

CZY WSZYSTKO MUSI BYĆ NARODOWE ?

*seria* POGRANICZA 6

Redaktor serii:  
ks. Zenon Myszk

# CZY WSZYSTKO MUSI BYĆ NARODOWE ?

NARÓD JAKO KATEGORIA AKSJOLOGICZNA

pod redakcją  
Piotra Walewskiego

Wydawnictwo  
**bernardinum**

Pelplin 2021

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary, UŚ

dr hab. Zbigniew Mikołajczyk, prof. UKSW

Projekt typograficzny i skład

Mariusz Kuźownik / studiofactory.pl

Projekt okładki

Mariusz Kuźownik

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.

ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin

tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26

[bernardinum@bernardinum.com.pl](mailto:bernardinum@bernardinum.com.pl)

[www.bernardinum.com.pl](http://www.bernardinum.com.pl)

Druk i oprawa:

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

Copyright © by Bernardinum & Zenon Myszk

All rights reserved

ISBN 978-83-8127-751-8

## SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów / 7

Przedmowa / 11

prof. dr hab. Krzysztof Wielecki

*Ojczyzna i tożsamość / 13*

ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski

*Naród w nauczaniu społecznym Kościoła / 31*

ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski

*Tożsamość narodowa jako „matrykuła” uniwersalna / 55*

dr Marcin Zarzecki

*Wspólnota narodowa jako wspólnota quasi-religijna –  
o inspiracjach religii obywatelskiej / 73*

prof. dr hab. Wiesław Jan Wysocki

*Przewodnik narodu przez „czerwone morze”.  
Kardynała Stefana Wyszyńskiego wizja narodu  
i państwa w podzielonym świecie / 87*

ks. dr hab. Władysław Wyszowadzki, prof. UKSW

*Wpływ Arcybiskupa Szczepana Wesołego  
na kształtowanie laikatu polskiej emigracji w Wielkiej Brytanii / 99*

prof. dr hab. Marek Melnyk

*Stereotypy w stosunkach narodowościowych.  
Spojrzenie Ewangeliczne / 115*

Tomasz Laskowicz

*Lokalny i narodowy interes budowy  
morskich farm wiatrowych na Bałtyku / 133*

dr hab. Leszek Korporowicz, prof. UJ  
*Naród jako dobro i naród jako zło / 149*

dr hab. Sylwia Jaskuła, prof. PWSIP  
*Wyzwania wychowania do wspólnoty / 169*

Wojciech Kaczmarczyk  
*Narodowy czyli jaki? O Narodowym Instytucie Wolności  
w służbie społeczeństwu obywatelskiemu (studium przypadku) / 183*

ks. dr Stefan Grabowski  
*Historia Wizygotów, Wandalów i Swewów Izydora z Sewilli / 201*

dr hab. Oksana Kaliszczuk  
*Wolność religijna a religijna polityka państwowa  
w powojennej sowieckiej Ukrainie / 235*

prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv  
*Przyjaźń Wyszyńskiego z papieżami i sprawy katolików  
w krajach bloku wschodniego / 249*

dr Ferenc Beran  
*Common Features in the Struggles of Cardinals József Mindszenty  
and Stefan Wyszyński during the Totalitarian Regimes.  
Is there a Central European Spirituality? / 273*

## WYKAZ SKRÓTÓW

Sigla biblijne oraz skróty przekładów Biblii wg P. Walewski, Technologia studiowania dla socjologów. Przypisy i skróty (SSPP 1/1), Rumia 2017

- AAW     Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (oznaczenia sygnatur w dokumentach nt. kard. S. Wyszyńskiego)
- BMW     Biblioteka Myśli Współczesnej
- BS       Biblioteka Socjologiczna
- BT       *(Biblia Tysiąclecia) Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych.* Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, red. A. Jankowski i in., Poznań 2005
- CWK     Człowiek, Wiara , Kultura
- EncSoc   *Encyklopedia Socjologii*, t. I-IV, red. W. Kwaśniewicz i in., Warszawa 2002
- HAP     *Handbook of Adolescent Psychology*, red. J. Adelson, New York 1980
- KDK     *Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (7 XII 1965)*, tekst polski, Wrocław 1986
- KPK     *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tekst polski, Poznań 1983
- LSJ     H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, red. H.S. Jones, Oxford 1940
- MASS    *M. Arcta Słownik Staropolski*, red. A. Krasnowolski – W. Niedźwiedzki, Warszawa 1920

