiory były własne, według własnych pomysłów i możliwości. Przychodziły nowe osoby, np. Aniela Maciołek, Józef Leśniak, Walenty Świst, Alojzy Kruczek. Kierownika w tym kółku nie było, wszyscy o wszystkim decydowali wspólnie. Dotacji nie było. Wydatki pokrywano z wpływów za bilety wstępu. Premii i nagród dla aktorów nie było. Dochody i rozchody prowadzono dokładnie i uczciwie, bez żadnej kontroli. Próby odbywały się dwa razy w tygodniu, wieczorem po pracy, przy lampach naftowych. Kółko ze skromnych nadwyżek kupowało książki – zaczątek powstałej po wojnie biblioteki publicznej, bezpłatnej, z zastrzeżonym szanowaniem książek, którą prowadził Stanisław Smał. Kółko utrzymało się przez okres międzywojenny.

W połowie lat pięćdziesiątych kilku ludzi z Andrzejem Wielgosem założyło amatorski zespół teatralny i rozpoczęło próby w starej remizie OSP. Zespół teatralny pod kierownictwem Andrzeja Wielgosa wystawiał m.in. sztuki: „Szczę-

ście Frania", „Ożenek", „Leśna Droga", „Wóz Drzymały", „Grube ryby", „Skradzione szczęście", „Zemsta", „Skąpiec", „Karpaccy górale", „Pan Jowialski", „Diabeł na Podhalu". Z przedstawieniami wyjeżdżano do okolicznych miejscowości. W okresie Bożego Narodzenia 1961, 1971, 1982 i 1991 r. przygotowywano jasełka, wystawiane kilkakrotnie, bo nie można było pomieścić chętnych do ich obejrzenia. W rolę Heroda i pastuszków wcielili się także członkowie miejscowej Podstawowej Organizacji Partyjnej wraz z przewodniczącym Konstantym Rząsą. Usłyszał o tym znany aktywista partyjny z Piątkowej i doniósł do wyższych instancji, że członkowie POP z Futomy zajmują „postawę niegodną członka partii". W ich przygotowaniu brali udział również członkowie OSP.

Od połowy lat trzydziestych XX w. Futoma miała boiska do piłki siatkowej i koszykowej, istniała drużyna piłki siatkowej, która rozgrywała mecze z drużyną z Błazowej. 17 Pułk Piechoty z Rzeszowa 3–4 czerwca 1937 r. zorganizował zawody w piłce siatkowej. Zaproszenie do udziału w imprezie otrzymała drużyna Zespołu Strzeleckiego z Futomy, która dotarła do półfinału zawodów. W 1938 r. z inicjatywy nowego wikarego ks. Michała Pilipca zbudowano w Futomie boisko do siatkówki oraz utworzono dobry zespół sportowy. 17 lipca 1938 r. w Błazowej odbył się turniej piłki siatkowej, w którym Klub Sportowy z Futomy w składzie: J. Woźniak, Stanisław Pepek, A. Wielgos, A. Kruczek, D. Rybka i J. Rybka zajęł czwarte miejsce.

Wiosną 1947 r. na zebraniu członków OSP postanowiono rozpocząć budowę remizy. Środki finansowe czerpano przede wszystkim z urządzanych zabaw i imprez, robocizną niefachową wykonali członkowie OSP. Budowę ukończono w 1948 r. W 1953 r. oddano do użytku remizę strażacką. Obiekt został wybudowany w czynie społecznym przede wszystkim przez członków OSP oraz mieszkańców wsi przy pomocy państwa. W budynku była sala taneczna na 130 miejsc, dwa boksy

garażowe, wspinalnia do suszenia węży. Pod patronatem koła ZMW urządzono w nim kawiarnię i Klub „Rolnika” wyposażony w telewizor. Obok znajdowała się świetlica z telewizorem, radiem i adapterem. Klub zlikwidowano w 1990 r. W 1966 r. Ochotnicza Straż Pożarna zakupiła aparat filmowy i odtąd w remizie przez 11 lat funkcjonowało kino wiejskie; filmy wyświetlano dwa razy w tygodniu. W ostatnich latach remiza i przylegający do niej budynek są stopniowo modernizowane i zyskują na funkcjonalności. W 2018 r. dobudowano do remizy trzeci boks garażowy na samochód gaśniczy Renault Kerax.

Na początku lat pięćdziesiątych Aniela Wielgos założyła w Futomie Koło Gospodyń Wiejskich. Niektórzy wytykali ją palcami za to, że coś „czerwonego” zakłada; wkrótce dostrzegli, że koło dobrze służy wsi i kobietom wiejskim. Koło organizowało kursy kroju i szycia, dziewiarski, cukierniczy, sztuki kulinarnej. Członkinie Koła brały uczestniczyły w działalności kulturalnej wsi. Śpiewały w chórze, działały w kółku teatralnym, organizowały zabawy i wieczorki taneczne, brały udział w dożynkach, wykonując tradycyjne bardzo piękne wieńce dożynkowe. Do 1996 r. prowadziły wypożyczalnię naczyń na wesela wiejskie.

W 1949 r. przez teren Futomy wybudowano napowietrzną przesyłową linię energetyczną wysokiego napięcia, prowadząca ze stacji elektroenergetycznej Boguchwała do stacji Sanok. Prace prowadziło Zjednoczenie Energetyczne Okręgu Krakowskiego, w którym pracowały także osoby z Futomy. Niezwykle ważnym dla mieszkańców Futomy było oddanie mieszkańcom wiosną 1960 r. linii energetycznej i wybudowanie urządzeń energetycznych. Od tej pory futomianie zaczęli kupować radia i inny sprzęt poruszany za pomocą prądu elektrycznego.

W 1967 r. kierownik Szkoły Podstawowej w Futomie, Roman Sowa, wystąpił z inicjatywą założenia Spółdzielni Zdrowia. Jej uruchomienie nastąpiło w 1968 r. Pracowało w niej

dwóch lekarzy, którzy dojeżdżali z Rzeszowa: ogólny – Stanisław Feret i dentysta – Jan Bróz.

Tradycje społecznej działalności kulturalnej mieszkańców Futomy sięgają daleko wstecz. Wyjątkowo żywe tradycje obrzędowości ludowej istnieją do dziś. W 1980 r. Aniela Wielgos założyła amatorski Zespół Obrzędowy „Futomianie”. Zespół kultywuje tradycje pieśni ludowej i tańca, ma w repertuarze widowiska obrzędowe. Okolicznością, która o tym zadecydowała, był ogłoszony konkurs tradycyjnego tańca ludowego. Zespół opracował program „U swaszki”. Pierwszy występ odbył się w remizie strażackiej w Futomie, przy widowni zapełnionej do ostatniego miejsca. Zespół już w 1981 r. zdobył I miejsce w Wojewódzkim Przeglądzie Tradycyjnego Tańca Ludowego w Rzeszowie. W 1982 r. futomianie brali udział w realizacji filmu „Popielec”, w którym prezentowano sceny tradycyjnego wesela wiejskiego. Wysoka ocena zmobilizowała Anielę Wielgos i zespół do dalszej pracy. Za widowisko „Wieńcowiny” zespół uzyskał II nagrodę w konkursie „Ludowe obrzędy i zwyczaje”. Aktorzy wystąpili boso i w parcionkach, a religijna pieśń rozpoczynająca widowisko wprawiła komisję konkursową w niemałe zakłopotanie. Był to 1983 r. W tym samym roku na festiwalu „Jasielskie Okółki” ubogo wyglądali pośród czterdziestu zespołów w pięknych kostiumach rodem z „Cepelii”. Choć nikt się tego nie spodziewał, zespół właśnie dzięki prostocie i oryginalności otrzymał nagrodę Wojewody Krośnieńskiego. W 1984 r. na I Ogólnopolskim Konkursie Tradycyjnego Tańca Ludowego przypadła zespołowi nagroda specjalna za program „Muzyka”. W lutym 1985 r. zespół uczestniczył w Sejmiku Teatrów Wsi Polskiej w Tarnogrodzie, a w listopadzie z Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu przywiózł wyróżnienie grupy dziecięcej za widowisko „Pastuchy”.

W tym roku zespół obchodził 40-lecie powstania na międzynarodowym festiwalu kowalstwa, zorganizowanym w Futomie przez artystę kowala Janusza Świstę.

W latach 1979–1985 jednostka OSP wybudowała we wsi wielofunkcyjny budynek, w którym znalazły się pomieszczenia dla Przedszkola Publicznego, placówki Poczty, Biblioteki, kuchni z zapleczem i strażackiej świetlicy. Przedszkole doskonale współpracowało ze środowiskiem lokalnym i rodzicami, którzy czuli się jego współgospodarzami, o czym świadczą: unowocześnienie i doposażenie przedszkola w niezbędne pomoce dydaktyczne i zabawki, zorganizowanie wielu imprez środowiskowych i atmosfera w przedszkolu – domowa. Przez cztery lata dyrektorem placówki była Teresa Mijałny. Na tym stanowisku zastąpiła ją Grażyna Przybyło.

W 1987 r. rozpoczęto w czynie społecznym prace przy budowie pomnika partyzantów poległych na tym terenie podczas II wojny światowej. Brali w nich udział kombatan ci należący do ZBOWiD, członkowie OSP i mieszkańcy wsi. Komitet Budowy Pomnika rozprowadzał cegiełki, organizowano na ten cel zabawy dochodowe. 29 maja 1988 r. po mszy św. mieszkańcy wsi z proboszczem ks. Marianem Homą udali się pod pomnik żołnierzy AK i BCh poległych w latach 1939–1944. w celu jego poświęcenia. Na stulecie odzyskania niepodległości w 2018 r. pomnik odnowiono i przeniesiono spod remizy w pobliże kościoła parafialnego, przy głównej drodze.

We wrześniu 1990 r. powstała inicjatywa telefonizacji wsi Futoma i Piątkowa. Wystąpili z nią: Józef Wyskiel – ówczesny Burmistrz Gminy Błazowa, Stanisław Kruczek – Przewodniczący Rady Gminy i Miasta, Janusz Maciołek – zastępca i Ryszard Pępek z Piątkowej. Inicjatywę wspierała Stanisława Bęben – Sekretarz Gminy. Zarejestrowano Społeczny Komitet Telefonizacji Wsi Futoma i Piątkowa. Prace ziemne mieli wykonać społecznie przyszli abonenci. Prace instalacyjne rozpo-

często od strony Błażowej, przez Łęg w kierunku górnej Futomy, wraz z bocznymi odgałęzieniami. Wykonywał je Stanisław Szydełko z Woli Rafałowskiej – pracownik zakładu telekomunikacji ze współpracownikami. Przyszli abonenci chętnie angażowali się w społeczną działalność. W grudniu 1991 r. telefony w Futomie i Piątkowej zaczęły funkcjonować, choć połączenia do końca 1992 r. były realizowane przez ręczną centralę w Błażowej. Uczestnicy telefonizacji stali się członkami Spółdzielni Telekomunikacyjnej w Tyczynie, która będąc ich własnością świadczy usługi teleinformatyczne, instalując obecnie światłowody do naszych domów, z usługami telefonu, szerokopasmowego dostępu do internetu i telewizji cyfrowej.

Inicjatywą roku 1998 było wykonanie we wsi sieci gazowej i jej tymczasowe zasilanie z gazociągu w miejscowości Ulanica. Społeczny Komitet Gazyfikacji powstał 28 czerwca 1998 r. Na zebraniu wiejskim ustalono, że roboty ziemne mieszkańcy wykonają we własnym zakresie, aby zmniejszyć koszty inwestycji. 21 maja 2001 r. po formalnym przekazaniu placu budowy, firma PREIS przystąpiła do realizacji inwestycji od strony Ulanicy. Uroczyste otwarcie i poświęcenie kotłowni gazowej odbyło się 8 listopada 2001 r. w Szkole Podstawowej. Burmistrz Błażowej wyraził uznanie realizatorom dzieła. Mieszkańcy zasługiwali na podziw za pozytywne podejście do inwestycji, gdyż wiele trudności sprawiały deszcze, utrudniające prace ziemne. Pomocą służył ks. Jan Czaja, proboszcz parafii Futoma, i jego poprzednik, ks. Stanisław Rogala, zwłaszcza przy przekazywaniu wszelkiego rodzaju ogłoszeń dotyczących inwestycji.

* * *

Z punktu widzenia urzędu ludzie wyglądają jakby nieco inaczej niż widziani gdzie indziej. Przepisy, paragrafy, podania, załączniki, sprawozdania i terminy... W surowym cieniu urzędowych porządków duchowości jakby nie widać, jakby

nie było tu dla niej miejsca. Powyższe treści przekonują, że pozory mogą mylić, a ludzi kierujących się pragnieniem Dobra i użyteczności we wspólnocie spotkać można wszędzie. Wymiaru duchowego człowieka – podobnie jak głębi modlitwy albo szczerości intencji – zobaczyć się nie da. Tajemnicą pozostaje, w kim i w jakim stopniu doświadczenia wspólnotowych przedsięwzięć kształtowały cnoty – dobrej woli, poświęcenia na rzecz gromady, umiejętność pracy zespołowej i rozumienie wspólnego dobra. Zasygnalizowane prace społeczne (a było ich więcej) są dowodem aktywności i poczucia wspólnoty mieszkańców Futomy. Wszystkie one są w jakiejś mierze dowodem, że duchowość, dążność do harmonii ducha i ciała są motorem napędowym życia takich wspólnot jak nasza. Przy okazji: rola osób duchowych w budzeniu duchowości, kształtowaniu i rozwijaniu jej – gdyby i obecnie była doceniana – mogłoby to wiele zmienić i w poziomie duchowego życia w ojczyźnie, i w samej ojczyźnie. Na koniec rozważań nad istotną rolą prac społecznych mieszkańców Futomy w ich duchowości warto powtórzyć za ks. poetą Janem Twardowskim jego bezcenne słowa z wiersza „Na obrazku Miłosierdzia Bożego”:

Jak trudno jednak siebie, własne szare życie
uświęcić, przeistoczyć. W duszy karmić spokój.
Wiem to, i mimo wszystko, Jezu, ufam Tobie,
bo masz taką zwyczajną, ludzką ranę w boku.

Elżbieta Michalska

O duchowości prowincji refleksje także poetyckiej natury

Autobus

Po szarym warkocz ułicy
jak wesz pełźnie autobus
to właściwie jedyńy znak dla mnie
opasanej gęsto tkaną płachtą samotności
że na świecie żyją gdzieś inni
chociażby ci tam
czasem mówię pieszczotliwie – białoniebieski wieloryb
częśćiej jednak
– wesz pełznąca po szarym warkocz ułicy

Jesteś za wsią czy za miastem?

To kultowe zdanie z filmu Andrzeja Kondratiuka „Czy jest tu panna na wydaniu” chyba każdy pamięta, a gorzkie dylematy zakompleksionych młodych ludzi z prowincji, marzących o tym lepszym wielkim świecie, w którym ponoć, jak głoszą legendy – płoty są z kiełbasy – niejednemu z nas są bliskie. Pamiętam ranking z mojej zawodówki, dziewczyny się przechwalały, która mieszka w większej wsi i bardziej zmodernizowanym domu. Do szkół zawodowych trafiała przecież jedynie młodzież z nizin społecznych; ale byłaby heca, gdyby synalek prokuratora albo ordynatora trafił do ślusarzy czy spawaczy. Prędzej wylądowałiby w Cho-

roszczy Marsjanie i biegając nago zachęcali wszystkich do zbiorowej tolerancji i życia w konkubinatach.

W latach dziewięćdziesiątych zapanowała moda na arystokratyczne korzenie. Wszyscy chcieliśmy mieć prapradziadków z dworów, choćby trzeba było powiesić na ścianie portret domniemanego przodka kupiony w „Desie”, tak jak to zrobił Stefan Karwowski.

Nigdy nie zapomnę widoku bardzo nowoczesnej i bogato wyposażonej kuchni w domu kuzynów, gdzie się zgromadziliśmy na konsolację: my rodzina? Młodzi, starzy, bogaci, biedni, ledwie po podstawówkach i z tytułami doktorskimi z Piżdzimta nad Kukawką i z Warszawki, platfusy i pisiory. Z początku gadka się nie kleiła, no bo niby o czym mieliby ze sobą rozmawiać ludzie z tak różnych światów; później jakoś poszło. Na wielkiej lodówkozamrażarce stała nieco już popękana od starości dzieża i, o dziwo, nie pełniła funkcji sentymentalnego bibelotu, ale puszyła się z jej brzegów świeża mąka i grudki drożdżowego ciasta. Niby wszyscyśmy z tej samej mąki ulepieni...

Jakoby w dzisiejszych czasach nikt oprócz dnia Wszystkich Świętych nie odwiedza cmentarzy, a przecież u nas na prowincji jest inaczej. W małym miasteczku czy dużej wsi, w których wszędzie jest blisko, na cmentarz także mamy rzut beretem moherowym. Idąc do kościoła, zwłaszcza latem, często zachodzę odwiedzić groby rodziców, i jeśli jest to niedziela, mam pewność, że kogoś ze znajomych spotkam. Szkoda wielka, iż coraz mniej widzi się starych pięknie kutych krzyży, z koronkowymi żeliwnymi płótkami. Na ich miejsce wchodzi „ładne inaczej” chińskie marmury okraszone szmacianymi różyczkami w krzykliwych kolorach. Przykre jest i to, że coraz częściej prowincjonalni nuworysze, nasza inteligencja, elita, po przeżyciu nieraz kilkudziesięciu lat między prostaczkami decyduje się na wieczny spoczynek na nekropolii leżącej w wielkim mieście, tak jakby chcieli powiedzieć sobie i światu: „Wreszcie wracamy z obczyzny do

siebie. Tak naprawdę z tą prowincjonalną dziurą z tubylcami nigdy nic nas nie łączyło”.

Przypominam sobie dość uszczypliwą wypowiedź Wiktora Wołkowa narzekającego na lenistwo dzisiejszych chłopów, którym to nie chce się stawiać na łąkach stogów siana. A przecież to był taki ckliwy widok... Stogi siana niczym na obrazie Moneta sprzed stu pięćdziesięciu lat znikły bezpowrotnie.

Tak, tak, najlepiej zamknąć nas do skansenu. Na wieczorze autorskim w jednym z białostockich liceów zapytałam uczniów klasy maturalnej, ile jajek może znieść w ciągu dnia zdrowa, dobrze odżywiona kura. Odpowiedź padła z ust uczennicy (jak się później okazało, jednej ze zdolniejszych), że około sześciu – siedmiu jaj.

Ale jaja, jaka ta białostocka szkoła nowoczesna i postępową. Nie stawia na humanistów, lecz na umysły ściśle, i chwala im za to. Tak to jest z uczonymi panoczkami, taki jeden z drugim to nawet potrzeby fizjologicznej nie wykona na podwórzu, bo nie potrafi. Gdy z górą dwadzieścia lat temu TV Białystok kręciła o mnie film dokumentalny pt. „Takie ze mnie dziwadło”, wiele razy padało pytanie: „Gdzie u was łazienka?” Odpowiedziałam zgodnie z prawdą, że za stodołą. Pamiętam te ich miny zakłopotane, ironiczne uśmieszki, połajanki, zbulwersowanie. Znamy doradzał, abym udała się do pobliskiego ośrodka zdrowia po kaczkę, bo ci białostoccy panicze będą borykać się z intymnymi problemami.

Boże drogi, skłamałabym, gdybym powiedziała, że tęsknię za wychodkiem za stodołą, ale często, a właściwie coraz częściej brakuje mi klimatu dzieciństwa: wieczornych spotkań przy piecu opalanym brzozowymi pieńkami, Ojca plotącego koszyki z jałowcowego łyka, Matki patroszącej ryby złowione w Narwi, starych sąsiadów snujących opowieści, co to było przed wojną, a co w czasie wojny, a u kogo w domu straszło, a kto ma w sobie trochę krwi cy-



Il. 1. Akwarela autorstwa Elżbiety Michalskiej

gańskiej, a kto do Żyda podobny, a gdzie może być zakopany skarb...

A przecież na moim polu nad rzeką kilka lat temu nasi białostoccy archeolodzy znaleźli całkiem pokaźny zbiór średniowiecznych monet. Czułam się po trosze taką niewydarzoną księżniczką, co chodzi do zbiorowej studni ze złotym wiaderkiem, jak mówiła jedna z białoruskich bajek. Przez dziesiątki lat nikomu z moich przodków nie przyszło do głowy, że nasze nadnarwiańskie pole kryje takie skarby.

W przestrzeni prowincji zwykle wszystkie ewenementy są w liczbie pojedynczej: jeden zabytek, jedna królowna, jeden sklep, jeden autobus, jedna prostytutka, jeden biznesmen i jedna poetka. Zamiast, jak sto lat temu, tkać na krosnach dywany dwuosnowowe, płótno na pościel czy worki, współczesne kobiety wybierają albo płytkie seriale, albo czytanie, i to nie zawsze harlekinów, na które chyba już dawno minęła moda.

– Ileż pięknych koronek, haftów i najrozmaitszego rękodzieła zostało po moich prababkach. A co zostanie po mnie?

W latach osiemdziesiątych do Złotorii na oazy przyjeżdżała masowo młodzież z całej Polski. Na wieczorne spotkania przy ognisku przychodziła nieśmiało miejscowa młodzież, w tym i ja. Zwykle stawaliśmy gdzieś z boku, niczym Rachela z „Wesela” Wyspiańskiego, i przypatrywaliśmy się tym z innego świata. Oprócz rozmaitych przedstawień i prelekcji o treści religijnej zdarzały się też chociażby adaptacje „Wiśniowego sadu” czy wykład o Mahatmie Ghandim. Ci, hen, z dalekiego świata, inaczej niż my ubrani, o innych zainteresowaniach, innych doświadczeniach – intrygowali nas. Po raz pierwszy uświadamialiśmy sobie, że gdzieś tam w niedalekim Białymstoku młodzi ludzie żyją zupełnie inaczej niż my.

Gdy przychodzę jesienią albo zimą na nadrzeczne łąki, mam wrażenie, iż cały świat wymarł, zostałam tylko ja wśród obrosłych trzciną trzęsawisk. Lecz wystarczy spojrzeć na ho-

ryzont i widzi się nitkę autostrady pełną samochodów: jednak nie wszyscy wymarli. Jest jeszcze ten inny wielkomiejski świat, do którego za nic nie potrafiłam się dopasować.

Niemal wszystkie wartościowe powieści dla dzieci czy młodzieży rozgrywają się albo na wsiach, albo w małych miasteczkach. Metropolia nie potrafi być oniryczna, ckliwa i wzruszająca w swej nieporadności i zagubieniu. Jestem za wsią! A to, że Amerykanie planują kolejny lot na księżyc, niewiele mnie obchodzi. Polecą, położą trochę po księżycowej powierzchni i przylecą – wielkie szalgiewałt. A ze Złotorii do Białegostoku w niedzielę nie ma ani jednego autobusu! I co wy na to?

Tadeusz Sakowicz

Duchowość więźniów

Problematyka duchowości człowieka należy do wyjątkowo interesującej przestrzeni badawczej, nad którą zastanawiają się najwybitniejsi intelektualni wszechczasów. W tę przestrzeń wpisuje się również duchowość więźniów, z ich prerogatywami o charakterze biogenym, psychogenym i socjogenym wpływającymi na zachowanie jednostki – używając terminologii Arnolda Rose'a¹. Inaczej mówiąc, duchowość ta jest skonfigurowana z wszystkimi czynnikami charakteryzującymi osobowość takich osób. Mając taki obraz duchowości już na samym wstępie trzeba zaznaczyć, że w niniejszym opracowaniu zostanie dotknięty zaledwie przysłowiowy czubek góry lodowej. Na temat duchowości więźniów (przestępców) nie ma zbyt wielu opracowań literatury naukowej. W zasadzie nie prowadzi się wyspecjalizowanych badań w tym zakresie, a w związku z tym nie ma odpowiednich narzędzi badawczych ani teorii naukowych na ten temat, ani konkretnych specjalistów od duchowości więziennej. A i przedstawione w opracowaniu wyniki badań stanowią jedynie zbieżne niektóre wartości (zbli-

¹ A. M. Rose, *Sociology. The Study of Human Relations*, Alfred A. Knopf, New York 1968, s. 86 n.

zone zaledwie do problematyki duchowości) i pochodzące z badania innych zagadnień, głównie rzeczywistości rodzinnej więźniów. Już samo zdefiniowanie zagadnienia przysparza niemało problemów fachowcom przedmiotu. Nie trudno zatem zauważyć, że problematyka ta obejmuje swą treścią przestrzeń z zakresu prawa, socjologii, psychologii, pedagogiki, psychiatrii, medycyny, religii, teologii, moralności, resocjalizacji i wielu innych. Można przyjąć, że pojęcie to przyjmuje postać interdyscyplinarnego ujęcia sfery życia człowieka, właściwej wyłącznie jemu samemu. Z drugiej strony warto zauważyć obecny zwrot w kierunku badania sfery duchowej człowieka. Brak takiego zaangażowania może być katastrofalny w ogóle dla ludzkości, obserwując obecnie zachodzące szybko zmiany we wszystkich sferach życia społecznego, ze sferą moralną na czele. Można tu postawić pytanie, czy w ogóle możemy jeszcze mówić o zdrowej moralności, mając na uwadze poważne z tym problemy u najwyższych przedstawicieli wiodących uniwersytetów polskich. Zaczęto manipulować w tej sferze i poddawać cenzurze działalność naukową i zwłaszcza dydaktyczną, prowadzoną przede wszystkim przez pedagogów. A tymczasem nas interesuje duchowość więźniów. Zatem pierwsze pytanie: czy w ogóle takie badania wolno nam jeszcze prowadzić dzisiaj. Warto również zaznaczyć, że autor opracowania nie jest specjalistą od badania duchowości, natomiast był wieloletnim praktykiem w zakresie resocjalizacji nieletnich podsądnych (w swoim czasie często naznaczonych najcięższą gatunkowo przestępczością), a następnie pracownikiem naukowym w zakresie pedagogiki i kryminologii.

Na podstawie weryfikacji polskiej literatury resocjalizacyjno-penitencjarnej zauważa się, że problematyce duchowości więźniów poświęcono dotychczas niewiele miejsca².

² K. Bedyński, *Duszpasterstwo więzienne w Polsce. Zarys historyczny*, Wydawnictwo First Business College, Warszawa 1994.

Wydawać by się mogło, że zagadnienie to jest albo wyjątkowo trudne, albo niewiele znaczące dla całokształtu obrazu przestępcy. Pomijamy w tym miejscu przestrzeń właściwą psychologii, która jako zróżnicowana wewnętrznie nauka zajmuje się psychiką, kształtowaniem się osobowości i jej rozwojem, a w badaniach koncentruje się na powstawaniu i przebiegu procesów psychicznych oraz ich funkcjach, a także na kształcie kontaktów i komunikacji człowieka z jego psychospołecznym otoczeniem³. Badanie duchowości więźniów mogłoby być przedmiotem zainteresowania ze strony osób duchownych zaangażowanych w pracę duszpasterską w zakładach karnych. Tymczasem praca duszpasterzy na terenie zakładu karnego jest wystarczająco wyczerpująca, by jeszcze od nich oczekiwać rejestracji choćby niektórych ważniejszych doświadczeń. Duchowość więźniów jest ponadto kategorią szczególną, ponieważ dotyczy środowiska solidnie obwarowanego zabezpieczeniami, całą niezbędną dla życia infrastrukturą więzienną, włącznie z zabezpieczeniem medycznym i duszpasterskim. Można zatem powiedzieć, że mamy tu do czynienia z rzeczywistością analogiczną do paradygmatu życia w małym mieście.

Kilka uwag na temat współczesnej duchowości w ogóle

We *Wprowadzeniu* do książki poświęconej społecznym problemom ponowoczesności w odniesieniu do duchowości Halina Mielicka zauważyła:

Ponowoczesność cechuje swoista moda na indywidualność, która wzmocniona jest zwracaniem uwagi na to, co przynależy do rzeczywistości przeżywanej raczej niż doświad-

³ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń 1999, s. 170.

czanej empirycznie. Każda konkretna osoba patrzy na świat przez pryzmat własnych stanów emocjonalnych, które nie zawsze mogą być wyrażone w kontaktach z innymi ludźmi. Doświadcza i przeżywa zawsze indywidualnie, ale określa i werbalizuje swój własny sposób oglądu rzeczywistości przez pryzmat zasad obowiązujących w świecie społecznym, do którego przynależy i który dla niej ma charakter oczywisty. Ponowoczesność rozumiana jako indywidualny sposób przeżywania rzeczywistości jest zarazem społecznym sposobem jej konstruowania. Jako społeczna, podmiotowość jest nie tylko sposobem podkreślania własnej indywidualności, ale też skutkiem presji wywieranej na jednostkę, aby w swoich działaniach brała pod uwagę ograniczenia struktur społecznych oraz realia o charakterze politycznym i ekonomicznym. Ten akcent położony na zabarwione emocjonalnie przeżywanie rzeczywistości kieruje zainteresowania ludzi ku ich własnej głębi doświadczeń wewnętrznych, co nazwane zostało pojęciem duchowości rozumianej jako sfera faktów społecznych, które pozwalają czasy współczesne określić pojęciem ponowoczesności⁴.

W innym miejscu Autorka przedstawia najbardziej szerokie rozumienie duchowości i zauważa, że jest ono związane z przyjęciem założenia,

że tylko człowiek posiada predyspozycje do tego, aby tworzyć rzeczywistość symboliczną. Duchowość nie jest możliwa do doświadczenia empirycznego tak długo, zanim nie zostanie przełożona na wytwory aktywności podejmowanej przez człowieka. Antropologiczne rozumienie pojęcia duchowości zwraca uwagę na wytwory intelektu, a więc sposobu myślenia człowieka o rzeczywistości, które stają się jedną z podstawowych form przystosowania do warunków środowisko-

⁴ H. Mielicka, *Wprowadzenie*, [w:] *Spoleczne problemy ponowoczesności. Duchowość*, H. Mielicka (red.), Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2011, s. 8.

wych. Roy A. Rappaport uważa, że „zdolność językowa, kluczowa dla procesu ludzkiej adaptacji, umożliwia zrodzenie pojęć, które przejmują kontrolę nad tymi, którzy je stworzyli – pojęć takich jak Bóg, niebo, czy piekło” (R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007, s. 29). Tak zwane wielkie odwrócenie procesu adaptacyjnego polega na tym, że symbolicznie tworzona rzeczywistość staje się na tyle realna, że działania podejmowane przez człowieka biorą pod uwagę jej istnienie. W związku z tym poznanie rzeczywistości dokonuje się przez pryzmat symboli, które narzucają doświadczeniu istnienie wymiaru zakładanego wyobrażeniem, a nie potwierdzonego działaniem zmysłów⁵.

Ujęcie to niesie za sobą sugestywne przeświadczenie, że w świecie istnieje wyłącznie to, co jest tworzone przez myślącego człowieka. Tymczasem jest to tylko myślenie fragmentaryczne i wielce aspektowe, czy też upraszczające. Nie wszyscy bowiem doświadczają realnego istnienia świata transcendentnego, ale nie są w stanie racjonalnie udowodnić, że takiego świata nie ma. Są również i takie osoby (czego zaprzeczyć się nie da), które owego świata doświadczają realnie. Dla przykładu św. Faustyna z Polski czy św. Szarbel z Libanu, Wenanty Katarzyniec – kandydat na ołtarze, franciszkanin spod Lwowa, których oddziaływania są nadal licznie dostrzegane w naszym ponowoczesnym świecie. Są również liczne cuda, rejestrowane przez medycynę, i nie tylko przez nią, dokładnie weryfikowane przez wyspecjalizowaną instytucję Kościoła katolickiego. Trudności w zauważeniu tych faktów nie mogą być świadectwem na to, że duchowość jest wyłącznie wytworem myśli czysto ludzkiej. Byłoby to zbyt poważnym uproszczeniem i jednocześnie zakłamywaniem

⁵ H. Mielicka-Pawłowska, *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2017, s. 24.

rzeczywistości, nie wspominając o rzetelności badań naukowych. Trzeba zatem zaznaczyć, iż badana problematyka to niezwykła rzeczywistość, którą należy badać i przedstawiać w całej prawdzie i z pełną pokorą.

W haśle „duchowość” pióra Włodzimierza Pawluczuka znajdujemy obok innych i takie rozumienie tej rzeczywistości, które określono jako „nowa duchowość”, w której ma miejsce przeakcentowanie zróżnicowanych praktyk odbiegających znacząco od tradycyjnie rozumianej religijności.

Przez duchowość w tym sensie można rozumieć wierzenia i praktyki, które nie są związane z tradycyjnymi instytucjami religijnymi, ale są zorientowane na jakieś pozaludzkie moce. Tak określona nowa duchowość czasem całkowicie zastępuje tradycyjną religijność, częściej jednak istnieje obok niej. Mimo całej różnorodności można wymienić kilka cech wspólnych dla tego typu ruchów i orientacji światopoglądowych czy nowej duchowości:

1. Rezygnacja z wiary w antropomorficznie pojmowanego, transcendentnego Boga. Jego miejsce zajmują różne moce „wewnątrzświatowe”, kosmiczne. *Sacrum* ma charakter immanentny (...) a moce nowej duchowości mają charakter bezosobowy.
2. Z immanencją *sacrum* w nowej duchowości łączy się uchYLENIE kartezjańskiego dualizmu ducha i materii. Nowej duchowości bliższe są koncepcje panteistyczne i panteizujące. (...) Ostatecznie prowadzi to do zniesienia tradycyjnie pojmowanych „nadprzyrodzoności”. (...)
3. Inną cechą nowej duchowości jest obecność w niej magii i okultyzmu. Wiara w różnorodne moce, zwane najczęściej „energiami”, wiąże się z przekonaniem o możliwości praktycznego ich wykorzystania. Z jednej strony pojawiło się mnóstwo różnorodnych szkół i osób, które utrzymują, że odkryły tajemnicę zdrowia, długiego życia, dobrej kondycji duchowej, bardzo wielu bioenergoterapeutów, uzdrowicieli, wróżbitów, radiestetów, a z drugiej ogromnie wzrosło zapotrzebowanie na różne przedmioty mające właściwości magiczne.

4. W sensie „praktycznym” nową duchowość cechuje wzmożone zainteresowanie odmiennymi stanami świadomości, zjawiskami okołomiernymi, zjawiskami typu *extra body experience* (bycie poza ciałem), narkotykami, jogą, zenem, ekstazą mistyczną i jej surogatami, wywoływanymi środkami farmakologicznymi, niektórymi formami muzyki współczesnej czy też specjalnymi ćwiczeniami. Wszystko to można traktować jako rodzaj „prywatnych kultów” nowej duchowości.

5. W szerszym aspekcie nową duchowość cechuje negacja tradycyjnie rozumianej idei postępu jako technologicznego panowania człowieka nad naturą, powrót do różnych tradycyjnych, „przednowoczesnych” technik, ochrony zdrowia, produkowania żywności, ochrony przyrody, zapobiegania nieszczęściom⁶.

Przedstawione wyjaśnienia duchowości dotyczą przede wszystkim rzeczywistości społecznej świata ludzi wolnych. Niemniej jednak można w nich znaleźć wiele aspektów właściwych środowisku świata przestępczego, ściślej więziennego. W środowisku tym znajdujemy nie tylko praktyki samych więźniów, określane czasami jako zdewiowany świat podkultury przestępczej. Jej namiastkę można znaleźć w informacjach internetowych, np. dotyczących wiary w przepowiednie i horoskopy Polaków, którzy na ten cel wydają rocznie przynajmniej 2 miliardy złotych, zaliczając nierzadko liczne wizyty u wrózek i jasnowidzów. Zawód ten jest nawet wpisany na listę klasyfikacji i specjalności Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej. Prawie co drugi Polak czyta horoskopy, co siódmy był raz w życiu u wróżki, co szósty miał talizman, a z medycyną alternatywną zetknęło się 24 procent i w większości są to osoby z wyższym wykształceniem⁷.

⁶ W. Pawluczuk, *Duchowość*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2004, s. 91.

⁷ <https://demaskator24.pl> (dostęp: 24.04.2019).

Pojęcie duchowości współczesnego więźnia

Jak słusznie zaznacza H. Mielicka:

pojęcie duchowości jest znaczeniowo związane ze słowem „duch” i kojarzone w religii chrześcijańskiej z pierwiastkiem boskim, tchnieniem życia, natchnieniem Ducha Świętego. Duchowość rozumie się tu jako „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22–23) i od IX wieku przeciwstawia materialności świata doczesnego. Dopiero jednak zainteresowanie religiami Dalekiego Wschodu upowszechniło w Europie pojęcie duchowości tak, że stało się ono symbolem buntu skierowanego na materialistycznie zorientowane postawy ludzi przynależnych do Kultury Zachodu⁸.

Do celów niniejszej analizy warto zwrócić uwagę na duchowość chrześcijańską, ponieważ zdecydowana większość badanej reprezentacji więźniów polskich nie tylko deklaratywnie, ale również praktycznie wskazuje na swój związek z religią chrześcijańską, a zatem można twierdzić, że również na ów związek z jej duchowością.

Trudno jednak wskazać konkretną definicję duchowości więźnia. Świat, w którym przebiega jego życie, czasami bardzo długie; wśród niezmiernie zróżnicowanych osobowości, a z tym i zróżnicowanej aktywności przestępczej, to tylko najbardziej ogólnikowa informacja, z jak złożoną problematyką mamy do czynienia. Spróbujmy zacieśnić przestrzeń badawczą i wskazać na tę duchowość, która nas interesuje, a to przez pryzmat zwykłego określenia jej jako drogi prowadzącej do Boga. Inne odmiany duchowości, choć występują, nie prowadzą do Boga, u nas duchowością nie są, a jedynie pewnego rodzaju sposobem na życie atrakcyjne i utylitarne, wyobrażeniowe i uproszczone wyrugowaniem odpo-

⁸ H. Mielicka, *Wprowadzenie*, s. 9.

wiedzialności wiecznej za życie doczesne, inaczej mówiąc tzw. „życie bezstresowe”. Nie można bowiem na jednej szali stawiać duchowości, która jest realną, uświęcającą i prowadzącą do Boga, z tzw. „duchowością” świata zła, prowadzącą na zatracenie i potępienie wieczne. Już sama terminologia rozważanych treści pozwala zauważyć, że w tej przestrzeni nie ma żartów, a poruszane zagadnienia dotyczą fundamentalnego sensu życia ludzkiego.