- OFMConv Ordo Fratrum Minorum Conventualium
- OrtMac Wyroki sądów miejskich czyli ortyle
- OrtOssol Najstarsze tłumaczenie ortyli magdeburskich
- PG *Jan Paweł II, Pastores gregis*, tekst polski, Wrocław 2003
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*,  
red. J.P. Migne, Paris 1878-90
- PSEW Polskie Stowarzyszenie Energetyki Wiatrowej
- SChr Societas Christi pro Emigrantibus Polonis
- SJP *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski,  
<https://sjp.pwn.pl/doroszewski/spolecznosc;5499782.html>  
(dostęp: 11.07.2021)
- SPP Sekretariat Prymasa Polski ( oznaczenia sygnatur w do-  
kumentach nt. kard. S. Wyszyńskiego )
- SStar *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, Wrocław 1953
- SSMC Social Science & Modern Society
- SSPP Series Sociologica et Philosophica Pomeraniae
- SWP *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*,  
red. J. Szynuskiak – M. Starowieyski, Poznań 1971
- TMA Jan Paweł II, *List apostolski*  
„*Tertio millennio adveniente*”, tekst polski, Katowice 1998



## INNE

ang.	angielski
art.	artykuł
bł.	błogosławiony
bmw	brak miejsca wydania
brw	brak roku wydania
c.	strona (ukraiński artykuł)
cz.	część
dn.	dnia
dosł.	dosłownie
ds.	do spraw
Dz.U.	Dziennik Ustaw
fr.	francuski
gr.	grecki
łac.	łaciński
m.in.	między innymi
n(n)	i następna (e) strona (y)
n.	nota / punkt w dokumentach kościelnych
np.	na przykład
nr	numer
p.	strona (ang. artykuł)
por.	porównaj / skonsultuj
poz.	nr aktów prawnych w Dzienniku Ustaw
pp.	lata (ukraiński artykuł)
prał.	prałat
pt.	pod tytułem
pw.	[ kościół / parafia ] pod wezwaniem
r.	rok (u)
red.	redakcja naukowa, pod redakcją (bez względu na język dzieła)
rys.	rysunek
s.	strona
śp.	świętej pamięci
św.	święty (a)
t.	tom (bez względu na język dzieła)
tab.	tabela
tj.	to jest
tł.	tłumaczenie
tw.	tak zwany
ust.	ustęp (w ustawie)
zob.	zobacz



## PRZEDMOWA

Fakt istnienia narodu, jako jednej z podstawowych i naturalnych społeczności jest czymś oczywistym. Można powiedzieć, iż jest on ogólnoludzkim doświadczeniem. T. Ślipko tak definiuje to ogólnoludzkie doświadczenie: „Każdy z nas żywi samorzutne przeświadczenie, że jest członkiem jakiegoś narodu ( np. polskiego ), żyjącego w ramach wielkiej rodziny narodów całego świata. W tym zakresie fakt istnienia narodu nie podlega więc dyskusji. Mimo to nietrudno chyba zdać sobie sprawę, że to nasze własne wewnętrzne przeświadczenie jest treściowo za ubogie, jakby za mało pojemne, aby na jego podstawie można było określić właściwą narodowi specyfikę”<sup>1</sup>.

Doświadczenie ogólnoludzkie mówi nam zatem o fakcie istnienia narodu jako określonego bytu społecznego. W tym sensie zasadnie można mówić, iż fakt istnienia narodu nie budzi wątpliwości. Kontrowersje pojawiają się dopiero w momencie próby jednoznacznego zdefiniowania tej społeczności. W tej materii spotykamy się bowiem z stosunkowo sporą różnorodnością nie tylko dziś, ale także w historii. W tym miejscu należy jedynie zasygnalizować, iż na przestrzeni wieków myśl ludzka wypracowała wiele koncepcji i teorii narodu. Można je sprowadzić do czterech bloków koncepcji i ujęć<sup>2</sup>.

Do pierwszego bloku przypisać można tzw. kierunki nacjonalistyczne. To co łączy wiele różnorodnych teorii w tej grupie jest uznanie narodu za najdoskonalszą formę bytu społecznego i najwyższą wartość moralną<sup>3</sup>.

Do drugiej grupy zaliczyć można tzw. teorie narodowe. Wspólnym elementem tych teorii i koncepcji jest akcentowanie ontycznej i moralnej podmiotowości narodu. Chodzi tu przede wszystkim o podmiotowość narodu głównie w zakresie prawa do samostanowienia.

---

1 T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, 225.

2 Przegląd stanowisk w zakresie teorii narodu przedstawia T. Ślipko (*tamże*, 229-235).

3 *Tamże*, 234.

Żadna z teorii tej grupy nie wynosi jednak narodu ponad religijne i osobowe wartości człowieka<sup>4</sup>.

W trzeciej grupie umieścić można tzw. mesjanizm polski. Jest to szczególna teoria, a mianowicie ta, która narodowi przypisuje misję moralno-religijną. Misja ta ma charakter eschatologiczny<sup>5</sup>.

Czwarty wreszcie blok teorii stanowią tzw. marksistowskie teorie narodu. Są one niesprowadzalne do żadnego z poprzednich kierunków: „wyróżniają się one tym, że przyjmują klasową interpretację narodu w ramach ogólnej dialektycznej teorii rozwoju społecznego i rewolucji proletariackiej”<sup>6</sup>.

Nie tylko historia dostarcza różnorodnych koncepcji i teorii narodu. Dotyczy to także współczesności. Pomijając dyskusję w tej materii, należy jednoznacznie stwierdzić, że istnienie narodu jest faktem. W tym miejscu należy jednak postawić fundamentalne pytanie: czy w dobie współczesnych przemian globalizacji i integracji jest jeszcze miejsce na naród? Czy nie przeszedł on już do lamusa historii? Czy naród jest jeszcze kategorią aksjologiczną w odniesieniu do współczesnego człowieka?

Refleksji nad narodem w jego wielorakich wymiarach poświęcona jest niniejsza publikacja. Jest ona owocem seminarium i debaty, która odbyła się w Łebie w ramach *kaszubskiego Camino*: „Czy wszystko musi być narodowe? Naród jako kategoria aksjologiczna”. Autorzy z perspektywy różnych dyscyplin naukowych, ukazywali różne aspekty wartości narodu dla człowieka. Zwracali także uwagę na niebezpieczeństwo przewartościowanie tego co narodowe.

*Ks. Henryk Skorowski*

---

4 Por. *tamże*, 234.

5 Por. *tamże*, 234.

6 *Tamże*, 234.

## OJCZYŻNA I TOŻSAMOŚĆ

Choć pojęcie ojczyzny jest powszechnie stosowane, to jednak wielu wydaje się niestosowne. Cóż takiego kryje się w nim, że rodzi obawy niejednego socjologa?

Z pewnością kojarzy się z ojcem i ojcowizną, czyli sugeruje wspólne dziedzictwo, z tymi, co z tego samego ojca pochodzą. Jak czytamy u Aleksandra Brücknera, w jego wielkim dziele *Słowniku etymologicznym języka polskiego*, „*ojczyzna*, co pierwotnie ‘ojcowiznę’ zna- czyło, tak że Orzechowski, a za nim i inni w 16. wieku dla ‘ojczyzny’ łacińskiego terminu *patria* używali (!) [...] Charakterystyczne, że tylko u Słowian ten wyraz dziecięcy wyrugował zupełnie pranzwę ‘ojca’: *pater*”<sup>1</sup>. W dawnym języku polskim znajdujemy więcej słów o podobnym znaczeniu, jak *babizna* lub *dziadowizna*. W dokumen- tach dotyczących spadków czytamy np. „isz gdzieby się którykolwiek s poddanych nalazł takowy, któryby [...] wymawiał komu, żeś moię oyczynę, babiznę, dziadowiznę etc. osiadł, tedy podpada winę pań- ską grzywien dwie [...]”<sup>2</sup>. A w dokumentach z XVI w. znajdujemy taka inskrypcje: „Iendrzei Nowak [...] zeznał, zie mu sye dossicz stało z oyczisny swei y s bratowissnei rzeczy ruchaiących i nieruchaiących, która rolia liezi między Moskalowską a Goszczeyowską [rolą]”<sup>3</sup>. Zatem pod słowem *ojczyzna* rozumiano dobra ruchome i nieruchome, ja- kie należały do ojca, a które stanowiły dziedzictwo jego dzieci. Jak