W ten sposób rozpoczynając te analizy warto najpierw się zastanowić, gdzie duchowość więzienna może być usytuowana. Pomimo zróżnicowanych dociekań naukowych o wysokim stopniu teoretyczno-analitycznym, warto nasz przekaz nieco uprościć. Można przyjąć, że duchowość w ogóle, a zatem również duchowość więźnia, jest usytuowana pomiędzy dwoma granicznymi punktami, z których jeden przyjmuje faktyczny obraz świętości wskazanej przez doktrynę religijną chrześcijańską, drugi zbliżony jest do świata demonicznego, najprościej mówiąc – do zła. Zobrazować to można „pointą godną poematu”: na jaką stronę drzewo się przechyliło, na tę też upada⁹. Nie trzeba zbyt wielkiego wysiłku, by zauważyć kierunek takiego upadku u więźniów (już choćby przez sam fakt izolacji więziennej), chociaż zdarzać się mogą zaskakujące wyjątki, np. Jacques Fesh, więzień skazany na karę śmierci w 1957 r. za zabójstwo policjanta: obecnie zakończono proces beatyfikacyjny na poziomie diecezji paryskiej.

Nieuczona zakonnica w opisie własnych przeżyć mistycznych pisała po kryjomu, prawie sto lat temu, następująco:

W początku Bóg daje się poznać jako świętość, sprawiedliwość, dobroć, czy miłosierdzie. Dusza nie naraz to wszystko poznaje, ale poszczególnie w błyskach, czyli zbliżeniach się

⁹ A. Rodziński, *Osoba moralność kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 87.

Boga. I nie trwa to długo, bo nie zniosłaby tego światła. W czasie modlitwy dusza doznaje błysku tego światła, który unieвозмоżliwia duszy dotychczasową modlitwę. Może się silić, jak chce, i zmuszać do dawniejszej modlitwy, będzie to wszystko daremne, staje się absolutnie niemożliwością w dalszym ciągu tak się modlić, jak przed tym otrzymaniem tego światła. Światło to, które dotknęło duszy, jest w niej żywe i nic ani go zagłuszyć, ani przyćmić nie może. Ten błysk poznania Boga pociąga jej duszę i rozpala miłość ku Niemu. Ale ten sam błysk równocześnie daje duszy poznać, czym ona jest, i całe swe wnętrze widzi w wyższym świetle, i powstaje przerażona i zatrwożona. Jednak nie pozostaje w tym zatrwożeniu, ale zaczyna się oczyszczać i upokarzać, i uniżać przed Panem, a światła te są silniejsze i częstsze; im dusza więcej się krystalizuje, tym światła te są przenikliwsze. Jednak jeżeli dusza wiernie i mężnie odpowiedziała tym pierwszym łaskom, Bóg duszę napełnia swymi pociechami, udziela jej się w sposób odczuwalny. Dusza wchodzi chwilami jakby w zażyłość z Bogiem i cieszy się niezmiernie; myśli, że już osiągnęła przeznaczony stopień doskonałości, bo błędy i wady są w niej uśpione, a ona myśli, że już ich nie ma. Nic jej się trudnym nie wydaje, na wszystko jest gotowa. Zaczyna się pogrążyć w Bogu i kosztować rozkoszy Bożych. Jest niesiona przez łaskę, a nie zdaje sobie z tego wcale sprawy – z tego, że może przyjść czas próby i doświadczenia. I rzeczywiście stan ten nie trwa długo. Przyjdą chwile inne, ale muszę wspomnieć, że dusza wierniej odpowiada łasce Bożej, jeżeli ma światłego spowiednika i przed którym zwierza mu się ze wszystkiego¹⁰.

To biegun wskazujący najwyższy z poziomów autentycznej duchowości (mystyki) utożsamianej ze świętością. Na drugim biegunie znajdują się opracowania¹¹ poruszające

¹⁰ Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 55–56.

¹¹ *Antynomie wartości – problematyka aksjologiczna w literaturze i dydaktyce*, A. Morawiec, R. Jagodzińska, A. Klepaczek (red.), Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Łódź 2006.

problem zła w świecie, fascynacją nim, zła, które umiejscowiło się w tzw. kulturze – albo raczej naszym zdaniem – w subkulturze, a które w więzieniach również znalazło swe umiejscowienie i w tej rzeczywistości przybrało postać przerażającą, a nawet porażającą. Opracowania na ten temat są dostępne w literaturze, sztuce i ogólnie pojętej kulturze o skandalicznym wyrazie, ale groza z nich ziejąca nie przyczynia się do niczego dobrego. Przykładem może być myśl, według której:

Niegdyś w kuszeniu zło stawало się *simulacrum* dobra. Lecz dziś już zło tego nie potrzebuje, zło fascynuje jako zło. Radość zła, delektowanie się złem jest częścią kulturalnej codzienności. W świecie, z którego wygnano Boga, panoszą się siły demoniczne, a jako że w naturze demonów leży szukanie sobie jakiegoś mieszkania w człowieku, sytuacja ta mnoży opętanych. I jako że zło, jak pokazuje biblijne opowiadanie o upadku człowieka, „odznacza się wielką ekspansywnością i siłą atrakcyjności” (L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 199), powstaje symboliczna przestrzeń epifanii Złego, której rozwój zdaje się nieograniczony: „my, ludzie, stwarzamy okazje i zaczynamy grzeszyć, natomiast wrogie moce rozszerzają grzechy coraz bardziej i, jeśli to możliwe, bez końca” (Orygenes, *O zasadach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 278)¹².

Dla przykładu: z niepublikowanych badań uwiecznionych Zakładu Karnego nr 1 w Grudziądzu wynika, że np. wszystkie kobiety odbywające wyrok najsurowszy – dożywocia,

¹² D. Bawoń, *Epifania Złego w kulturze i sztuce współczesnej: blasfemia, okrucieństwo, perwersyjny erotyzm*, [w:] *Antynomie wartości – problematyka aksjologiczna w literaturze i dydaktyce*, A. Morawiec, R. Jagodzińska, A. Klepaczek (red.), Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Łódź 2006, s. 42. Zob. też: J. Baudrillard, *Procesja symulaków*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 176–189.

a uwikłane w satanizm, po wyjściu na wolność zmarły w niedługim czasie na skutek śmierci samobójczej. Inny przykład wyjątkowo trudny i na poziomie badań naukowych być może niemożliwy do całkowitego wyjaśnienia dotyczy informacji przekazanej dyrektorowi ZK nr 1 w Grudziądzu wiosną 2015 r., kiedy to na emeryturę (po czterdziestu latach pracy w tym samym miejscu) odchodziła akuszerka oddziału porodowego. Otóż przekazała ona, że jeden z ostatnich odbieranych porodów zostawił w niej niezatarty ślad na całe dalsze życie. Odbierała bowiem prawnuczkę, której matka i babka urodziły się w tym samym miejscu, na tym samym łóżku porodowym w Zakładzie Karnym nr 1 dla kobiet w Grudziądzu. Niestety, nie ma i nie znajdzie się innych materiałów na ten temat i w ogóle trudno przewidzieć, czy ten aspekt życia ludzkiego, a tym samym jego duchowości, będzie mógł być kiedykolwiek badany. Można domniemywać jedynie, że w środowisku przestępczym może istnieć problem tzw. dziedziczenia patologii. Do badań takich konieczny jest dostęp do odpowiedniej dokumentacji, a także osobisty kontakt z więźniami. Nie zawsze jest to możliwe przy szybko zmieniających się regulacjach prawnych i poważnych obostrzeniach ze względu na bezpieczeństwo.

Na podstawie powyższych informacji można przyjąć *a priori*, że duchowość więźnia to konglomerat treści wszystkich dotychczasowych ujęć rozumienia tego pojęcia. Najważniejsze w tym może się okazać stwierdzenie, że w pewnym zakresie jest ona zbieżna z duchowością osób z przestępczością nie mających nic wspólnego. Musi być jednak coś, co różnicuje duchowość przestępcy od duchowości nie-przestępcy. Być może tym czynnikiem jest nietrwałość respektowania wartości najwyższych, niestałość hierarchii wartości, niestabilność osobowościowa wraz z elastycznością przekraczania granic, których przekraczać nie wolno. Ale jest również hipoteza, że duchowość tej kategorii społecznej to uwikłanie i fascynacja złem. To wejście na drogę bezpośredniego kon-

taktu z siłami demonicznymi. Sprzyja takim zachowaniom atmosfera miejsca, w którym więźniowie spędzają czasami większą część swego życia, a w związku z tym ulegają takim zjawiskom, jak prizonizacja, podkultura więzienna i wiele innych dewiacji i patologii. Nie mając zbyt urozmaiconego asortymentu propozycji zagospodarowania czasu popadają w przeróżne uwikłania. Wyspecjalizowane służby wychowania penitencjarnego podejmują ogromny wysiłek, aby tym wszystkim zagrożeniom stawiać tamę. Nie wszystko jednak można sobie zaplanować i zrealizować w świecie totalnie niekorzystnym wychowawczo i nieprzewidywalnym pod względem zachowania więźniów w ich codziennej egzystencji przebiegającej pod nieustającym napięciem.

Warto zaznaczyć, że polscy więźniowie, badani wcześniej i obecnie, w zdecydowanej większości deklarują się jako katolicy. Ich deklaratywność nie idzie jednak w parze z praktykowaniem religijności, a wskazuje raczej na tradycjonalizm w tym zakresie i kościelność – używając terminologii Władysława Piwowarskiego i Janusza Mariańskiego¹³ – autorów odwołujących się do badań niemieckich z połowy XX w. Na zawołanie tej problematyki wskazuje fakt, że podobną postawę reprezentuje znaczna część społeczeństwa, dla której przestępczość nie stanowi charakterystycznego sposobu na życie, czyli popadania w konflikt z prawem. Co więcej, nie da się a priori wskazać, z jakiego domu rodzinnego wykluje się groźny przestępca. Odzwierciedla to doniosłość wychowania na poziomie domu rodzinnego, szkoły i Kościoła. Zaniedbania w tej przestrzeni w okresie dzieciństwa skutkują poważnymi problemami w życiu dorosłym. Jak poważne są to problemy, można dostrzec na podstawie rejestrowanych statystycznie zachowań przestępczych w ogóle, z których

¹³ W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, [w:] Tenże, *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin 1996, s. 45–66; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, TN KUL, Lublin 2001.

do więzienia trafia ledwie dziesiąta część przestępców ujawnionych, natomiast liczba przestępców nieujawnionych, czyli rzeczywistych, jest znaczna i nosi określenie w kryminologii tzw. czarnej (ciemnej) liczby przestępców faktycznych¹⁴. Na tej podstawie wyłania się dodatkowo kategoria duchowości nie tylko więziennej, na co wskazuje tytuł opracowania, a również kategoria duchowości przestępców w ogóle. Można tylko przypuszczać, że choć kategorie są zbliżone do siebie, to wcale nie muszą być ze sobą identyczne.

Niektóre wyznaczniki duchowości więźniów

W celu zobrazowania zarysów duchowości więźniów można posłużyć się wynikami badań przeprowadzonych na próbie ogólnopolskiej w latach 2000–2005¹⁵. Próba badawcza wynosiła 4338 więźniów, wśród których większość stanowili mężczyźni – 4004 osoby (92,3%), kobiety w liczbie 334 osoby (7,7%). Ze względu na rodzaj popełnionego przestępstwa ogólnie dane przedstawiają się następująco: dominującym przestępstwem opisywanej grupy badawczej jest kradzież – 30,7% i rozbój – 26,3%, następnie zbrodnia – 15,1%, oszustwo – 8,1%, alimentacja – 6,7%, wypadek drogowy – 5,8%, inne przestępstwa – 4,8%, narkotyki – 2,3% oraz dzieciobójstwo – 0,2%.

Na podstawie wyników badań zauważamy, że wśród źródeł opanowania umiejętności odróżniania dobra od zła badane osoby wskazywały wśród siedmiu kategorii (telewi-

¹⁴ B. Hołyst, *Kryminologia*, Wydawnictwo Prawnicze LexisNexisi, Warszawa 2007, s. 80 n.

¹⁵ T. Sakowicz, *Wybrane aspekty środowiska rodzinnego w percepcji i ocenie osób osadzonych w polskich zakładach karnych*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009, s. 269–325; Tenże, *Systemy normatywne w świadomości osób uwięzionych. Studium socjopedagogiczne*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2013, s. 221–248.

zja, rodzeństwo, rówieśnicy, rodzice, katecheci, samodzielność, inne osoby) najczęściej rodziców, rodzeństwo oraz inne osoby. W odniesieniu do tych kategorii zaznaczyło się istotne zróżnicowanie statystyczne. I tak na rodziców wskazywały częściej kobiety 75,4% aniżeli mężczyźni 68,9%; na rodzeństwo częściej wskazywali mężczyźni 7,8% niż kobiety 5,1%; na inne osoby częściej wskazywały kobiety 8,1% aniżeli mężczyźni 5,4%. Wobec pozostałych kategorii nie stwierdzono istotnej różnicy statystycznej, choć odsetek wydawałby się znaczący. Dla przykładu, na samodzielność wskazywali częściej mężczyźni 25,7% niż kobiety 24,6%; na księdza/katechetę badani wskazywali niemal identycznie: mężczyźni 20,6% i kobiety 20,4%. A zatem najtrudniejszej życiowo umiejętności odróżniania dobra od zła badane osoby nauczyły się od rodziców – ok. 70% i od księdza/katechety 20%. Jest to bardzo dobry naszym zdaniem wynik badania opinii środowiska trudnego badawczo.

Z kolei na wartości najważniejsze w życiu badanych więźniów wśród dziesięciu kategorii (nauka, pieniądze, praca, używanie życia, pomoc innym, rodzina, wiara, Bóg, rodzice, inne wartości) najczęściej wskazywano na rodzinę, którą częściej wskazywały kobiety 80,5% aniżeli mężczyźni 73,8%; pieniądze, które były częściej wskazywane przez mężczyzn 31,6% niż przez kobiety 23,1%; pomoc innym, którą wskazywały częściej kobiety 19,8% niż mężczyźni 13,6%; oraz używanie życia – przedmiot wyboru częściej przez mężczyzn 11,6% niż kobiety 5,7%. Wobec tych kategorii stwierdzono istotne zróżnicowanie statystyczne. Podobne wskazanie przy wartościach na rodzinę ok. 75% świadczyć może o prawidłowej atmosferze wychowawczej domu rodzinnego badanych osób, przynajmniej na podstawie deklaratywności respondentów.

Interesującą postawę prezentują przestępcy wobec wartości ogólnoludzkich. Wśród wyszczególnionych sześciu kategorii: dobro Ojczyzny, dobro wspólne, dobro ludzkości,

dobro własne, dobro rodziny, inne dobro – tylko trzy pierwsze kategorie zaznaczyły się istotnym zróżnicowaniem statystycznym, są to: dobro Ojczyzny, na które częściej wskazywali mężczyźni 59,9% niż kobiety 53,6%; dobro ludzkości, na które częściej wskazywali mężczyźni 55,7% niż kobiety 48,5%; oraz dobro wspólne, które również częściej wskazywali mężczyźni 55,4% aniżeli kobiety 49,1%. W analizie tej problematyki daje się zauważyć, że dotychczasowa wysoka ocena własnej rodziny w tym przypadku zesłała na dalszy plan.

Zwróćmy jeszcze uwagę na priorytety życiowe w opinii badanych osób. Wśród ośmiu kategorii – praca zawodowa, dobre wykształcenie, wysoka pozycja społeczna, pomoc innym, szczęście rodzinne, pieniądze, spokojne życie, inne sprawy – istotne zróżnicowanie statystyczne stwierdzono wobec takich kategorii, jak: szczęście rodzinne, na które wskazywały częściej kobiety 96,4% niż mężczyźni 91,7%; spokojne życie, które częściej wskazywały kobiety 86,8% niż mężczyźni 73,5%; pomoc innym, na którą wskazywały częściej kobiety 57,5% niż mężczyźni 48,5%; pieniądze, na które częściej wskazywali mężczyźni 28,5% niż kobiety 18,0%; wysoka pozycja społeczna, którą częściej wskazywali mężczyźni 15,5% niż kobiety 10,2%.

Warto zwrócić uwagę na aspekt religijnej deklaratywności badanych osób. Na podstawie uzyskanych wyników badań okazuje się, że częściej wskazywały na swą religijność kobiety 93,4% aniżeli mężczyźni 87,6%; częściej osoby starsze wiekiem (42–51 lat i 52 i więcej lat) – stosownie 90,3% i 92,3%, aniżeli młodsze (22–31 lat i 32–41 lat) – stosownie 85,4% i 89,3%; częściej wskazywały na swą religijność osoby z podstawowym 89,7% i zasadniczym zawodowym 88,9%, aniżeli osoby w wykształceniu wyższym 83,2% i średnim 85,5%. Z kolei na deklarowaną postawę wobec wiary najczęściej zaznaczał się brak odpowiedzi 43,1% wśród kobiet i 38,6% wśród mężczyzn. Jako głę-

boko wierzące deklarowały się częściej kobiety 19,2% aniżeli mężczyźni 15,1%; jako odpowiednio wierzący częściej deklarowali się mężczyźni 29,1% aniżeli kobiety 28,4%; jako niewierzący częściej deklarowali się mężczyźni 12,2% aniżeli kobiety 6,6%; jako niezdecydowani częściej deklarowali się mężczyźni 3,2% aniżeli kobiety 1,2%, a jako obojętni religijnie mężczyźni 1,8% i kobiety 1,5%. We wskazanych deklaracjach zaznaczyło się istotne zróżnicowanie statystyczne. Badanie religijności w przypadku kategorii społecznej, jaką stanowią więźniowie, powinno być interpretowane z dużą ostrożnością. Zdecydowana większość badanych osób to wierzący katolicy. Co więcej, znaczna ich część (19% kobiet i 15% mężczyzn) to osoby deklaratywnie głęboko wierzące. Pytanie zatem, dlaczego stali się przestępcami? Tu można dopatrywać się specyfiki duchowości więziennej. Naszym zdaniem termin „głęboko wierzący” należałoby rozumieć raczej w ramach pojęcia „fanatyzm”, a nie autentycznej wiary religijnej. Tym bardziej, że na tę kategorię wskazywały częściej od innych osoby skazane za najcięższe przestępstwa przeciwko życiu i zdrowiu.

Z kolei zwrócono uwagę na określenie siebie jako osoby zaangażowanej w praktyki religijne. W tym przypadku najczęściej respondenci wskazywali brak odpowiedzi, kobiety 51,8% i mężczyźni 49,4%. Na osoby jako wierzące, ale niepraktykujące, częściej wskazywali mężczyźni 29,9% aniżeli kobiety 21,0%; jako osoby wierzące i praktykujące częściej deklarowały się kobiety 27,2% aniżeli mężczyźni 20,7%. Na kategorię „osoby wierzące i praktykujące” częściej wskazywały osoby starsze wiekiem ok. 30–33% aniżeli młodsze poniżej 30 roku życia 14–16%. „Osoby wierzące i niepraktykujące” częściej były wskazywane przez respondentów w wieku do 30 lat – 28–30% aniżeli przez respondentów starszych, powyżej 30 roku życia – 18–25%. Na praktyki religijne wskazywały częściej osoby z wyższym i średnim

wykształceniem 22–31% aniżeli osoby o wykształceniu niższym 16–21%.

Praktykowanie religijności wiąże się w pewien sposób z zaangażowaniem w czytanie Pisma Świętego. W tym aspekcie badane osoby wskazały na następujące wartości: zdecydowanie nie czyta Księgi aż 56,6% kobiet i 52,2% mężczyzn. Częściej deklarują tę postawę osoby w wieku do 30 lat – 50–56% badanych aniżeli osoby starsze, po 30 roku życia – 39–49%. Nie czytają Pisma Świętego częściej osoby z niższym wykształceniem, tj. podstawowym i zasadniczym zawodowym, średnio 52–59%, aniżeli osoby z wykształceniem średnim i wyższym 51–52%. Rzadki udział w czytaniu Pisma Świętego deklarowali częściej mężczyźni 31,8% aniżeli kobiety 29,3%; deklaracja ta rozłożyła się prawie równomiernie pod względem wieku badanych – średnio we wszystkich grupach wiekowych 30–33% badanych; częściej na rzadkie korzystanie z Pisma Świętego wskazywały osoby z niższym wykształceniem – 30–33% aniżeli osoby z wykształceniem średnim i wyższym – 29,9% i 24,6%. Na codzienne i tygodniowe czytanie Biblii wskazało 15,9% mężczyzn i 14,1% kobiet; częściej wskazywały na to osoby starsze wiekiem 17–27% aniżeli młodsze 13–14%; częściej wskazywały na tę aktywność osoby z wykształceniem średnim i wyższym 19–23% aniżeli z wykształceniem niższym 9–16%.

Badane osoby niemal identycznie określiły się jako znające wszystkie Przykazania Boże – 97–100%, lecz na pytanie, którego z nich przestrzegają szczególnie, odpowiedzi przyjęły niezwykle interesującą wybiórczość. I tak za najczęściej wskazywane w przestrzeganiu przez respondentów okazało się Przykazanie IV: czcij ojca swego i matkę. Częściej na to Przykazanie wskazywały kobiety 71,6% aniżeli mężczyźni 68,6%; częściej osoby młodsze, średnio 68–71%, aniżeli starsze 67%; częściej osoby z wykształceniem wyższym 65–68% aniżeli osoby bez wykształcenia 57–65%. Drugim z najczęściej wskazywanych Przykazań przestrzeganych

przez badanych więźniów okazało się Przykazanie V: nie zabijaj. Częściej wskazywały na nie kobiety 59,9% aniżeli mężczyźni 58,8%. Częściej osoby młodsze 60–61% aniżeli osoby starsze 56–59%; częściej osoby z wykształceniem zawodowym i wyższym 59–60% aniżeli z podstawowym i średnim 55–59%. Na trzecim miejscu wśród najczęściej wskazywanych uplasowało się Przykazanie I: nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną. Częściej na nie wskazywali mężczyźni 39,7% aniżeli kobiety 38,6%; starsi średnio 43–51%, młodszy więźniowie średnio 35–36%; o średnim i zawodowym wykształceniu 40–42%, a o podstawowym i wyższym 36%. Czwarte miejsce przypadło Przykazaniu III: pamiętaj, abyś dzień święty święcił. Częściej wskazywały na nie kobiety 34,1% aniżeli mężczyźni 30,3%; częściej na nie wskazywały osoby starsze wiekiem 32–39% aniżeli młodsze 23–28%; osoby bez wykształcenia i z wykształceniem wyższym średnio 26–27%, osoby z wykształceniem średnim i zawodowym 30%. Przykazanie VIII: nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu – częściej wskazywały kobiety 33,8% aniżeli mężczyźni 30,6%; częściej osoby starsze wiekiem, średnio 34–40%, aniżeli młodsze 22–35%; częściej lepiej wykształcone 34–36% aniżeli o niskim wykształceniu 26–30%. Na Przykazanie IX: nie pożądaj żony bliźniego swego, jako kolejne częściej wskazywały kobiety 32,3% aniżeli mężczyźni 30,2%; częściej wskazywały osoby starsze 30–32% aniżeli młodsze 28–30%; częściej osoby z wykształceniem niższym 30–32% aniżeli ze średnim i wyższym 28–30%. Na Przykazanie VI: nie cudzołóż, częściej wskazywały kobiety 33,2% aniżeli mężczyźni 24,5%; częściej wskazywały osoby starsze, średnio 25–32%, aniżeli młodsze 21–23%; częściej wskazywały również osoby z wykształceniem wyższym i średnim 24–30% aniżeli bez wykształcenia 21–25%. Przykazanie II: nie będziesz wzywał imienia Mego nadaremno, częściej wskazywały kobiety 29,6% aniżeli mężczyźni 26,5%; osoby w wieku starszym 29–40%

aniżeli osoby młodsze 18–23%; oraz osoby z wykształceniem średnim i zawodowym 25–27% aniżeli osoby bez wykształcenia i z wykształceniem wyższym 20–23%. Z kolei na Przykazanie X: ani żadnej rzeczy, która jego jest, częściej wskazywały kobiety 29,0% aniżeli mężczyźni 22,4%; częściej wskazywały osoby starsze 24–33% aniżeli młodsze 18–20%; częściej również wskazywały osoby o wykształceniu zawodowym i średnim 22–23% aniżeli z wyższym i podstawowym 18–21%.

Interesujące dane przedstawia zmienna zależna ujawniająca podmioty wychowania religijnego badanej reprezentacji. W tej przestrzeni wskazania układały się w następującej kolejności. Badani więźniowie najczęściej wskazywali na matkę jako najważniejszego nauczyciela życia religijnego, częściej na tę osobę wskazywały kobiety 79,0% aniżeli mężczyźni 74,1%; częściej na matkę wskazywały osoby starsze wiekiem, średnio 76–85%, aniżeli młodsze 69–75%; również częściej wskazywały matkę w opisywanym przypadku osoby z wykształceniem średnim i wyższym 76% aniżeli osoby z wykształceniem podstawowym i zawodowym, średnio 71–73%.

Na drugim miejscu zaznaczyła się osoba ojca, na którego częściej wskazywały kobiety 54,8% aniżeli mężczyźni 51,6%; częściej osoby w wieku starszym 58–62% aniżeli młodsze, średnio 47–53%; częściej o wykształceniu zawodowym i średnim 51–53% aniżeli o wykształceniu wyższym i podstawowym 45–49%.

Trzecie miejsce to skumulowane wyniki: ksiądz, katecheta, rodzice chrzestni i szkoła, ponieważ nauczanie religii ma miejsce w szkole, w której obowiązki zawodowe pełnią księża i katecheci; z opisywaną problematyką związana jest aktywność rodziców chrzestnych, dlatego i oni są włączeni do grupy podmiotów realizujących swe obowiązki wychowawcze związane z nauczaniem prawd religijnych. Najczęściej respondenci wskazywali te podmioty

w odsetku 42,9% kobiety i 42,4% mężczyźni. W interesujący sposób układają się wyniki dotyczące osoby księdza, na którego wskazywali częściej mężczyźni 19,5% aniżeli kobiety 18,9%; częściej wskazywały tę osobę respondenci starsi wiekiem, średnio 20–24%, aniżeli osoby młodsze 12–17%. Z kolei na katechetę częściej wskazywały kobiety 15,9% aniżeli mężczyźni 13,3%; częściej osoby starsze 13–17% aniżeli młodsze 12–14%; częściej o wykształceniu zawodowym i wyższym 13–14% aniżeli o wykształceniu średnim i podstawowym 9–12%. Na szkołę częściej wskazywali mężczyźni 6,3% aniżeli kobiety 5,7%; i częściej wskazywały osoby w wieku młodszym 7–12% aniżeli starszym 3–6%; oraz częściej wskazywały szkołę osoby z wykształceniem podstawowym i wyższym 7–12% aniżeli z wykształceniem zawodowym i średnim 5–6%. Zmienną zależną dotyczącą kategorii rodziców chrzestnych badani wskazali niskim, bo 2–4% odsetkiem, dlatego nie poddano jej dokładniejszej analizie. Podobnie można się odnieść do pozostałych zmiennych, mianowicie: koledzy – rówieśnicy (1,4–2,2%), sam się nauczył (7,5%), nikt mnie nie nauczył (7,8%). Mimo że są to niskie wskazania, niemniej stanowią ważną informację o sytuacji wychowania religijnego, a tym samym wskazują na istotne źródła rozwoju duchowego badanej reprezentacji więźniów.

Niezmiernie ważne jest w tym zakresie pozyskanie informacji o tym, że źródłem wychowania religijnego i zarazem pewnego rozwoju duchowego wśród więźniów pozostaje przede wszystkim rodzina. Stwierdzenie to potwierdza zmienna zależna wskazująca na rodziców jako nauczycieli życia religijnego. Częściej na to wskazywały kobiety 88,9% aniżeli mężczyźni 80,1%; częściej osoby starsze 85–90% aniżeli młodsze 76–82%; częściej z wykształceniem podstawowym, zawodowym i wyższym 81–82% aniżeli osoby z wykształceniem średnim i niepełnym podstawowym 79–68%. Potwierdzenie to znajdujemy prawie we wszystkich bada-

nych zmiennych. Obok rodziny na drugim miejscu znaleźli się księża i katecheci. Ich czasami 20% odsetek świadczy o ogromnym wysiłku Kościoła katolickiego, skierowanym na wychowanie religijne, a przez to kształtowanie duchowości właściwej, tj. ukierunkowanej na poprawne funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie, a również, może przede wszystkim na zbawienie wieczne. W zasadzie poza Kościołem nie ma w Polsce innej zinstytucjonalizowanej formy działalności wychowawczej odpowiedzialnej za zbawienie wszystkich swoich wiernych i nie tylko ich. Nie zawsze sobie to uświadamiamy dopuszczając niejednokrotnie do głosu elementy zagrażające poprawnemu wychowaniu, a tym samym zagrażające całemu społeczeństwu¹⁶.

W badaniach nad problematyką poczucia szczęścia w swoim życiu badane osoby wskazywały, że zaledwie 38,6% mężczyzn i 36,8% kobiet są osobami zdecydowanie szczęśliwymi. Pozostali badani zaznaczyli, że zdecydowanie nie są osobami szczęśliwymi, odpowiednio 29,9% mężczyźni i 32,5% kobiety; nie potrafiło na to pytanie odpowiedzieć 31,5% mężczyzn i 30,7% kobiet. Szczęście można umiejscowić w przestrzeni życia duchowego i warto zauważyć, że wśród wartości, na które wskazywały badane osoby, zajmowało ono jedną z najwyższych pozycji, mianowicie 91,7% mężczyźni i 96,4% kobiety¹⁷.

Odminną kategorię duchowości badanych przestępców może stanowić gotowość świadczenia pomocy będącym w potrzebie. W zarejestrowanych wypowiedziach badanych więźniów dostrzec można, że zdecydowana większość rozu-

¹⁶ J. Żebrowski, *Odpowiedzialność jako wartość i jej wychowawcze implikacje*, [w:] *Odpowiedzialność rodzicielska jako wartość. Teoria i praktyka*, U. B. Kazubowska (red.), Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2010, s. 15–30.

¹⁷ T. Sakowicz, *Wybrane aspekty środowiska rodzinnego w percepcji i ocenie osób osadzonych w polskich zakładach karnych*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009, s. 371 n.

mie to pytanie i udziela twierdzącej odpowiedzi generalnie w 90,4%; przeciwnego zdania pozostaje 2,5% oraz nie mających orientacji w tym problemie 7,1%. Jest to, oczywiście, deklaratorywna wypowiedź i przy dokładnej weryfikacji z innym pytaniem, dotyczącym np. skłonności do krzywdzenia innych okazuje się, że już 18,2% ma skłonność do krzywdzenia innych, a 21,5% nie wskazuje jednoznacznie na tę predyspozycję określając swoje stanowisko jako brak orientacji w tym zakresie. Nadal jednak zdecydowana większość badanych, bo 60,3% wskazuje, że nie potrafi skrzywdzić drugiego człowieka¹⁸. Trzeba pamiętać, że wypowiedzi tej udzielają, tzw. „specjaliści od krzywdzenia innych”.

Z duchowością badanych osób koresponduje ocena dotychczasowego życia oraz pragnienie jego zmiany. W tym pierwszym problemie zauważono, że ogółem 77,4% badanych pragnie zmiany dotychczasowego życia. Na przeciwnie stanowisko wskazało 22,6% respondentów. Przez ogół badanych ich dotychczasowe życie zostało ocenione jako szczęśliwe (udane) w odsetku 24,4%; przeciętne 40,4%; zmarnowane (nieszczęśliwe) 35,3%. Przyjmując racjonalność tej oceny badani więźniowie znacznym odsetkiem ocenili je jako zmarnowane i przeciętne. Wskazuje to równocześnie na dość ponury obraz od strony ich świadomości duchowej. Umiejętność krytycznej oceny własnego przestępczego dotychczas życia może świadczyć o istnieniu w nich pewnych pokładów zdrowej duchowości, na której można oprzeć proces postępowania resocjalizującego.

Na podstawie przedstawionych wyników badań sfery mieszczącej się w ramach duchowości więźniów można zauważyć pewną specyfikę wskazań zróżnicowanych wartości. Dla większości badanych osób rodzice stanowili podstawowe źródło opanowania umiejętności odróżniania dobra od zła.

¹⁸ Tamże, s. 393–394.

Rodzina była wskazywana jako najważniejsza wartość w ich życiu, ale wśród wartości ogólnoludzkich na plan pierwszy wysuwa się wśród wskazań respondentów dobro Ojczyzny. Rodzina, która wydawałaby się ich priorytetem, schodzi jakby na plan dalszy. Jednak analiza dalszych wskazań dotyczących priorytetów życiowych potwierdza ukierunkowanie na rodzinę i spokojne życie. Problem tkwi jednak w tym, że osoby te to przestępcy, a ich deklaratywność wskazuje raczej na pewien ideał, o którym marzą w sytuacji izolacji więziennej, aniżeli na faktyczne postawy. Dokonując przestępstw potwierdzali tym samym słabą więź z rodziną albo jej całkowity brak. Inne badania dokumentują ten fakt poprzez brak odwiedzin najbliższej rodziny, rejestrowany u zdecydowanej większości osadzonych w zakładach karnych.

Omówione badania dowodzą, że osoby naznaczone aktywnością przestępczą mają pewien poprawny obraz rzeczywistości. Można w nich dostrzec wiele cech wielce pozytywnych, odnoszących się do dobrych relacji rodzinnych, przynajmniej deklarowanych, a również w aspekcie pragnieniowo-życzeniowym. Da się również zauważyć, że w badanych osobach istnieją wyraźne przestrzenie predestynowane do odbudowywania osobowości naznaczonej przestępstwem. Stanowi to istotną wartość dla koniecznych oddziaływań wychowawczych w środowisku niekoniecznie korzystnym pedagogicznie. Korzyścią niewątpliwą izolacji więziennej, która w obecnej rzeczywistości stanowi najsurowszy społecznie wymiar dotkliwości, jest możliwość refleksji przestępcy nad dotychczasowym życiem, nad błędami i przyczynami dotychczasowego dramatu. Ponadto, przy współudziale doświadczonych pedagogów resocjalizujących oraz personelu odpowiedzialnego za bezkonfliktowy powrót byłego przestępcy do środowiska wolnego, istnieje duże prawdopodobieństwo wymazania jego dotychczasowych win i rozpoczęcie dobrego życia od nowa. W zasadzie można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić,

że resocjalizacja to praca w sferze duchowej. Tylko przemiana w tej sferze daje nadzieję na oczekiwane efekty. Zatem zwrócenie uwagi na tę sferę może być niezmiernie interesujące nie tylko ze strony pedagogicznych poszukiwań, lecz przede wszystkim od strony metodyki resocjalizującej w ramach pracy nad duchowością podopiecznych, czyli wypracowywanie nowych metod samorozwoju duchowego przestępcy.

Duchowość więźnia jako podstawa procesu resocjalizacji i readaptacji społecznej

Proces socjalizacji to przede wszystkim proces duchowy. Dokładniej: to przemiany duchowości człowieka w kierunku uzyskania przez niego osobowości wartościowej społecznie. Uczestniczy w nim całe otoczenie przekazując postawy i zachowania dorosłych naśladowane i odwzorowywane tak, by następnie zostały zinternalizowane przez adepta relacji społecznych. Społeczeństwu zależy, aby młody człowiek opłynał umiejętność rozróżniania postaw i zachowań wartościowych od takich, które wartościowymi nie są. Ponadto owa umiejętność prowadzi jeszcze dalej – do wyboru właśnie tych wartościowych postaw i zachowań. I tu zaangażowana zostaje wola, która jest obciążona odpowiedzialnością za podejmowane decyzje. Wyłania się w tym miejscu wyraźnie zawilość procesu socjalizacji, jego doniosłość i zarazem ogromne ryzyko. Nie można bowiem przewidzieć z absolutną pewnością, czy oczekiwane skutki będą miały charakter pozytywny, czy inny. Toteż przyjmuje się zasadniczo ich prawdopodobieństwo, a nie pewność. W prawidłowym społeczeństwie powinna istnieć realna możliwość poprawy zachowania osób zagubionych (również przestępców) w taki sposób, by nie pozostawała nad nimi perspektywa stygmatyzacji wraz z całym inwentarzem okre-

śleń typu: ex-przestępca czy ex-dewiant¹⁹. *Casus* Trynkiewicza może być jednym z przykładów nieprzewidywalności procesu resocjalizacji albo raczej pewnych błędów popełnionych na poziomie diagnozy przypadku²⁰.

W artykule omawiającym rolę kontroli wewnętrznej w resocjalizacji Małgorzata Sadowska zaznaczyła, że:

Niski poziom efektywności resocjalizacji zakładowej (o czym donoszą prawie wszyscy badacze problemu), zjawisko tzw. resocjalizacji pozornej (por. Bartkowicz 1987, Kosewski 1985), inspirowane teoretyków wychowania do poszukiwania nowych rozwiązań metodycznych, modeli resocjalizacji. Częstym drogowskazem w tych poszukiwaniach są teorie osobowości wywodzące się z psychologii humanistycznej; negujące mechaniczną koncepcję człowieka, uciekają od rozpaczliwego (psychoanalitycznego) obrazu jednostki, podkreślając zdolność osób do samorealizacji czy konstruktywnego rozwoju. W praktyce wychowawczej oznacza to taką organizację procesu resocjalizacji, w którym będzie miejsce na aktywność wychowanków, samodzielność decyzji, działań, czyli podmiotowość jednostki. Zdaniem A. Guryckiej (1989, s. 17) świadome kształtowanie orientacji podmiotowej nie jest możliwe bez rozwijania poczucia sprawstwa (poczucia kontroli)²¹.

Duchowość człowieka koresponduje z pojęciem autonomii osobistej, przez którą Lesław Pytka rozumie

¹⁹ B. Urban, *Zmiana tożsamości i destygmatyzacja przestępcy w procesie instytucjonalnej resocjalizacji jako warunek readaptacji społecznej*, [w:] *W poszukiwaniu optymalnego modelu więzienia resocjalizującego*, Z. Jasiński, D. Widelak (red.), Instytut Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego, „Studia i Rozprawy z Pedagogiki Resocjalizacyjnej” 2010, t. 3, s. 11–18.

²⁰ P. Pytlakowski, *Horda dwóch*, „Polityka” 2013, nr 8, s. 28–29.

²¹ M. Sadowska, *Rola i rozwijanie kontroli wewnętrznej w resocjalizacji*, [w:] *Profilaktyka i resocjalizacja młodzieży*, F. Kozaczuk, B. Urban (red.), Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 2001, s. 85.