---

1 A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, 377.

2 J. Kobylińska, *Nazwy spadków*, w: *Prace językoznawcze*, t. 26, Katowice 2001, 103.

3 *Tamże*.

czytamy w *Słowniku staropolskim*, *Ojciec, ojczyc, oćczyc*, to „członek rodu dziedziczący spuściznę po przodkach, spadkobierca, dziedzic, heres”<sup>4</sup>. A Łukasz Górnicki w XVI w. pisał: „(…) moim zdaniem lepiej uczyni, kto mówiąc o Polszcze, rzecze Patria moja, niżli ojczyzna moja, bo ojczyzna częściej się rozumie to, co gruntu komu ociec jego zostawił”<sup>5</sup>. Górnickiemu chodziło o to, by nie zastępować słowami polskimi terminów łacińskich, gdy może to zmienić sens i utrudniać komunikację, ale przy tej okazji oddał powszechne wówczas znaczenie terminu ojczyzna.

Sugestia, iż ojczyzna miałyby oznaczać wspólnotę krwi, po ojcu, lub szerzej – w linii męskiej, tych którzy mieliby być zakwalifikowani do jednej ojczyzny, albo też sami się tam przypisują, dziś trzeba by uznać za nieporozumienie. Nie trzeba wielu dowodów, aby wykazać, iż wspólnota taka jest fikcją. Przynajmniej, gdy stosować to pojęcie do opisu zbiorowości, które współcześnie zorganizowane są w państwach. Choć w przypadku tzw. małych ojczyzn sprawa nie jest już tak oczywista. Już w *Słowniku Staropolskim M. Arcta* czytamy wszakże, iż ojczyzna, to tyle, co ojcowizna (co już wiemy), ale również miejsce do zamieszkania u rodziców pana młodego, a też kraj rodzinny związany z miejscem zamieszkania<sup>6</sup>.

Podobną nieufność wielu socjologów budzi pojęcie narodu. Ono kojarzy się raczej z matką. W *Słowniku staropolskim* znajdujemy informację, iż naród, w dawnym języku ojczystym oznaczał „ród, rodzinę, rodzaj”, ale też plemię i narodziny właśnie<sup>7</sup>. Wyraźnie słowo naród pochodzi od wspólnoty krewnych i powinowatych wywodzących się od tych samych przodków. Znacząca jest tu konotacja z rodzeniem. Jak czytamy w publikacji Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu: „Pierwotnie starożytni Rzymianie używali terminu *natio* na oznaczenie bogini urodzin i urodzaju. Z czasem wszedł on do języka łacińskiego, stając się źródłosłowem dla czasownika *nascor* (*nasci, natus sum*) – rodzić się, pochodzić, powstawać, rosnać”<sup>8</sup>.

4 Zob. *Ojciec, ojczyc, oćczyc*, w: SStar, *ad hoc*.

5 Ł. Górnicki, *Dworzanin Polski*, 25, <http://biblioteka.kijowski.pl/gornicki%20lukasz/dworzanin%20opolski.pdf> (dostęp: 20.10.2021).

6 Por. *oćczyzna, ojczyzna*, w: MASS, *ad hoc*.

7 Por. SStar.

8 *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/n/narod.pdf> (dostęp: 05.10.2021).

Ciekawe, że Słowianie długo nie znali tego pochodzącego z łaciny pojęcia (*nascor*). Nie „posiadali odpowiedników takich dzisiejszych wyrażen, jak ród, poród czy rodzić. Języki starosłowiańskie nazwą „ród” oznaczały szczęśliwy traf, powodzenie, przyrost, jak również samego bożka szczęścia i losu. Dopiero dzięki średniowiecznej łacinie zaczęto łączyć „ród” z pomnażaniem liczby członków rodziny. Tak więc za sprawą łacińskiej *natio* możliwe jest obecnie wskazanie na podwójny źródłosłów polskiej nazwy „naród”. Z jednej strony, wywodzi się ją od rzeczownika „ród” (w sensie familijnej grupy społecznej), który podkreśla pochodność jej desygnatu od wspólnego przodka. Z drugiej – wyprowadza się ją od czasownika „narodzić” (w sensie: urodzić mnóstwo, powstać w dużej ilości), który z kolei akcentuje złożoność jej desygnatu z wielu ludzi. Przyjmując łącznie oba źródła, „naród” oznacza wielką zbiorowość ludzi połączonych więzią wspólnego pochodzenia”<sup>9</sup>.

Jak wspominałem, naród, jako kategoria socjologiczna budzi wiele niepokoju u współczesnych socjologów. Wiąże się to z pewnością z ideologią nacjonalistyczną, czy, aby pozostać w konwencji brytyjskiej socjologii, szowinistyczną. Zwłaszcza, pewnie, II wojna światowa, której animatorzy, dla ukrycia rzeczywistych interesów i w celu zmotywowania swoich społeczeństw chętnie uciekali się do szowinizmu, skompromitowała kwestię narodową i pojęcie narodu uczyniła podejrzanym. Niekiedy wszelkie wspólnoty, a nie tylko narodowa, znajdowały się na indeksie uczonych, w tym nawet bardzo wybitnych. Zygmunt Bauman np. pisał ironicznie i w dość dramatycznym tonie, w korespondencji z Roberto Esposito z 2014 roku: „Wspólnota, wróć, bo wszystko, co złe zapomniane, a nawet to, co zapamiętane, zostało ci już wybaczone?”<sup>10</sup>. Cóż, może odwołam się do Jerzego Szackiego, który miał bardziej wyważony punkt widzenia na tę sprawę. Pisał mianowicie: „Wiele już razy stwierdzano, że era narodów zbliża się do końca, i przedstawiano całkiem rozsądne argumenty na poparcie

<sup>9</sup> *Tamże*.

<sup>10</sup> Z. Bauman, *Korespondencja: Wspólnota na odległość*, Zygmunt Bauman, Roberto Esposito, „Znak” 718 (2015), <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/7182015zygmunt-bauman-roberto-espositokorespondencja-wspolnota-na-odleglosc/> (dostęp: 12.10.2021).

tej tezy. Istotnie, mogłoby się wydawać, iż w świecie „odczarowanym” pod wpływem nowoczesnej cywilizacji nie ma już miejsca na emocje, które umożliwiły dominację idei narodowej w świadomości społecznej i polityce. Na pozór rozwój rynku światowego, komunikacji i kooperacji międzynarodowej na bezprzykładną skalę, regionalnych unii i zjednoczeń, organizacji ponadnarodowych, kosmopolitycznej kultury masowej itd. wyklucza możliwość narodowego odosobnienia i kultywowania bez końca jedynej w swoim rodzaju narodowej tożsamości. Nie ma sensu przypominać tu szczegółowo owych argumentów. Są bowiem dobrze znane. Jakiegokolwiek wszelako są, nie równoważą wymowy faktów, które świadczą o tym, że kwestia narodowa bynajmniej nie utraciła aktualności, a nawet nierzadko odzyskuje ją tam, gdzie długo wyglądała na anachroniczną. Ma ona ciągle ogromne znaczenie nie tylko na peryferiach współczesnego świata, gdzie ludy zapomniane przez Boga i ludzi upominają się z opóźnieniem o swoje prawo do samodzielnego bytu, lecz również w jego centrum, gdzie mogłoby się wydawać, że już od dawna pod sztandarem narodowym nie ma niczego ani do zdobycia, ani do uratowania<sup>11</sup>.

W każdym razie Szacki dostrzegął, iż ideologia narodowa ma swoje społeczno-historyczne i ekonomiczne podłoże. Ale z przytoczonego tekstu wynika też, jak sądzę, iż również jej przeciwieństwo, głoszone – zauważmy – przez Baumana, ma podobne tło. Mimo to jednak naród i jego zwolennicy zachowują pełną żywotność, co jednych zachwyca, a innych gorszy. I tak jest od dawna<sup>12</sup>.