...pewnego rodzaju niezależność, samodzielność w podejmowaniu decyzji i w rozwiązywaniu problemów jawiących się w życiu człowieka. Wiąże się ściśle z samosterowaniem (wywieraniem wpływu na siebie), tj. z zachowaniem zdolności do samosterowania oraz przeciwdziałania utracie zdolności sterowniczych oraz działania we własnym interesie jakkolwiek interes ten byłby pojmowany. (A najczęściej idzie o podtrzymywanie własnej egzystencji i własnych szans rozwojowych, ekspansję własnego „ja”). W przełożeniu na język mniej techniczny oznacza możliwość dysponowania sobą zgodnie z własnymi wartościami, normami i standardami (w jakimś stopniu) niezależnie od otoczenia fizycznego i społecznego. Jej warunkiem jest wyodrębniona świadomość siebie jako istoty tożsamej z sobą, mającej własną niepowtarzalność osobową. Tak rozumiana autonomia nigdy nie może być pełna, gdyż, tak czy owak, człowiek ciągle znajduje się pod wpływem rozmaitych czynników wewnętrznych (emocje, temperament, fizjologia), jak i czynników zewnętrznych. Idzie wszak o to, aby w obrębie rozmaitych determinizmów uzyskać tzw. autonomię funkcjonalną, tj. swobodę w doborze środków i sposobów radzenia sobie z problemami i własnym życiem zgodnie z osobistymi wartościami, celami, aspiracjami i marzeniami. Autonomia osobista (w sensie funkcjonalnym) wiąże się z ukształtowaniem tzw. kontroli wewnętrznej czyli samokontroli pozwalającej na możliwie bezkonfliktowe (harmonijne) funkcjonowanie w grupach społecznych. Tak pojmowana autonomia jest koniecznym warunkiem dojrzałej osobowości, charakteryzującej się m.in.:

- a) stałym poczuciem rozszerzającego się „Ja” osobowego;
- b) utrzymywaniem ciepłych stosunków emocjonalnych z innymi ludźmi;
- c) poczuciem emocjonalnego bezpieczeństwa, tj. posiadania własnej wartości, przynależności emocjonalnej i znaczenia;
- d) realistyczną percepcją siebie i innych osób;
- e) umiejętnością osiągnięcia i przeżywania sukcesów oraz znoszenia klęsk i niepowodzeń życiowych.

Osiąganie autonomii osobistej odbywa się przez całe życie i nie można sądzić, że tylko osoby dorosłe ją uzyskują. Dzieci i młodzież kształtują własną autonomię wraz z upływem lat w kontakcie ze światem, mimo ustawicznej i wszechogarniającej kontroli społecznej²².

W ostatnim czasie zaczęły się pojawiać liczne i nierzadko interesujące programy naprawcze dla osób osadzonych w zakładach karnych. Ich różnorodność i przeznaczenie pozwalają ufać, że ten kierunek działalności penitencjarnej wyprowadzi tę instytucję z wieloletnich zapóźnień i ogólnie pojętej stagnacji. Wśród zróżnicowanych propozycji dla więźniów gotowych do wspierania osób niepełnosprawnych nie brakuje jak dotąd chętnych i o szczególnych predyspozycjach w tym zakresie. Z przestrzenią duchowości więźniów korespondują wyraźnie zróżnicowane programy resocjalizująco-terapeutyczne realizowane w zakładach karnych niemal na terenie całego kraju. Dla przykładu można podać informacje o zatrudnianiu więźniów w instytucjach realizujących cele charytatywne w okręgu krakowskim służby więziennej. Autor jednej z takich informacji, doświadczony pracownik więzienny środowiska krakowskiego, zaznaczył m.in.:

W 2009 r. polskie więziennictwo otrzymało prestiżową nagrodę Unii Europejskiej i Rady Europy – Kryształową Wagę Wymiaru Sprawiedliwości. Polski projekt pod nazwą „Wolontariat skazanych w Polsce” został uznany za najlepszy spośród 30 zgłoszonych przez 17 krajów. Na tle Europy wyróżniliśmy się zakresem i formą współpracy z hospicjami, domami pomocy społecznej, placówkami opiekuńczymi, które mają za zadanie niesienie wsparcia dla chorych i niepełnosprawnych. Działania te posiadają pewien wspólny mianownik – kierowani do tych projektów więźniowie pomagają in-

²² L. Pytka, *Granice kontroli społecznej i autonomii osobistej młodzieży*, [w:] *Profilaktyka i resocjalizacja młodzieży*, F. Kozaczuk, B. Urban (red.), Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 2001, s. 13–14.

nym i samym sobie poprzez zaangażowanie w sprawy społeczne. Projekty te, realizowane w wielu zakładach karnych i aresztach śledczych, dają osadzonym możliwość zdobycia nowych kompetencji – społecznych i zawodowych, kształtują postawy, uwrażliwiają i przewartościowują systemy normatywne. Dają też szansę po prostu bycia lepszym, zrehabilitowania się za wyrządzone zło i ponownego włączenia się w życie społeczne. Dla instytucji, z którymi Służba Więzienna je współtworzy, są realnym wsparciem w obszarze ich funkcjonowania. Wszystkie też wymagają, czasami pośrednio, zaangażowania społeczeństwa (w różnych wymiarach instytucjonalnych i osobowych) do realizacji wykonania kary pozbawienia wolności. To oparcie się na siłach tkwiących niejako na zewnątrz – w społeczności lokalnej, nie jest niczym nowym, jest jednak szczególnie ważne – stanowi sposób na ograniczenie marginalizacji i wykluczenia skazanych²³.

Na uwagę zasługuje tu zaangażowanie wspierające ze strony kadry wychowawczej zakładów penitencjarnych z jednej strony oraz mądra współpraca ośrodków penitencjarnych ze środowiskiem zewnętrznym z drugiej. Ta skoordynowana działalność zróżnicowanych instytucji zdaje się być również dobrą okazją, a może i najpoważniejszą szansą poprawnego zafunkcjonowania w społeczeństwie więźniów-wolontariuszy opuszczających więzienia po odbytej karze pozbawienia wolności. Istota jednak tej działalności koncentruje się na sferze duchowej i w tej przestrzeni widoczne są konkretne wychowawcze efekty.

* * *

Przedstawiony w niniejszym opracowaniu zarys duchowości więźniów to rzeczywistość przez dziesiątki lat PRL-u

²³ T. Waclawek, *Organizacja zatrudnienia osób pozbawionych wolności na rzecz instytucji realizujących cele charytatywne w okręgu krakowskim Służby Więziennej*, [w:] *Szanse i zagrożenia resocjalizacji penitencjarnej*, S. Bębas (red.), Oficyna Wydawnicza WSETiNS, Kielce 2012, s. 119.

z urzędu niedostrzegana, pomijana, lekceważona. Nie pozostało to bez śladu na polskiej nauce, nie rejestrowano w tamtym okresie prawie żadnych wysiłków badań na ten temat. Tym samym nie wypracowano odpowiednich metod diagnozowania, rozpoznawania, analizowania, a zatem również wykorzystania duchowości więźniów do celów wychowawczych. Ówczesny system penitencjarny ograniczał się do działań o charakterze retrybucyjnym, mających niewiele wspólnego z humanitarnym traktowaniem uwięzionych, zwłaszcza więźniów politycznych. Warto pamiętać, że w tamtej rzeczywistości byli oni znaczącą częścią osadzonych w ogóle. Tymczasem po roku 1989, po przełomie polityczno-gospodarczym, niezrozumiałym wydaje się fakt, że realizacja badań nad duchowością więźniów nadal pozostaje w pewnej stagnacji. Jeżeli można natrafić na niektóre opracowania dotyczące tematu duchowości więźniów, to odnoszą się one zasadniczo do badań w zakresie duszpastersstwa więziennego. Można bez większego trudu zauważyć, że ten dział badań naukowych ma przed sobą niezwykle szeroką przestrzeń badawczą i wyjątkowo interesującą przyszłość. Warto zaznaczyć, że w polskich zakładach karnych średnio przebywa około 100 tys. więźniów. Taka sama szacunkowo liczba osób wychodzi corocznie na wolność po odbytej lub zawieszonej karze pozbawienia wolności. Zatem w ciągu 30 lat od początku transformacji oznacza to kilkumilionową rzeszę obywateli naznaczonych bezpośrednią i pośrednią (rodziny więźniów) stygmatyzacją więzienną, za którą to rzeszę nie tylko państwo, lecz i każdy z nas podejmuje pewną odpowiedzialność w ramach praworządnego społeczeństwa z całym aparatem instytucji rządowych i samorządowych. Sprawa duchowości więźniów nie jest problemem marginalnym. O tym warto pamiętać szczególnie wtedy, gdy społeczeństwo z utęsknieniem wybiera na swą reprezentację np. do Parlamentu Europejskiego również dawnych swoich ciemieńcicieli.

Katarzyna Makocka-Wojsiat

O potrzebie Mistrza. Znaczenie duchowości w praktyce wychowawczej

Pojęcia są tylko wyrazami:
cnota i występki
prawda i kłamstwo
piękno i brzydota
męstwo i tchórzostwo. (...)

Szukam nauczyciela i mistrza
niech przywróci mi wzrok słuch i mowę
niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia
niech oddzieli światło od ciemności.

Tadeusz Różewicz, *Ocalony* (1947)

Kryzys tradycyjnych wartości we współczesnej kulturze zachodnioeuropejskiej najsilniej odbija się na formacji społecznej młodego pokolenia. Brak czytelnych wzorców i ogólnie obowiązujących norm moralnych praktycznie uniemożliwia kształtowanie kompetencji, na których opiera się ład społeczny. Dodatkowo sfera oddziaływań wychowawczych została „skażona” myśleniem ekonomicznym, zmieniającym ludzi w „kapitał ludzki”. Promuje się przekonanie, że źródłem poczucia bezpieczeństwa i spełnienia jest wysoki standard życia, a moralność mogą zastąpić mechanizmy rynkowe, bilans zysków i strat, czego przykładem są systemy punktowania pożądanych zachowań w szkole. Uważam, że obecnie są to główne przyczyny zaburzeń socjaliza-

cji, które wiążą się z odrzuceniem motywacji altruistycznej, z konsekwentną interesownością, nastawieniem na zysk i posiadanie, zaś na przeciwnym biegunie – z postawą sprzeciwu wyrażaną w destrukcyjnym buncie wobec systemu samego w sobie, przymusu produkowania i konsumowania, zdobywania i posiadania. Pośrodku zaś plasuje się coraz liczniejsza grupa młodych ludzi zmagających się z depresją i innymi problemami emocjonalnymi, które są skutkiem sprzecznych oczekiwań społecznych oraz zaburzeń poczucia tożsamości.

Celem niniejszych rozważań jest nakreślenie kulturowego kontekstu kryzysu wychowania oraz wskazanie roli, jaką w wychowaniu ma do spełnienia formacja duchowa, ze szczególnym uwzględnieniem transformującego oddziaływania relacji Ucznia i Mistrza. W części pierwszej proponuję przyjrzenie się, w jaki sposób filozofia postmodernizmu negując istnienie wartości uniwersalnych blokuje potencjał i procesy rozwojowe, co, jak sądzę, jest przyczyną wzrostu liczby poważnych zaburzeń psychoemocjonalnych w krajach europejskich. Następnie zostanie omówiony wpływ trendów kulturowych i mechanizmów rynkowych na proces wychowania i socjalizacji. Część druga to poszukiwanie rozwiązań, co obrazuje zwrot ku pedagogice heterogenicznej i próby włączenia do edukacji doświadczeń z obszaru rozwoju duchowego w ramach szeroko rozumianego kształcenia integralnego. Obok tradycyjnego wychowania religijnego (Dekalog i Ewangelie), pojawiają się modele formacji według innych tradycji duchowych lub propozycje z obszaru psychologii rozwojowej. Na tym tle pragnę zwrócić uwagę na szczególny rodzaj relacji wychowawczej, jaką jest relacja Mistrza i Ucznia. Uważam, że w świecie relatywnych wartości osobiste świadectwo życia oraz więź zbudowana na szacunku i miłości stają się szansą na przywrócenie ładu aksjologicznego.

Rzeczywistość zdekonstruowanych sensów

Poczucie wstrętu, okropności istnienia i jego niedorzeczności przybiera we współczesnym świecie rozmiary żywiołu, którego nie sposób dłużej lekceważyć

Tadeusz Różewicz w wierszu *Ocalony* opisuje koszmar istoty, która przetrwała zagładę świata płacąc utratą znaczeń, a w konsekwencji zmysłów i zdolności komunikowania się. Dusza 24-letniego poety instynktownie szuka Tego, który jest w stanie ponownie oddzielić światło od ciemności. Odczytane siedemdziesiąt lat później słowa te dobitnie nazywają rzeczywistość pokolenia okaleczonego przez wychowanie w postmodernistycznej kulturze. Postmodernizm, określany „nurtem negacji, podejrzenia, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania i destrukcji”¹, ogłosił kres „wielkich narracji”, jednocześnie stawiając sobie za cel bezkompromisowe obnażanie bezpodstawnych roszczeń i ośmieszanie patosu kryjącego się w wielkich teoriach – filozoficznych, naukowych, artystycznych i religijnych². Jako przejaw sprzeciwu wobec modernistycznego kultu rozumu i utopijnej idei wiecznego postępu jest to zjawisko zdecydowanie bardziej złożone, jednak jego analiza nie jest moim celem. Istotne z punktu widzenia tych rozważań wydaje się wyłącznie spostrzeżenie, iż programowa w postmodernizmie dekonstrukcja kulturowego rusztowania, na którym przez trzy tysiąclecia wspierała się cywilizacja Zachodu, niesie za sobą konsekwencje gorsze niż wojna i w pewnym sensie stanowi jej kontynuację. Jawi się jako wtargnięcie w obszar transcendencji, akt agresji

¹ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, s. 89.

² H. Kiereś, „Anty” – nowy idol, „Magazyn-Słowo. Dziennik Katolicki”, 27–29 V 1994.

przeciw rzeczywistości niematerialnej – duchowej warstwie istnienia, wyczerpanej wojennymi zmaganiem sił światła i ciemności.

Kultura duchowa stanowiła odwieczny azyl, pozwalała przetrwać indywidualne i społeczne tragedie, w jej przestrzeni dokonywało się odrodzenie do nowego życia. W sensie metaforycznym, po wojnach, które ogarnęły świat, Królestwo Ducha nie tyle się rozpadło, ile jego skarby zostały rozszabrowane przez hordy głoszące kres Dobra, Prawdy i Piękna. Odtąd każdy ma swoją prawdę, według której może żyć, i nikt nie ma prawa oceniać tego w kategoriach moralnych. Żadne wartości nie mogą być uprzywilejowane, piękno jest kwestią umowną, sztuka nie jest szlachetniejsza od kiczu, dobro jest relatywne, prawda nie jest w niczym lepsza od fałszu. Użyteczny fałsz bywa znacznie więcej wart. Życie to „supermarket”, w którym człowiek może wybierać sobie normy i przekonania bez żadnych ograniczeń. A co ważniejsze, wybory te wcale nie muszą mieć sensu w ramach jednego logicznego systemu. Oto prawdziwa wolność.

Postmodernistyczna filozofia na zasadzie sprzężenia zwrotnego wpłynęła na sposób myślenia, rozumienia i objaśniania świata przez kolejne pokolenia, kształtując mentalność charakterystyczną dla epoki po-postmodernizmu. Postmodernizm nie tworzył otwartej opozycji wobec tradycyjnych wartości (można żyć moralnie, cenić sztukę i poszukiwać sensu własnego istnienia), żądał jedynie równych praw dla tego, co amoralne (etycznie otwarte), kiczowate (popularne) i pozbawione sensu (nieustrukturalizowane), uznając, że każdy człowiek powinien mieć prawo indywidualnie decydować w tych kwestiach. Myśl ta nie jest zupełnie absurdałna wzięwszy pod uwagę chociażby ideę wolności sumienia, należy jednak zauważyć, że aby móc dokonywać podobnych wyborów, potrzeba w pierwszej kolejności ukształtowanej świadomości, wynikającej między in-

nymi z dojrzałości moralnej (ukształtowanego sumienia). W przeciwnym razie człowiek kieruje się wyłącznie zasadą przyjemności, co zwykle popycha go w kierunku patologii i autodestrukcji. Jak słusznie zauważa Immanuel Kant, „człowiek jest jedyną istotą, która musi być wychowywana”³.

[O tym], że rozum wymaga wychowania i zdyscyplinowania (*die Zucht*), że jeśli się go nie uprawia, lecz pozwala, by jego gałęzie dziko się rozrastały, to kwitnie on nie dostarczając żadnych owoców. Że więc potrzebny jest mistrz wychowania i dyscyplinowania (a nie surowy wychowawca), który będzie jego guwernerem. Że bez tego wychowania i zdyscyplinowania nie harmonizuje on z religią i moralnością, chełpi się i nie znając siebie samego wprowadza zamęt w zdrowy i na doświadczeniu wyćwiczony rozsądek⁴.

Mentalność formowana zgodnie z filozofią postmodernizmu zamyka współczesne społeczeństwa Zachodu w jeszcze innym rodzaju pułapki. Ludzkość i każdy pojedynczy człowiek rozwija się dzięki kryzysom, które w przypadku sfery duchowej przyjmują postać doświadczeń granicznych. Celem istnienia jest nadanie sensu rzeczywistości, a jest to możliwe dzięki aktom transcendencji, wzniesienia się ponad poziom przyrodnej, biologicznej wegetacji.

W klasycznym ujęciu Karla Jaspersa człowiek postawiony w sytuacji granicznej doświadcza konfliktów moralnych i ciągłej konieczności dokonywania wyborów, bez żadnej gwarancji ich słuszności. Może w związku z tym poddać

³ I. Kant, *O pedagogice*, D. Sztobryn (tłum.), Wydawnictwo Dajas, Łódź 1999, s. 41.

⁴ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, A. Banaszekiewicz (tłum., opracował i wstępem poprzedził), Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003, s. 109.

się bezsilności i rozpacz czy albo oprzeć się na wierze i wykonać „skok poza empirię” w kierunku tego, co filozof nazywa transcendencją⁵. W ten sposób, poprzez przekraczanie samego siebie, rozwija się i dojrzewa ku pełni człowieczeństwa. Postmodernistyczne szydzenie z patosu, czyli wagi cierpienia kryjącego się w tym doświadczeniu, zamyka dostęp do jego głębi i mocy transformującej. Natomiast podważanie istnienia wartości absolutnych sprawia, że cierpienie wydaje się nieuzasadnione i bezcelowe.

Tylko w dążeniu do tego, co trwałe, co daje absolutny punkt oparcia, doświadcza jednostka nieobecności absolutu. Nieobecność absolutu to definicja sytuacji granicznych⁶.

Według Jaspersa, człowiek w sytuacji granicznej jest nieograniczenie wolny i właśnie to jest przerażające. Gdy byt empiryczny zostaje zakwestionowany, normy i zasady codzienności nie obowiązują, a człowiek podejmuje decyzje i ponosi odpowiedzialność, przyjmuje na siebie winę – doświadcza grozy własnej autentyczności i siebie jako podmiotu. Wtedy żyje naprawdę.

Byt przejawia się w klęsce. Ponosząc klęskę, nie tracimy bytu, lecz właśnie doznajemy go w pełni i stanowczo⁷.

⁵ K. Rozmarynowska, *Sytuacja graniczna jako moment doświadczenia siebie w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012, nr 48/3, pobrano z: bazhum.muzhp.pl/.../Studia.Philosophiae.Christianae-r2012-t48-n3-s165-183, pdf., s. 165–183.

⁶ R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1980, s. 62.