Jak widzimy, możliwe są różne konwencje rozmiennia tych kluczowych dla nas pojęć: ojczyzny, narodu i – o czym będzie jeszcze mowa – państwa. Ale również we współczesnych nam czasach, w tym również na gruncie socjologii budzą one żywą dyskusję i wiele wątpliwości. Gdy chodzi o ojczyznę, to Stanisław Ossowski pisał: „Nie przesądzając jak się będzie dalej rozwijała więź społeczna w nowoczesnym świecie i jakim przeobrażeniom ulegnie koncepcja ojczyzny musimy stwierdzić,

11 J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 502/3 (1997) 4.

12 M. Rembierz, *Wychowanie, oświata powszechna i kształcenie uniwersyteckie jako źródła polskiej niepodległości. Pedagogiczno-patriotyczne idee i działania Kazimierza Twardowskiego*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 1 (2015) 55nn.



że w tej chwili, ojczyzna należy do rzędu pojęć, które, posiadając bardzo starą historię, kształtują także w swoisty sposób nowoczesną kulturę i postawy społeczne jednostek. Wiemy doskonale, że bywa ona narzędziem interesów gospodarczych, że bywa ekranem zasłaniającym istotne cele propagandy państwowej lub klasowej, że dostarcza cennego materiału na maskę o wzniosłych rysach, którą przywdziewa niekiedy jednostka nieświadomie lub półświadomie, aby wobec samej siebie nadać szlachetną barwę egoistycznym pragnieniom<sup>13</sup>. I choć prawdą jest, że „imię ojczyzny – podobnie jak imię religii – stanowi pospolity oręż świadomych hipokrytów, licytujących się wzajem, kto je najgłośniej wypowie [...]”<sup>14</sup>, jednak „równocześnie wiemy, że ojczyzna bywa źródłem przeżyć emocjonalnych o najwyższym napięciu, przedmiotem wzruszeń zbiorowych, które łączą rzesze ludzkie w momentach uroczystych, że bywa motywem działań bezinteresownych albo działań, kierowanych pragnieniem dobrej sławy, a siła ideomotoryczna takiego motywu wystarcza, aby jednostkę lub gromadę jednostek pchnąć ku heroicznej samozagładzie”<sup>15</sup>. Wydaje mi się, że równie dobrze, co ku *samozagładzie*, emocje te mogą *pchnąć ku* samoobronie. Ale zostawmy tę kwestię na boku.

Ossowski wiązał pojęcie ojczyzny ze zbiorowymi emocjami, które sprawiają, że nadaje się jej pewną wartość. Jako dowód uczony przywoływał teksty pieśni, jak np. „Dla Hucuła nie ma życia, jak na połoninie. Gdy go losy w doły spędzą, wnet z tęsknoty ginie”<sup>16</sup>. Istotnie, mamy tu do czynienia z nostalgią. Co więcej, tęsknota wspomina tu dotyczy istotnie *ojcowizny*, owej *połoniny*. Jak pisał Ossowski: „Przystępując do socjologicznej analizy pojęcia ojczyzny, traktujemy ojczyznę jako korelat pewnych postaw psychicznych, wchodzących w skład kulturowego dziedzictwa grupy społecznej”<sup>17</sup>.

Nie budzi wątpliwości, iż bywa że ojczyzna wzbudza uczucia, niekiedy bardzo silne, ale nie wynika stąd, iż tu, jak sądził polski uczony, wyczerpuje się znaczenie ojczyzny dla jej obywateli. Z pewnością też,

13 S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, „Myśl współczesna. Czasopismo naukowe” 2 (1946) 155.

14 *Tamże*.

15 *Tamże*, 156.

16 *Tamże*, 157.

17 *Tamże*, 156.

te emocje nie zawsze muszą być pozytywne. Niektórzy np. powiadają, że nienawidzą swojego kraju. W podobnym duchu pisała Antonina Kłoskowska, dla której „naród jest wspólnotą kultury. Jego więź nosi charakter emocjonalny”<sup>18</sup>. Uczona ta wskazywała też na genezę narodu, jako rzeczywistej formy organizacji społecznej. Wywodziła ją ze wspólnot etnicznych. Pisała: „Przyjęcie kulturowej koncepcji narodu wynika z bogatego materiału historiografii i antropologii kultury. Dyscypliny te opisują poprzedzające naród formy wspólnot etnicznych i wczesne, zaczątkowe postacie narodów. Etniczne pochodzenie narodów dokumentowało w ostatnich latach wielu anglosaskich historyków, socjologów i historyków kultury. Badania antropologów kultury najdobitniej przedstawiają funkcjonowanie małych wspólnot społecznych zjednoczonych ścisłym podobieństwem wzorów działania, myślenia i wartościowania”<sup>19</sup>. To jednak wskazywałoby chyba na głębsze i bardziej zróżnicowane znaczenie grup etnicznych i narodów, nieredukowalnych do wspólnoty emocji i wąsko rozumianej kultury.

Wydaje się jednak, że dla Kłoskowskiej wymiar emocjonalny był rdzeniem tej formy bytowania społecznego, pisała bowiem: „trzeba dopuścić myśl, że utrata ideologicznej ojczyzny narodowej wyrastającej z kanonu wiekowych tradycji może pozostawić w życiu wielu ludzi *miejsce jakiejś wielkiej, próżnej*”<sup>20</sup>. Nasuwa mi się pytanie, czego dotyczy owo uczucie i czego brak rzeczywiście miałby czynić wspomnianą *próżnię*? Mamy tu bowiem trzy sugestie naraz: ideologicznego charakteru (Ale czego, narodu, państwa? Co to jest *ojczyzna narodowa*, na czym polega jej siła, co powoduje tę nostalgię?); kulturowej proveniencji narodu (jak rozumiem, chodzi tu o kulturę nieredukowalną do ideologii); emocji, jako sensu i przyczyny powstania i trwałości narodów.

W pierwszym przypadku, jeśli dobrze rozumiem, nie chodzi o znaczenie jakie nadał pojęciu ideologii Antoine’a Destutta de Tracy, jeszcze pod koniec osiemnastego wieku, czyli nauki o ideach<sup>21</sup>. Może prędkiej uczony mógł się odnosić do koncepcji Karola Marksa i Fryderyka

18 A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005, 70.

19 *Tamże*, 69-70.

20 *Tamże*, 78.

21 A. Destutt de Tracy, *Projet Éléments d'idéologie*, Paris 1817-1818.

Engelsa, których materializm doprowadził do przekonania, iż wszelka myśl, w tym ideologie i filozofia, są *nadbudową*, nad *bazą* w świadomości ludzi. Bazę zaś określał Marks jako materialne siły wytwórcze i rodzące się z nich stosunki produkcji. Te ostatnie zaś, zależą od usytuowania danej klasy społecznej wobec środków produkcji. Najkrócej to ujmując, klasa posiadaczy ( np. burżuazja ) wyznaje ideologię odpowiadającą jej interesom, a klasa wyzyskiwana ( np. proletariat ) swoją. O ile przedstawiciele owych klas nie mają *falszywej świadomości*<sup>22</sup>. Pojęcie ideologii było też jednym z kluczowych dla Karla Mannheim, który podjął pogląd Marksa na ten temat, ale znacznie go rozszerzył. Uczony ten żywił przekonanie, iż ludzkie myśli są wynikiem kontekstu społecznego, a zatem wyrażają *swoje czasy* oraz odzwierciedlają status społeczny głoszących je ludzi<sup>23</sup>.