⁷ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, cyt. za: K. Rozmarynowska, *Sytuacja graniczna jako moment doświadczenia siebie w ujęciu Karla Jaspersa*, *Studia Philosophiae Christianae* 2012, nr 48/3, pobrano z: bazhum.muzhp.pl/.../Studia.Philosophiae.Christianae-r2012-t48-n3-s165-183, pdf., s. 180.

Doświadczenia graniczne i zdolność transcendowania umożliwiają człowiekowi żywe odczucie faktu istnienia.

Widziany z tej perspektywy postmodernizm jako dominujący nurt filozoficzny we współczesnej kulturze blokuje proces dojrzewania jednostek, sabotując na wiele sposobów wysiłki zmierzające do odnalezienia duchowego wymiaru i doświadczenia autentyczności własnej egzystencji. W sytuacji rozmycia lub unieważniania norm moralnych, dylemat moralny staje się abstrakcją. Brakuje punktów odniesienia, wartości absolutnych, które wytyczają kierunki rozwoju. Postmodernistyczna kultura wtłoczyła więc całe pokolenie w zaprogramowaną sytuację graniczną (brak Absolutu) i programowo blokuje możliwość transgresji. Negacja sensu cierpienia uniemożliwia twórcze przetworzenie lęku, bólu, wewnętrznego niepokoju, poczucia zagubienia i wyobcowania, które stanowią integralne doświadczenie bycia istotą ludzką. Niemożność konfrontacji z tymi uczuciami sprawia, że człowiek nie czuje, że żyje. W doświadczeniu granicznym, związanym z poszukiwaniem i nadawaniem sensu, człowiek jest rozpaczliwie samotny i pozostawiony sam sobie. Lansowany przez kulturę indywidualizm powoduje narcystyczne skupienie na sobie i odcina od poczucia wspólnoty i przynależności, grupowego sensu. Stawiając siebie samego w centrum, człowiek już nie musi liczyć się z innymi. Nie potrzebuje mistrzów, sam sobie jest mistrzem, który do perfekcji doprowadził sztukę samooszukiwania się – w końcu wszystko jest umowne.

Począwszy od lat dziewięćdziesiątych XX w. można zaobserwować, zwłaszcza w środowiskach akademickich, stopniowe odchodzenie od ideologii postmodernizmu, co znajduje wyraz w coraz liczniejszych próbach diagnozy rzeczywistości i jej syntezy. W roku 1995 architekt Tom Turner postulował powrót do harmonii, wzorów organicznych i geometrycznych w urbanistyce oraz utemperowania zapędów

rozumu wiarą⁸. Cztery lata później sławista Mikhail Epstein zwiastował powrót nie-ironicznej poezji i odrodzonych wartości, które będą trans-wartościami, co zapoczątkuje nastanie czasów trans-modernizmu⁹. Teoretyk kultury Eric Gans w roku 2000 dał wyraz przekonaniu, że kończy się epoka powojenna, a wraz z nią podział na ofiary i sprawców, nadchodzi czas dialogu i jednoczenia, nazwany przez niego post-milenializmem¹⁰. Literaturoznawca Alan Kirby zastrzega jednak, że koniec postmodernizmu nie oznacza nadejścia lepszego jutra, lecz nastanie ciemnoty czasów digimodernizmu, postępującego „cichego autyzmu” wywołanego chwilowością i powierzchownością wirtualnych relacji. Ludźmi w coraz większym stopniu będą powodować ignorancja, lęk i fanatyzm¹¹. W roku 2010 dwaj kulturoznawcy, Timotheus Vermeulen i Robin van den Akker, wprowadzili termin „metamodernizm” na określenie nowej wrażliwości etycznej, lokującej się, podobnie jak trans-wartości Epsteina, w sferze „pomiędzy”. Cechuje ją łączenie przeciwieństw, czego przykładem może być „świadoma naiwność”, „pragmatyczny idealizm” czy „umiarkowany fanatyzm”¹². Wydaje się, że wspólnym mianownikiem tych kulturowych analiz i filozoficznych refleksji jest silne doznanie metamorficzne, a badaczy różni jedynie skupienie na różnych jego symptomach.

⁸ T. Turner, *City as Landscape: A Post Post-modern View of Design and Planning*, Taylor & Francis, London 1995.

⁹ M. Epstein, A. Genis, S. Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism. New Perspectives on Post-Soviet Culture*, Berghahn Books, New York 1999.

¹⁰ E. Gans, *The Post-Millennial Age*, <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw209/Anthropoetics>. 209. UCLA 2000 (dostęp: 16.10.2019).

¹¹ A. Kirby, *The Death of Postmodernism And Beyond*, „Philosophy Now” 2006, nr 58. Pobrano z: <https://philpapers.org/rec/KIRTDO-2> (dostęp: 15.10.2019).

¹² T. Vermeulen, R. van den Akker, *Notes on metamodernism*, *Journal of Aesthetics and Culture* 2010. Pobrano z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.3402/jac.v2i0.5677> (dostęp: 15.10.2019).

Tymczasem jednak, niezależnie od naukowych rozważań, niezliczone rzesze konsumentów współczesnej kultury tkwią uwięzione w postmodernistycznej iluzji wolności, co, jak sądzę, jest główną przyczyną coraz poważniejszych problemów zdrowia psychicznego. Jak podaje European College of Neuropsychopharmacology (ENCP), w 2011 r. aż 165 milionów Europejczyków, czyli 23% ówczesnej populacji naszego kontynentu (38% populacji osób dorosłych!) zmagало się z zaburzeniami psychicznymi. Badania przeprowadzono w 30 europejskich krajach¹³. Światowa Organizacja Zdrowia przewiduje, że do 2020 r. depresja znajdzie się na drugim miejscu listy chorób będących najczęstszymi przyczynami przedwczesnej śmierci lub uszczerbku na zdrowiu¹⁴. Niezdolność do transcendowania przeżyć przez osoby dorosłe, z powodu braku modelowania społecznego, dotyczy także dzieci. W Polsce w roku 2017 Policja odnotowała 116 śmierci samobójczych wśród osób do 18 roku życia oraz 730 prób samobójczych¹⁵. Specjaliści szacują, że niezgłoszonych, nieudanych prób odebrania sobie życia przez dzieci może być 10 razy więcej. Polska znajduje się na drugim po Niemczech miejscu w Europie pod względem zakończonych zgonem prób samobójczych dzieci w wieku 10–19 lat¹⁶. Coraz więcej dzieci cierpi na zaburzenia emocjonalne i adaptacyjne,

¹³ H. U. Wittchen i in., *The size and burden of mental disorders of brain in Europe 2010*, „European Neuropsychopharmacology” 2011, nr 21, s. 655–679, pdf: <https://www.ecnp.eu/~media/Files/ecnp/communication/reports/ECNP%20EBC%20Report.pdf> (dostęp: 15.10.2019).

¹⁴ *Depression. The disorder and the Burden*, raport WHO, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3137804/> (dostęp: 15.10.2019).

¹⁵ Dane Komendy Głównej Policji, <http://statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/zamachy-samobojcze/63803> (dostęp: 15.10.2019).

¹⁶ *Dzieci się liczą 2017. Raport o zagrożeniach bezpieczeństwa i rozwoju dzieci w Polsce*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka” 2017, nr 1, vol. 16, <https://fdds.pl/wp-content/uploads/2017/07/fdds-dzsl2017-calosc.pdf> (dostęp: 15.10.2019).

przejawia tendencje autodestrukcyjne, sprawia poważne problemy wychowawcze. Stan ten przedziwnie koresponduje z wytworami sztuki pełnymi awersyjnych, szokujących, chaotycznych treści. Poczucie wstrętu, okropności istnienia i jego niedorzeczności przybiera we współczesnym świecie rozmiary żywiołu, którego nie sposób dłużej lekceważyć. Niezmiernie ważne staje się pytanie: jak wychowywać kolejne pokolenie, by było zdolne przekroczyć tworzone w ramach kultury iluzje, odnaleźć równowagę i w autentyczny sposób doświadczać własnej egzystencji?

Kultura i wychowanie

Jak wychować człowieka zdolnego zachować zdrowie psychiczne w chorej kulturze?

Wychowanie jest pojęciem rozumianym intuicyjnie, lecz jako przedmiot badań pedagogiki staje się terminem wieloznacznym i stale redefiniowanym¹⁷. Świadczy to o nieustannym poszukiwaniu nie tylko optymalnych ujęć, lecz przede wszystkim modeli wychowania. Działalność wychowawcza jest częścią życia doświadczanego w wymiarze indywidualnym i społecznym, a również przejawem troski o jakość i przyszłość człowieczeństwa. I nie chodzi tylko o działania celowe, mające prowadzić do pożądanых zmian w funkcjonowaniu jednostek i grup, lecz także o wszelkie zjawiska związane z oddziaływaniem środowiska społecznego i przyrodniczego na człowieka, kształtujące jego tożsamość, osobowość oraz postawy¹⁸. Jest to zatem w takiej samej mierze

¹⁷ A. Salamucha, *Definicje wychowania w literaturze pedagogicznej*, „Roczniki Nauk Społecznych 2004”, t. XXXII, s. 31–43.

¹⁸ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wychowanie;3998683.html> (dostęp: 15.10.2019).

kwestia odpowiedzialności zarówno bezpośrednich opiekunów, jak i całego społeczeństwa. Jak mówi afrykańskie przysłowie: „Potrzeba wioski, by wychować dziecko”.

Wychowanie to przygotowanie człowieka do wejścia w dorosłość, do włączenia się w życie społeczne i szeroko rozumianą kulturę. Przyjmując taką definicję należy przede wszystkim zadać pytanie o obraz społeczeństwa i kondycję kultury: o struktury będące fundamentem ładu społecznego i o dominujące w kulturze wartości. Wychować to doprowadzić do dojrzałości. Cel ten od czasów Platona zakłada istnienie pewnego ideału osoby dojrzałej społecznie, który ma być przyswojony, a następnie realizowany przez wychowanka. Przez dwa i pół tysiąca lat dojrzałość obywatelska oznaczała służbę i podporządkowanie się interesom państwa w imię wspólnego dobra wszystkich obywateli. (Zdarzało się jednak, czego kilka pozytywnych przykładów można znaleźć także w historii Polski, że dojrzałość oznaczała sprzeciw, odmowę podporządkowania się w imię wartości wyższego rzędu: Wolności, Prawdy, Sprawiedliwości). Dojrzałość przejawiała się również w zdolności do prokreacji, założenia podstawowej komórki społecznej oraz zapewnienia utrzymania, opieki i szeroko rozumianej edukacji małym obywatelom.

Podstawowym atrybutem dojrzałości była (i jest) odpowiedzialność, czyli gotowość do ponoszenia konsekwencji swoich wyborów i działań (winy w ujęciu Jaspersa), a także gotowość przyjęcia na siebie obowiązku zadbania o kogoś lub o coś¹⁹. Nie jest to specjalnie wygórowane oczekiwanie, a jednak w praktyce wychowawczej coraz trudniej zaszczerpić wychowankom przekonanie o jego racjonalności. Niewątpliwie utrudnia to fakt, że obecnie za racjonalne uważa się działania opłacalne, przynoszące wy-

¹⁹ Por. *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/;2493511> (dostęp: 15.10.2019).

mierne korzyści. Trudno też w eksponowanej przestrzeni publicznej zaobserwować osobowościowe wzorce odpowiedzialnych zachowań. Zamiast tego mamy korowód postaci w permanentnym kryzysie adolescencyjnym, uzależnionych od własnego wizerunku, ludzkiego zainteresowania, pieniędzy, wpływu, sukcesu. Wszyscy są perfekcyjnie dostosowani do aktualnej rzeczywistości społecznej. Odnoszą sukcesy. To fragmentaryczne obrazy ich egzystencji wdzierają się od najmłodszych lat do dziecięcej nieświadomości, zapuszczają korzenie i rosną. Szczębaty siedmiolatek już od dawna nie chce być dzielnym, małym strażakiem z opowiadania Czesława Janczarskiego²⁰, chce być youtuberem... i mieć dużo pieniędzy.

Dojrzałość została wyparta z przestrzeni i świadomości publicznej. W kulturze mediów wizualnych nawet dojrzały wygląd jest niewybaczalny, natomiast niedojrzałe zachowanie jest eksponowane i nagradzane jako odważne, kreatywne, przekraczające schematy, uwalniające z kajdan *savoir vivre'u*. Skoro niedojrzałość i właściwe dzieciom, popędowe funkcjonowanie, charakteryzujące się narcystycznym skupieniem na sobie i nastawieniem na konsumpcję, stały się obecnie przywilejem dorosłości, czemu ma służyć wychowanie? Kto i w jaki sposób ma przygotować dzieci do dorosłego życia?

Wydaje się, że dopóki dojrzałość nie zostanie zdefiniowana na nowo i ustalona jako wartość, wszelkie programowe działania wychowawcze będą miały charakter pozorny. Szczególnie trudna jest więc sytuacja szkoły jako tradycyjnej struktury służącej formacji społecznej, transferowi

²⁰ Książka *Jak Wojtek został strażakiem* pióra Czesława Janczarskiego z 1950 r. wciąż jest w spisie lektur dla klasy I szkoły podstawowej. Co ciekawe, strażak jest nadal na najwyższym miejscu w rankingu zawodów zaufania publicznego (https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_164_13.PDF /dostęp: 15.10.2019/).

wiedzy i mądrości. Będąc na usługach państwa, szkoła ma obowiązek formować dzieci zgodnie z obowiązującą ideologią, jej zadaniem jest wspieranie wszechstronnego rozwoju uczniów, a jednocześnie przygotowanie ich do samodzielnego życia w warunkach gospodarki rynkowej. W tym systemie szkoła coraz bardziej staje się firmą wykonującą określoną usługę: ma wyprodukować odpowiedni „kapitał ludzki”, gdyż priorytetem jest rozwój gospodarki, wysoki standard życia. Problem tkwi nie tylko w polityce edukacyjnej, ale przede wszystkim w mentalności społecznej. Rodzice, którzy wybierają szkoły niepubliczne, często liczą na wyprodukowanie „kapitału ludzkiego” o najwyższej jakości, dodatkowo potwierdzonej odpowiednimi certyfikatami. Drugim ograniczeniem jest ubezwłasnowolnienie szkoły w kwestiach wychowawczych. Dyscyplina jest powszechnie kojarzona z przemocą. Brak jest warunków sprzyjających ćwiczeniu cierpliwości i rozwijaniu samokontroli. W świecie dyskusyjnych norm i wartości, ośmieszania autorytetów i podważania sensu edukacji humanistycznej, kształtowanie wrażliwości i nauczanie mądrości przegrywa z dostarczaniem wiedzy, a nawet informacji spreparowanych w wirtualnej przestrzeni.

Możemy udawać, że szkoła to po prostu szkoła, oficjalnie znienawidzona, lecz w głębi serca kochana. Miejsce, w którym od pokoleń wszyscy, choć ze zmiennym zaangażowaniem, posłusznie odgrywają swoje role. Tymczasem to tylko warstwa maskująca, pod którą ściśnięte w 30-osobowych klasach, kłębią się i ścierają objawy oraz skutki uboczne wszystkich chorób współczesnej cywilizacji.

Powstaje pytanie, jak wychować człowieka zdolnego zachować zdrowie psychiczne w chorej kulturze? Jak w tych warunkach sprawić, by rozpoznał i rozwinął swój ludzki potencjał? Jak kształtować wrażliwość emocjonalną i jednocześnie nauczyć go chronić delikatne warstwy psychiki? Jak przekonać, że zdolność do współczucia jest głęboko ludzką

cechą? Jak uczynić silnym i odpowiedzialnym? Uważnym i odważnym? Ufnym i ostrożnym, zaradnym i uczciwym, wolnym i wiernym?

Jak go przygotować do konfrontacji z samym sobą, z ciemnymi siłami, które obecnie nie czają się w mroku nieświadomości, lecz bezczelnie paradują w świetle dnia i liczą polubienia na Facebooku. Jak powstrzymać autodestrukcyjne zapędy, które uważa się za świetną rozrywkę? Jak poskładać rozbitą na milion kawałków delikatną *psyche*? Jak ośwoić narcystyczną bestię i przywrócić jej ludzką postać?

Strategie leczenia objawowego nie rozwiązują problemu, a czasami przynoszą więcej szkody niż pożytku, chociażby w postaci uzależnienia od terapii i niezdolności do samodzielnej egzystencji. Zatrudnianie coraz większej liczby specjalistów, konsultacje ekspertów, organizowanie kursów, warsztatów, uruchamianie kolejnych kierunków studiów podyplomowych dla nauczycieli niczego nie zmienia. Powoduje skupienie się na problemie, a nie na człowieku. Tymczasem współczesna owocna refleksja nad wychowaniem wydaje się niemożliwa bez powrotu do fundamentalnych pytań filozofii: czym jest świat i kim jest człowiek? Odpowiedzi zaś należą do świata idei. I już wiemy, że nie są ostateczne. Odkrywanie Prawdy (co nadal oficjalnie pozostaje główną misją uniwersytetów) oznacza podążanie w jej kierunku i pokorne rozstawanie się z koncepcjami, a niekiedy powroty do tego, co zostało odrzucone, a także, bardzo często, powtórne odkrywanie dawno odkrytego po to, by móc przetworzyć starą prawdę w duchu nowej epoki. Wymaga to otwartej głowy i umiejętności patrzenia tysiącem oczu, a nade wszystko syntetyzowania posiadanej wiedzy jako niezbędnego warunku rozumienia siebie i świata – tworzenia narracji. Poszukiwanie praktycznych rozwiązań współczesnych problemów wychowawczych wymaga zatem podjęcia wyprawy przez spustoszone ziemie kultury duchowej w poszukiwaniu istoty i aktualnego sensu naszego czło-

wieczeństwa. Jest to wyzwanie, przed którym stają nie tylko rodzice i wychowawcy, stoimy przed nim jako cywilizacja i każdy pojedynczy człowiek. Prowadzić innych można jedynie drogą, którą się samemu kroczy. Oznacza to, że podstawowym warunkiem wychowania kogokolwiek do dojrzałego człowieczeństwa i odpowiedzialnego funkcjonowania w ludzkiej społeczności jest osobista dojrzałość, podążanie drogą rozwoju duchowego w kierunku realizacji ideału Dobra, Prawdy i Piękna.

Duchowość w pedagogice

Nauczanie religii w szkole ma bardzo niewiele wspólnego z wtajemniczeniem w misterium wiary i otwarciem na duchowy wymiar naszej egzystencji

Mechanistyczny model świata oraz panujące na przełomie wieków XIX i XX przekonanie o potęgze wiedzy empirycznej zdominowały sposób myślenia także w pedagogice. Przez długi czas nie dostrzegano ograniczeń, a nawet zagrożeń, jakie ten typ racjonalności stwarza w procesie formowania do dojrzałego człowieczeństwa²¹. Oznacza on bowiem niemożność eksplorowania obszaru doświadczeń o charakterze duchowym, stanowiących niezwykle istotną część ludzkiego doświadczenia. Jak pisze Bogusław Śliwerski:

Pedagogika bez transcendencji to pedagogika bez odwoływania się do wiary rozumianej jako obszaru Bożego objawienia, jako sfera tego, co jest dane, a na co wychowawcy i wychowankowie powinni się otwierać, to pedagogika bez mistyki, bez wskazywania na rolę doświadczenia transcendencji w ich

²¹ T. Hejnicka-Bezwińska, *Pedagogika ogólna*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 318.

życiu. Granicę tak rozumianych pedagogii wyznacza odpowiedź na pytanie, jakie prawdy one odkrywają i jakie chce się osiągnąć cele przy ich pomocy²².

W nowym mileniu dokonał się zwrot ku pedagogice heterogenicznej, w której dopuszcza się istnienie różnorodnych paradygmatów nauki²³. Dało to możliwość włączenia do edukacji konkurujących ze sobą perspektyw badawczych, co otworzyło możliwość rozpatrywania problemów pedagogicznych także w odniesieniu do transcendencji.

W polskiej myśli pedagogicznej mamy obecnie do czynienia z dwoma głównymi nurtami ideowymi: lewicowo-liberalnym, osadzonym w światopoglądzie materialistycznym, oraz tradycjonalistycznym, odwołującym się do filozofii i tradycji chrześcijańskiej, które to nurty reprezentują opozycyjne stanowiska. W obliczu wzajemnych antagonizmów Bogusław Śliwerski, odwołując się do doświadczeń powojennej *Geisteswissenschaftliche Pädagogik*, wskazuje na obszar etyki i wartości uniwersalnych, takich jak: odpowiedzialność moralna, poszanowanie przekonań religijnych, otwartość na Dobro, Prawdę i Piękno, jako możliwą płaszczyznę dialogu i właściwy kierunek oddziaływań wychowawczych.

W czasach odrzucania przez część młodzieży wartości chrześcijańskich i degradowania także w polityce i z jej udziałem autorytetów, powraca refleksja nad potrzebą wychowania w duchu takich wartości, jak miłość, prawda, wolność oraz prawa człowieka. (...) To, co odróżnia osobę od świata przyrodniczego, to jest właśnie jej „duchowość”, dzięki której może ona się uwolnić od czysto deterministycznych uwarunkowań współczesnego świata. (...) Demokracja, otwartość, wolność,

²² B. Śliwerski, *Pedagogika bez transcendencji*, [w:] *Pedagogika ignacjańska wobec wyzwań współczesnego humanizmu*, W. Pasierbek (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 80–81.

²³ T. Hejnicka-Bezwińska, *Pedagogika ogólna*, s. 322–323.

godność człowieka i jego prawa, tolerancja są tak samo istotnymi wartościami w sprawowaniu władzy przez rząd konserwatywny, a reprezentowany przez liderów partii prawicowych, jak i w przypadku, gdy u władzy są lub byli członkowie partii liberalnych czy lewicowych²⁴.

Problemem, zdaniem Śliwerskiego, nie jest włączenie do procesu kształcenia idei rozwoju duchowego jako takiej, lecz sprzeciw części wychowawców przed wpisywaniem jej w tradycyjną religijność, rozumianą jako powierzenie się Najwyższemu Bogu, co jest interpretowane jako świadome pozabawianie się możliwości samostanowienia.

We współczesnym świecie charakteryzującym się zmiennością i niestabilnością, niepewnością i niezwykle szybkim tempem życia, duchowość pozostaje podstawowym źródłem stabilnych wartości uniwersalnych, poczucia bezpieczeństwa i sensu²⁵. Stąd też przyjęcie holistycznych, to jest uwzględniających wymiar psychiczny, fizyczny i duchowy koncepcji człowieka staje się koniecznością w trosce o prawidłowy rozwój i zdrowie psychiczne kolejnych pokoleń. Kwestia relacji między wychowaniem a duchowością wykracza daleko poza początki pedagogiki jako nauki, gdyż była ona obecna zarówno w filozofii (Jacek Woroniecki²⁶ odwołując się do pism św. Tomasza z Akwinu uważał pedagogikę za etykę wychowawczą), jak i w teologii, w której wiedza pedagogiczna stanowiła część teologii moralnej szczegółowej. Pedagogika duchowa nawiązuje do obrazu człowieka jako jedności ciała,

²⁴ B. Śliwerski, *Pedagogika między modelem świeckim a chrześcijańskim*. Pobrano z: <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2016/04/pedagogika-miedzy-modelem-swieckim.html> (dostęp: 20.10.2019).

²⁵ M. Kapała, *Duchowość jako niedoceniany aspekt psyche. Propozycja nowego ujęcia duchowości w psychologii – kategoria wrażliwości duchowej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2017, s. 7–31.

²⁶ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I–III. wyd. 2, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2014.

umysłu i ducha i postuluje harmonijny rozwój wszystkich tych sfer oraz ich świadomą integrację, tak by mogły na siebie wzajemnie oddziaływać.

(...) w tym co cielesne powinno wyrażać się to, co duchowe i rozświeślać się to, co umysłowe; to, co duchowe powinno dawać wiadomości o stanie cielesnym i być przenikniętym przez to, co umysłowe; a to, co umysłowe powinno być zakorzenione tak w tym, co cielesne jak i w tym, co duchowe²⁷.

Wymóg integralności kształcenia otwiera przestrzeń aktywnych poszukiwań propozycji oddziaływań wychowawczych służących rozbudzaniu i formacji sfery duchowej. We współczesnej polskiej myśli pedagogicznej kwestia ta była podejmowana między innymi przez Wiktora Żłobickiego²⁸ w koncepcji edukacji holistycznej Gestalt, Bogusława Śliwerskiego²⁹ w jego rozprawie doktorskiej poświęconej teoretycznym i empirycznym podstawom samowychowania oraz Zbigniewa Kwiecińskiego³⁰ w ramach modelu ekologii pedagogicznej. Wspólnym mianownikiem studiów nad duchowością podejmowanych w obszarze pedagogiki, a także psychologii, socjologii czy antropologii, jest podkreślanie jej „użyteczności”³¹. Magdalena Kapała przytacza wnioski z 12 niezależnych badań empirycznych potwierdzających korzystny wpływ duchowości lub/i religijności

²⁷ B. Śliwerski, *Pedagogika między modelem świeckim a chrześcijańskim*. Pobrano z: <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2016/04/pedagogika-miedzy-modelem-swieckim.html> (dostęp: 20.10.2019).

²⁸ W. Żłobicki, *Edukacja holistyczna w podejściu Gestalt. O wspieraniu rozwoju osoby*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2008.

²⁹ B. Śliwerski, *Teoretyczne i empiryczne podstawy samowychowania*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010.

³⁰ Z. Kwieciński, *Ku odnowie ekologii pedagogicznej*, „Studia Edukacyjne” 2013, nr 26, s. 7–18.

³¹ P. Socha, *Duchowy rozwój człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

na zdrowie, długość życia, samopoczucie psychiczne, poczucie szczęścia i spełnienia, poziom neurotyzmu, a nawet prawdopodobieństwo osiągnięcia sukcesu w życiu i wysokość dochodów³².

Powyższe ustalenia badaczy zachęcają do potraktowania z atencją wymiaru duchowego w naukowym spojrzeniu na człowieka oraz docenienia korzyści z rozwijania i praktykowania duchowości w codziennym życiu³³.

Pragmatyzm, a nawet jawna interesowność takiego podejścia powoduje, że duchowość staje się kolejnym towarem w świecie zdominowanym przez ekonomię i całkowicie zatracą swój pierwotny, mistyczny charakter. Tym samym traci moc wewnętrznej przemiany i udzielania duchowego wzrostu. Wynika to z niezrozumienia istoty przeżycia duchowego, które zawsze jest darem, czasem trudnym i wymagającym – jest łaską, dotknięciem transcendencji. Tymczasem w praktyce wychowawczej poszukiwania alternatywnych w stosunku do tradycyjnej religijności form kształtowania wrażliwości duchowej młodego pokolenia często mają charakter powierzchowny, przyjmują postać fascynacji „egzotycznymi” ruchami religijnymi czy wybranymi technikami medytacyjnymi. Z reguły praktykujący je adepci nie znają całości przesłania duchowego właściwego danemu systemowi wierzeń, tradycje i rytuały traktują wybiórczo, skupiając się na tym, co zewnętrzne i dopasowane do ich aktualnych potrzeb. Obca kulturowo duchowość, nawet w naszej synkretycznej epoce, nie jest w stanie wydać owoców wewnętrznego przebudzenia, jeśli powodem jej zgłębiania nie jest

³² M. Kapała, *Duchowość jako niedoceniany aspekt psyche. Propozycja nowego ujęcia duchowości w psychologii – kategoria wrażliwości duchowej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2017.

³³ Tamże, s. 10.

Pragnienie Prawdy, a jedynie poszukiwanie duchowych wrażeń, nowości i odmiany. Kolejną propozycją jest sugestia całkowitego oddzielenia duchowości od systemów religijnych. Jednak koncepcja „duchowości ateistycznej”³⁴ oznacza jedynie próbę zastąpienia doświadczeń religijnych w formach wypracowanych przez tradycje teistyczne, formami zaspokajającymi potrzeby etyczne i estetyczne. Zaakceptowanie tego modelu jako opcji neutralnej religijnie rodzi kolejne pytania: jak miałaby wyglądać i na czym się opierać formacja duchowa oraz kto i na jakich zasadach byłby za nią odpowiedzialny? Problemem jest także brak aparatu pojęciowego niezbędnego do nauczania. Warto również zwrócić uwagę na to, że bez odniesienia do personalnej relacji z osobowym Bogiem, Absolutem, Jaźnią, człowiek łatwo staje się sam dla siebie źródłem norm moralnych – zatem mamy do czynienia z sytuacją obecną we współczesnej kulturze, na którą lekarstwa właśnie poszukujemy.

Czy to oznacza, że alternatywą jest wyłącznie powrót do tradycyjnej religijności w obrębie własnej kultury, jako bezpiecznej struktury, w której powinna się dokonywać inicjacja do świata duchowego? Jak się wydaje, idea ta przyświecała reformie wprowadzającej ponownie nauczanie religii w szkołach państwowych III Rzeczypospolitej w roku 1990. Jednak w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej uczynienie z religii jeszcze jednego przedmiotu nauczania podlegającego ocenie doprowadziło do tego, że odsetek uczniów, którzy chodzą na religię, ciągle spada. Według CBOS w 2010 r. uczestnictwo w religii deklarowało 93% uczniów, w 2013 r. – 89%, w 2016 – 75%, a w 2018 r. już tylko 70%³⁵. Warto zwrócić uwagę i na to, że fakt uczest-

³⁴ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

³⁵ <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,25201245,rz-coraz-mniej-uczniow-chodzi-na-lekcje-religii-to-skutek.html> (dostęp: 20.10.2019).

niczenia w lekcjach religii może, ale nie musi, być owocem żywego zaangażowania religijnego, a tym bardziej świadomych duchowych poszukiwań. Nauczanie religii w szkole ma bardzo niewiele wspólnego z wtajemniczeniem w misterium wiary i otwarciem na duchowy wymiar naszej egzystencji.

Mimo to jestem przekonana, że szkoła może być miejscem formacji duchowej, nauczania mądrości i uobecniania wartości absolutnych w ramach proponowanych zajęć. Po pierwsze, wymaga to świadomego przekroczenia instytucjonalnych ograniczeń i wejścia w obszar rzeczywistości symbolicznej – uznania jej realności i mocy oddziaływania. Katecheza może i powinna wrócić do korzeni wiary, do głoszenia Ewangelii i świadectwa wiary w przestrzeni szkoły. Po drugie: szkoła jako wspólnota uczących się i nauczających przestaje być wyłącznie wspólnotą interesów. Staje się *koinonią* – wspólnotą zbudowaną na poczuciu więzi i współuczestnictwa. Klimat szkoły (relacje międzyludzkie), bardziej niż jej osiągnięcia, sprzyja formowaniu postaw opartych na wzajemnej otwartości, szacunku i zaufaniu. Bywa, że takim właśnie miejscem jest mała szkoła, ważne miejsce w przestrzeni małego miasta. W małych społecznościach łatwiej myśleć w kategoriach „my”, „nasze dzieci i młodzież”, „nasi nauczyciele”, „nasze zmartwienia, nasze sukcesy”. Dorośli poprzez wzajemne relacje modelują zachowania dzieci. W życzliwej atmosferze dziecko „nasiąka” poczuciem przynależności i wartościami reprezentowanymi przez wychowawców. Nauczyciele stanowią ciało pedagogiczne (czy ktoś jeszcze używa tego określenia, które oznacza jeden spójnie działający organizm?), którego głową jest zwykle charyzmatyczna Pani lub Pan Dyrektor. Przypuszczam, że niewiele osób myśli o takich relacjach w kategoriach duchowości. A jednak doświadczenie wspólnoty, zdaniem Carla Gustava Junga, jest jedną z trzech ścieżek prowadzących do transformujących przeżyć duchowych:

Jedyną i właściwą drogą do takiego doświadczenia jest to, że ono przydarza się tobie w rzeczywistości i może się przydarzyć tobie tylko wówczas, gdy idziesz ścieżką prowadzącą do wyższego zrozumienia. Możesz być doprowadzony do tego celu przez akt łaski lub przez szczery i osobisty kontakt z przyjaciółmi, lub przez wykształcenie wyższego umysłu ponad granice zwykłego racjonalizmu³⁶.

Zatem dwie pozostałe możliwości to: doświadczenie niezasłużonej łaski oraz świadomy intelektualny wysiłek, wyjście poza empirię, by doświadczyć istoty rzeczy.

Szkoła wydaje się właściwym miejscem intelektualnego poszukiwania Prawdy, a przynajmniej rozbudzania tęsknoty za nią, czyli rozmawiania o tym, co jest naprawdę ważne, co nadaje sens ludzkiemu życiu. Patrząc z perspektywy rozwoju duchowego oddziaływania szkoły powinny ukierunkowywać intelekt ku coraz wyższym poziomom poznania: od wiedzy przez mądrość ku Prawdzie. Wiedza to informacje i umiejętność ich wykorzystania, Mądrość to wiedza ukierunkowana na Dobro, Prawda jest Istnieniem. Stanowi *transcendentalium*, jest celem. Współczesna nauka coraz odważniej stawia pytania dotyczące duchowych wymiarów ludzkiej egzystencji. Akceptując poznanie duchowe, nie zwalnia się z obowiązku wyjaśniania tej wiedzy za pomocą rozumu, czego przykładem mogą być: teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego czy transgresyjna koncepcja człowieka Józefa Kozieleckiego opisujące dynamikę procesów rozwojowych. Szczególnie interesująca wydaje się metadyscyplinarna i transkulturalna integralna teoria świadomości (TI) Kena Wilbera, rozwijana od lat siedemdziesiątych XX w. Jej twórca, filozof, socjolog i psycholog,

³⁶ List C. G. Junga do Billa Willsona z 30.01.1961 http://silkworth.net/aa/history/billw_carljung012361.html http://silkworth.net/aahistory/carljung_billw013061.html (dostęp: 12.10.2019).

funkcjonuje poza środowiskiem akademickim, mimo to jego koncepcje są przedmiotem dyskusji, wykładów i analiz na coraz większej liczbie uczelni, także w Polsce. Marzanna Kiełar proponuje, by osią kształcenia integralnego uczynić właśnie Wilberowski model AQAL (*all quadrants* – wszystkie wymiary rzeczywistości, *all levels* – wszystkie poziomy istnienia) ze względu na jego walory objaśniające i jednocześnie przekształcające³⁷. Nie jest moim celem prezentacja tego modelu, a jedynie zasygnalizowanie wątków interesujących ze względu na temat tych rozważań: rozwój duchowy. W modelu Wilbera na rzeczywistość składają się cztery odmienne, lecz równoważne i nieredukowalne wzajemnie do siebie wymiary egzystencji: Ja, My, To/Te. Ich połączenie tworzy integralny obraz Absolutu o trzech obliczach:

Dobro, Prawda i Piękno są po prostu aspektami Ducha świecącego w świecie. Duch widziany subiektywnie jest Pięknem, Ja Ducha. Duch widziany intersubiektywnie to Dobro, My Ducha. A Duch widziany obiektywnie jest Prawdą, To Ducha³⁸.

W obrębie tych wymiarów działają wzorce rozwoju rzeczywistości ku coraz bardziej złożonym porządkom istnienia: poziomy rozwoju, linie rozwoju, stany świadomości i typy (np. typy systemów religijnych, style praktyk duchowych).

Wilber (...) nie utożsamia duchowości z wiarą, która jest według niego jedynie jedną z czterech faz rozwoju duchowego. Człowiek na ścieżce rozwoju duchowego przechodzi od 1) przekonania (magicznego, mitycznego, racjonalnego, pluralistycznego, integralnego), że Duch/Bóg/Jedność istnieje,

³⁷ M. Kiełar, *Duchowość według AQAL. Przyczynek do edukacji integralnej*, „Przegląd Badań Edukacyjnych” 2016, nr 22, s. 125–148.

³⁸ Tamże, s. 123.

przez 2) wiarę, czyli intuicję, że Duch istnieje, 3) naoczne doznanie rzeczywistości duchowej na etapie transpersonalnym (doświadczenia szczytowe, wglądy mistyczne), po 4) adaptację, czyli trwały dostęp do poziomów transpersonalnych³⁹.

Jakkolwiek warto włączyć treści związane z dynamiką rozwoju duchowego do programu nauczania, trzeba pamiętać, że samo intelektualne rozumienie jego mechanizmów nijak się ma do osobistego doświadczenia Dobra, Prawdy i Piękna. Wiedza na temat transgresji, dezintegracji pozytywnej czy dynamiki rozwojowej świadomości będzie kolejną, na dodatek bardzo trudną, lekcją. By stała się osobistym doświadczeniem – przeżyciem – potrzeba inicjacji, zanurzenia w tajemnicy, dotknięcia transcendencji. W procesie nauczania jest to możliwe w ramach szczególnej relacji Ucznia i Mistrza.

Mistrz

Pierwotna, nauczycielska i wychowawcza funkcja mistrza przetrwała w zakonnych nowicjatch

Zgodnie ze słownikową definicją „mistrz” to człowiek przewyższający innych biegłością i umiejętnościami w jakiejś dziedzinie; ktoś, kogo obiera się za wzór, autorytet. Są mistrzowie rzemiosła, mianem tym określa się zwycięzców sportowej rywalizacji, czasem, choć coraz rzadziej, artystów. Pierwotna, nauczycielska i wychowawcza funkcja mistrza przetrwała w zakonnych nowicjatch, gdzie jego celem jest wstępna formacja tych, którzy pragną podążać drogą powołania zakonnego.

³⁹ Tamże, s. 134.

Dobre życie we współczesnym świecie wydaje się równie ekstremalnym wyzwaniem. Aby przeciwstawić się destrukcyjnym tendencjom kulturowym praktyka wychowawcza potrzebuje żyjących i bliskich wzorów osobowych, ludzi, którzy będą nosicielami norm, świadectwem i dowodem istnienia wartości absolutnych – osób dojrzałych duchowo. Drogę, która prowadzi do dojrzałości, opisuje wiele teorii: proces indywiduacji Carla Gustava Junga, teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego czy monomit Josepha Campbella – wszystkie zawierają element transgresji, przekraczania popędowych uwarunkowań i integracji psychiki na coraz wyższym poziomie. Mistrzostwo zawsze jest owocem osobistego doświadczenia, efektem wyprawy do świata transcendencji. Tutaj pozytywne doświadczenia życiowe wiążą się z cierpieniem, upadkiem, niepowodzeniem – moc doskonali się w słabości, jest przekraczaniem lęku i złych skłonności, dokonywaniem wyborów moralnych, praktykowaniem samodyscypliny, otwarciem się na działanie łaski. Dotknięcie transcendencji sprawia, że człowiek doświadcza Pełni i sensu. Kazimierz Dąbrowski uważał, że rozwijając się, człowiek ma szansę osiągnąć taki poziom wewnętrznej integracji i harmonii, że zbliża się do ideału, może twórczo wykorzystywać swój potencjał. Przekracza to, co zmysłowe i sprawdzalne, staje się zdolny do kontemplacji Istnienia. Jego emocje współgrają z funkcjami poznawczymi. Moralność na tym poziomie jest autonomiczna, a funkcjonowanie społeczne celowe i altruistyczne. Staje się wówczas Mistrzem, jest autentyczny, jest sobą – świadomym uczestnikiem procesu życia. Swoją pracę wykonuje najlepiej jak potrafi i z zaangażowaniem. Nie jest bez skazy, jest prawdziwy. Ponieważ jest prawdziwy – połączony z duchowym wymiarem rzeczywistości, przyciąga tych, którzy szukają Prawdy. W przestrzeni współczesnej szkoły, bardziej niż gdziekolwiek indziej, potrzeba Mistrzów – wychowawców, osobowych wzo-

rów autentyczności, właściwego postępowania, zawodowej pasji i afirmacji życia, którzy będą autorytetami dla swoich uczniów.

Uczeń i Mistrz

Prawdziwy Mistrz jest zawsze autorytetem moralnym

Pedagogika w nurcie postmodernistycznym kwestionuje autorytety, a więc także relację Mistrz – Uczeń, postulując zamiast hierarchii równorzędność i równowartość. Nie ma wychowawców i wychowanków, są spotykające się ze sobą osoby, które obdarowują się swoim człowieczeństwem. Aby to się mogło dokonać, muszą one wzajemnie otworzyć się na siebie, uznać własną wolność i godność, a także okazać autentyczność, poczucie odpowiedzialności, zaufanie i empatię. Wychowanie jest więc dialogiem między osobami i zakłada wymienną rolę: mówienia i słuchania, dawania i brania, czy też oferowania i asymilowania. Tak sformułowaną definicję wychowania można traktować jako projektującą (regulującą) z momentem perswazyjnym⁴⁰. Jej zadaniem jest modelowanie pożądanego wzorca relacji. Pragnę zauważyć, że postulowana w niej podmiotowość stron nie stoi w żaden sposób w sprzeczności z hierarchicznością relacji Mistrz–Uczeń. Jak się wydaje, nieporozumienie wynika z przypisania samej strukturze hierarchicznej oraz pozycji Mistrza elementu władzy, rozumianej w duchu pedagogiki emancypacyjnej, a więc uwikłanej w nadużycia. „Łącząc zjawisko autorytetu raczej z panowaniem i manipulacyjną władzą niż dobrowolnie przyjmowanym wpły-

⁴⁰ A. Salamucha, *Definicje wychowania w literaturze pedagogicznej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2004, t. XXXII, s. 31–43.

wem, współczesna kultura dyskredytuje już samo poszukiwanie autorytetów bądź zakładanie ich pozytywnej roli w rozwoju człowieka⁴¹. Z jednej strony mamy więc lament nad upadkiem autorytetów, a z drugiej ich programowe odrzucenie. Otwiera to przestrzeń rzeczywistych nadużyć, gdyż instynktowny „głód Mistrza” i potrzeba wtajemniczenia popychają ludzi ku charyzmatycznym psychopatom, wykorzystującym w manipulacyjny sposób swoją pozycję i władzę do sprawowania kontroli i budowania przewagi. Tymczasem prawdziwy Mistrz ma naturalną przewagę, wynikającą z osobistego doświadczenia, mądrości i wiedzy jako owoców transformacji własnych, niepowtarzalnych przeżyć. Nie jest teoretykiem, który zdobył najwięcej punktów i wysoką pozycję w rankingu, lecz służy Prawdy, którą potwierdza całym swoim życiem – swoim dziełem. Jest zatem autentyczny, emanuje światłem idei, przyciąga, fascynuje i budzi respekt. Relacja łącząca Ucznia i Mistrza jest wyjątkowa i jedyna w swoim rodzaju – to więź zbudowana na miłości, co doskonale przedstawia Jarosław Ławski:

(...) nikt nigdy nie starał się być wobec mnie Mistrzem, bezwzględnie jednak znam oraz uznaję Osoby, które wolno mi za swoich uważać Mistrzów. Zatem... Nie ma wielu modeli, form relacji Mistrz–Uczeń: zawsze jest promieniujący postawą i myślą Mistrz oraz pragnący promieniować Uczeń, który kształci się w świetle wzoru i drogi Mistrza! Niemożliwa jest relacja/postawa: jeden Uczeń > wielu Mistrzów naraz. To chaos. Każdorazowe ustanowienie związku Mistrz–Uczeń poprzedza wybór: najpierw Uczeń pragnie i szuka Mistrza (tym samym go wybiera), potem Mistrz może, ale nie musi akceptować Ucznia. Mistrz nie ma wielu Uczniów. Tym bardziej nie

⁴¹ K. Olbrycht, *Współczesne pytania wokół relacji „Mistrz–Uczeń”*, „Gazeta Uniwersytecka” 1998, nr 2958.

może mieć wielu Uczniów, następujących jeden po drugim, seryjnie i regularnie. – Są to wtedy ulubieńcy, wychowankowie, absolwenci, a nawet lizusowscy imitatorzy postawy Ucznia, lecz nigdy ci, a nie inni Uczniowie tego, a nie innego Mistrza⁴².

Relacja ta jest podmiotowa ze swej natury. Tak bliski związek jest możliwy dzięki zaufaniu i otwartości. Wymiana myśli, wszelka komunikacja odbywa się w poszanowaniu odmienności, a nawet pewnej miłej niezgodności, gdyż bez nich nie byłoby wzajemnego zauroczenia, przepływu mentalnej energii, spotkania bogactwa osobowości. Mistrza rozczula podziw, lecz pociąga uważny i pełen szacunku krytycyzm Ucznia. Uczeń pragnie upodobnić się do Mistrza w jego sztuce – mocy, wewnętrznej sile, a jednocześnie przeglądając się w jego obrazie, pragnie rozpoznać siebie, własną niepowtarzalność, co manifestuje się w jednoczesnym lęku przed pochłonięciem i byciem odrzuconym. Prawdziwy Mistrz jest zawsze autorytetem moralnym. Nie jest bez skazy – jest dojrzały, a nie doskonały – zna siebie, jest świadomy swoich ograniczeń i ma do nich pełen pokory dystans, podobnie jak do innych ludzi i świata. Dlatego w zdrowej relacji Mistrza i Ucznia dystans, autoironia, pobłażliwość i śmiech zapobiegają sformalizowaniu stosunków i wtłoczeniu obojga w sztywne role. W ten sposób pogłębia się także ich wzajemna więź. Co ciekawe, relacja ta najpiękniej rozwija się nienazwana. „Mistrz nie przemawia z góry: »Uczniu...!«, Uczeń oszczędza Mistrzowi »Mistrzu!« (...) Cechą Mistrza jest skrytość. Jego rozgłos jest pełen skromności”⁴³. Osoby doświadczające tej niezwykłej więzi nie obnoszą się z nią, choć jest

⁴² J. Ławski, *Dyskusja redakcyjna: Mistrz i Uczeń*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 2010, rok III (XLV), s. 117.

⁴³ Tamże, s. 120.

ona oczywista dla wszystkich z ich najbliższego otoczenia. Fascynacja nauczycielem może się pojawić na każdym etapie kształcenia, wydaje się jednak, że świadome poszukiwanie Mistrza staje się możliwe dopiero w momencie wyboru własnej drogi życiowej, nauki rzemiosła lub sztuki, podjęcia studiów nad jakąś dziedziną. Relacja Mistrz–Uczeń, poczynawszy od Sokratesa i Platona, przez wieki była naturalna w kształceniu akademickim, stwarzając możliwości rozwoju nie tylko intelektualnego, lecz przede wszystkim osobowościowego. Jarosław Ławski zwraca uwagę na fakt, że współcześnie, w świecie zdominowanym przez myślenie ekonomiczne

Rugowanie Mistrza z przestrzeni Uniwersytetu dokonuje się najczęściej w imię idoli nowoczesności i postępu, jakości i wydajności. Następuje wtedy, rozgłosnie i kłamliwie jako czcza wobec Uczniów obietnica, zastępowanie Mistrza wydajnym i znanym publicznie *tutorem, promotorem, opiekunem, menadżerem!* Ów mikro, semi-, mini-, ćwierć-mistrz wnosi wówczas w relacje z nauczonym podopiecznym całą wypracowaną zewnętrzność i pozycję (autorytet tytułów, publikacji, stanowisk *etc.*), natomiast nie udziela nauczonym niczego z wewnętrznego bogactwa osobowości. *Tutor* nie jest złą instytucją, jeśli nie udaje Mistrza. Ten ma w sobie coś „nieokreślonego”, spoza wymiaru ról i funkcji. (...) Uczeń znajduje Mistrza, a Mistrz odkrywa Ucznia. Nie zapewnią tego instytucje, przepisy ni usiłowania. Wynika z tego, że ta najbardziej twórcza kulturowo Relacja, Więzy, Wspólnota zdarza się i wykonuje swą misję poza instytucjonalnym umocowaniem, jakie dają jej państwo, kultura, społeczność, akademia. Ale czyni to ona dla nich, choć istotowo poza nimi. Czyni dla człowieka, którym stają się w byciu-dla-siebie i razem-ze-sobą Mistrz oraz Uczeń⁴⁴.

⁴⁴ Tamże, s. 121.

Relacja Mistrz–Uczeń nie należy do łatwych, gdyż wpisane jest w nią dojrzewanie, a to zawsze łączy się z ryzykiem, bólem i cierpieniem. Stanowi wyzwanie zarówno dla Ucznia, jak i dla Mistrza, gdyż każdy z nich, niezależnie od siebie, może ponieść na tej drodze klęskę. Jednak bez konfliktu, upadku, porażki nie ma drogi, bez ryzyka przegranej nie ma chwały zwycięstwa. Jest to wspólne doświadczenie transgresji: we wzajemnej relacji Ucznia i Mistrza, między Nimi a światem, a w końcu przemiany wewnętrznej Oby, doskonaleniem się w człowieczeństwie, przejściem od tego, kim byli, zanim połączyła ich ta szczególna więź, do tych, którymi są obecnie, i którymi staną się w przyszłości dzięki doświadczeniu Spotkania. Zatem, zgodnie z postulowanym we współczesnej myśli pedagogicznej modelem wychowania, mamy do czynienia z równowartością relacji, wzajemnym obdarowaniem i wspólnotą, w ramach której dokonuje się rytuał przejścia.

Metafora wspólnej drogi często służy do zobrazowania procesu wychowywania. Ujmowanie wychowania jako wędrówki odwołuje się do praktyki wysyłania młodzieży w celu nabycia ogłady i wykształcenia do innych miast lub krajów. Podróż taka była zarazem sprawdzianem, wiązała się z koniecznością radzenia sobie w nowych sytuacjach, adaptacją do nowych warunków. W drodze do dojrzałego człowieczeństwa spotkanie Mistrza i Ucznia jest szczególnym darem Losu. Mistrz jest nie tylko doświadczonym towarzyszem podróży, ale przede wszystkim ojcem duchowym z wyboru. Budzi podziw, daje poczucie bezpieczeństwa, a w miarę dojrzewania przyjmuje konflikty i wzrastającą autonomię Ucznia, swojego duchowego dziecka, jako normę, ćwiczy je i poddaje próbom, by było gotowe usamodzielnąć się i pójść własną drogą. Moment ten pięknie obrazuje rozstanie Dantego z Wergiliuszem. „Mistrz się zjawia, gdy Uczeń jest gotów”. Gdy Uczeń jest gotów – Mistrz odchodzi...

Wirgili mówił, wzrok utkwivszy we mnie:
Ogień mający czas i ogień wieczny
Widziałeś synu; to kres ostateczny
Drogi przebytej z tobą tak przyjemnie,
To punkt, za którym nic widzieć nie mogę.
Aż tu mój rozum wskazywał ci drogę,
Teraz sam musisz próbować sił własnych,
Za przewodniczkę obierz własną wolę;
Ty już wyszedłeś z dróg stromych i ciasnych.
Patrz, oto słońce błyszczący na twym czole,
Odtąd nie słuchaj mych rad i rozmowy,
Masz wolnej woli sąd prosty i zdrowy:
Byłby zaiste w tym błąd rozumowy,
Gdybyś nie działał, jak chce twoja wola;
Więc koronuję cię na twego króla⁴⁵.

Rozstanie Mistrza i Ucznia może przybrać różne formy. Uczeń, który nie uświadamia sobie swojej dojrzałości, oczywiście dla Mistrza, może się czuć porzucony, lecz jedynie w tych warunkach może doświadczyć własnej mocy i dojrzałości. „Porzucenie” zatem jest ostatnią lekcją udzieloną mu przez Mistrza. Czasem to Uczeń odchodzi, jak to było w przypadku Arystotelesa. Większość z nas nosi w sobie książkowy lub filmowy obraz pojedynku między Mistrzem a Uczniem, finalnej próby, z której zwycięsko wychodzi Uczeń, uszczęśliwiając w ten sposób swojego Mistrza. Oto dokonało się przebudzenie mocy – Uczeń dojrzał i stał się gotów do wyprawy po własne mistrzostwo. Takie jest znaczenie tej sceny. Proces dojrzewania dopiero się rozpoczął, kolejnym etapem jest wejście na drogę Mistrza, drogę spotkania z Absolutem.

⁴⁵ Dante Alighieri, *Boska komedia*, J. Korsak (tłum.), 1860, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/boska-komedia.pdf>, wersety 3955–3975 (dostęp: 20.10.2019).

Podsumowanie

To, co „irracjonalne”, trwa na straży naszej racjonalności

Uznanie realności przestrzeni duchowej, odwołanie się do mistycznych aspektów egzystencji jest niezbędnym warunkiem rozwoju ku pełni człowieczeństwa. To, co „irracjonalne”, trwa na straży naszej racjonalności – świadomości ograniczeń i świadomości siły. Utrata kontaktu z duchowym wymiarem egzystencji, z *Sacrum* – Tajemnicą – Bogiem, powoduje utratę zdolności nadawania sensu bolesnym doświadczeniom życiowym i przetwarzania ich w konstruktywny sposób. Wychowanie do dojrzałego człowieczeństwa wymaga zaszczepienia odwagi moralnej i samodyscypliny. Odwaga moralna to gotowość skonfrontowania się z mrocznymi aspektami własnej tożsamości, wadami charakteru oraz prawdą o obecnej w nas tendencji do czynienia zła. Samodyscyplina to praca wewnętrzna mająca na celu ich przezwyciężenie. Celem formacji duchowej w ramach wychowania integralnego jest zakorzenienie w transcendencji, objawiające się zaufaniem i wiarą w Dobro, w wyższy sens, wykraczający poza to, co racjonalne.

Max Scheler uważał, że odpowiedzią na kryzys kultury zachodniej musi być przywrócenie ładu aksjologicznego, które dokonuje się głównie poprzez otwarcie się naszą miłością na wzory osobowe, zaś Karol Wojtyła świadomy i wolny wybór wzorów osobowych ze względu na realizowane wartości i ich naśladowanie, w granicach przez te wartości wyznaczonych, uznawał za wyznacznik podmiotowości osoby⁴⁶. John Bradshaw⁴⁷ twierdził, że dziecko nie

⁴⁶ K. Olbrycht, *Współczesne pytania wokół relacji „Mistrz-Uczeń”*, „Gazeta Uniwersytecka” 1998, nr 2958.

⁴⁷ J. Bradshaw, *Zrozumieć rodzinę. Rewolucyjna droga do odnalezienia samego siebie*, Wydawnictwo IPZiT Warszawa 1994.

potrzebuje, by rodzice je kochali, lecz by kochali się nawzajem. Wtedy świat jest bezpiecznym miejscem, a dziecko nasyca miłością i umiejętnością kochania. Gdy wychowawca podąża drogą samowychowania, stara się żyć moralnie, jest autentyczny, świadomy swoich słabości i ograniczeń, poszukuje mądrości, jest osobą dojrzałą, rozwijającą się duchowo – wprowadza ład, staje się Mistrzem, osobowością wychowującą. Istota „mistrzostwa” tkwi w transcendentnym wymiarze tego doświadczenia, jego składniki to: powołanie, natchnienie i entuzjazm – wszystkie są zewnętrzne w stosunku do podmiotu. Entuzjazm także, gdyż dosłownie oznacza „zanurzenie w Bogu”, od gr. *éntheos*. Nie da się ich zaprogramować ani wyćwiczyć, ani tym bardziej zmusić kogokolwiek, by je przejawiał, co, jak się wydaje, jest celem coraz bardziej rozbudowywanych obowiązkowych szkoleń i stopni awansu zawodowego nauczycieli. Nie oznacza to jednak, że wychowawca na drodze do stawania się Mistrzem jest stroną całkowicie bierną. Na powołanie trzeba odpowiedzieć, otworzyć się na natchnienie i pielęgnować entuzjazm. Metody wychowawcze i techniki edukacyjne są wówczas stosowane świadomie w odpowiedzi na realne potrzeby, a nie schematycznie lub z braku lepszego pomysłu, ale i tak to świadectwo życia jest najbardziej wartościową lekcją.

Każdy pedagog, w najszerszym zakresie tego pojęcia, zawsze i coraz to na nowo powinien zadawać sobie pytanie, czy to, czego naucza, realizuje we własnym życiu podług najlepszej wiedzy i najlepszego rozumienia. W psychoterapii zrozumieliśmy, że ostatecznie to nie nauka i technika, lecz osobowość oddziaływa terapeutycznie; to samo dotyczy wychowania, które zakłada samowychowanie⁴⁸.

⁴⁸ C.G. Jung, *O rozwoju osobowości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, cyt. za: T. Olchanowski, *Pedagogika a paradygmat nieświadomości*, ENETEIA, Warszawa 2013, s. 41.

*

Celem formacji duchowej w procesie wychowania jest rozwój duchowości mistycznej, zanurzenie w Istnieniu, świadome i odpowiedzialne uczestnictwo w życiu. Dojrzałość nie oznacza doskonałości, lecz duchowy postęp. Proces ten wymaga uważnej obecności i aktywnego działania. Żyjemy w okresie przejściowym między racjonalizmem i modernizmem a wciąż nierozpoznaną przyszłością. Znaleźliśmy się w sytuacji granicznej i instynktownie poszukujemy instrukcji przetrwania. Rzeczywistość kulturowa, w której przyszliśmy na świat, naznaczona postmodernistyczną dekonstrukcją, pozbawia kolejne pokolenia łączności z duchowym dziedzictwem ludzkości. Gdy deprecjonuje się religię i filozofię, komercjalizuje sztukę, zaczyna brakować konstrukcji uczących, jak transformować doświadczenia lęku, bólu i wewnętrznego rozdarcia. W tych warunkach transfer życiowej mądrości staje się możliwy na poziomie indywidualnej relacji, Ucznia i Mistrza, w ich wzajemnym spotkaniu i dialogu, w ramach których dokonuje się wtajemniczenie. Wydaje się, że współcześnie najważniejszym jego elementem jest uobecnianie sensu egzystencji w „małych rzeczach”, w spójności osobistych narracji i wierności Prawdzie, Dobru i Pięknu.

Duchowość jest tym, co odróżnia ludzi od zwierząt. Jest źródłem kultury. Wychowanie rozumiane jako włączanie w kulturę jest w swej istocie procesem duchowym.