Widzimy zatem, iż we wspomnianej frazie Kłoskowskiej nie mogło chodzić o żadną z tych trzech koncepcji, gdyby je traktować ortodoksyjnie. Prawdopodobnie, idzie tu o pewien system dość ogólnych przekonań na temat swojego narodu wyznawanych przez jego członków. Pamiętamy również, że uczona pisała o *ojczyźnie narodowej*, pozostańmy jeszcze przez moment przy tym pojęciu. Co do jego znacznie szerszego znaczenia, to warto przywołać wypowiedź Jana Pawła II, który pisał: „Wyraz *ojczyzna* łączy się z pojęciem i rzeczywistością ojca. Ojczyzna to jest poniekąd to samoco ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach. To znaczące, że wielokrotnie mówi się też: *ojczyzna-matka*. Wiemy z własnego doświadczenia, w jakim stopniu przekaz dziedzictwa duchowego dokonuje się za pośrednictwem matek. Ojczyzna więc to jest dziedzictwo, a równocześnie jest to wynikający z tego dziedzictwa stan posiadania – w tym również ziemi, terytorium, ale jeszcze bardziej wartości i treści duchowych, jakie składają się na kulturę danego narodu. O tym właśnie mówiłem w UNESCO 2 czerwca 1980 roku, podkreślając, że nawet wówczas, gdy Polaków pozbawiono terytorium, a naród został podzielony, dziedzictwo duchowe, czyli kultura przejęta od przodków,

22 K. Marks – F. Engels, *Ideologia niemiecka*,  
tł. K. Błeszyński, Warszawa 1975.

23 K. Mannheim, *Ideologia i Utopia*, tł. J. Miziński,  
Warszawa 2008, 102; 159; 168.

przetrawało w nich. Co więcej, wyjątkowo dynamicznie się rozwinęło. Wiadomo, że na wiek XIX przypadają szczytowe osiągnięcia kultury polskiej<sup>24</sup>.

Z zagadnieniem państwa sprawa wydaje się już jasna. Przytaczałem niedawno pogląd Antoniny Kłoskowskiej, która pisała o ojczyźnie narodowej, zdaje się w rozumieniu państwa narodowego. Bo przecież mowa tam jest o dotkliwym dla obywateli braku państwa własnie, jak można sądzić. Dochodzimy zatem do trzeciego z kluczowych dla nas pojęć, które posiada nie mniejszą literaturę niż dwa poprzednie i także wydaje się być wysoce wieloznaczne. Jak pisała Antonina Kłoskowska, „względnie łatwo jest wyodrębnić państwo jako aparat władzy z podległą mu siecią instytucji i przysługującym mu monopolem legalnego użycia siły zgodnie z koncepcją Maxa Webera<sup>25</sup>. Ale bywało ono w dawnej literaturze rozmaicie stosowane. Po pierwsze, znaczyło ono tyle, co „władza, panowanie, uprawnienia związane z posiadaniem dóbr<sup>26</sup>. Jako przykład, możemy przytoczyć np. taki fragment: „My, Kazymyrz,... kro polski,... baczancz, ysz podług czasow starosci w zemyach państw (leg. państwu) naschemv (dominionostro, Dział 6: w ziemyach królestwa naszego) poddanich yyelye rzeczy w szandzech nyeyanostayne... zkazani bywayą,...ymislylysmi... wipleecz nyeyanostaynoszcz Sul 6<sup>27</sup>. Zgodnie z drugim znaczeniem, państwo to „terytorium, ziemia, podległe władzy króla, księcia, kasztelana, pana feudalnego<sup>28</sup>. A jako przykład *Słownik* przytacza takie zdanie: „Postawił gy panem domu swego y kszyę<d>zem wszego paynstwa swego ( possessionis suae, FI: wszego bydła) Pul 104, 20<sup>29</sup>. Trzecie znaczenie: „dobra, majątek, może też posiadacze majątku<sup>30</sup>, a jako przykład możemy przeczytać: „Daley, gdy państwu ( OrtMac<sup>31</sup> 30: panszthwo) przymarło gymyeny a ony by o tern nye wyedyzely,

24 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 26.

25 A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, 69-70.

26 *Słownik staropolski*, t. VI, red. S. Urbańczyk, Wrocław i in. 1970-1973, 35.

27 *Tamże*, 35.

28 *Tamże*, 35.

29 *Tamże*, 36.

30 *Tamże*, 36.

31 *Ort Mac – Wyroki sądów miejskich czyli ortyle* (ten i inne skróty stosowane w *Słowniku staropolskim* zob. w *Wykazie skrótów* w niniejszej książce.

zamyliczely państwu (OrtMac 30: zamyliczy-ly szye panszthwo) w rok y dzyen, czyly nye moze-ly szyą zamyliczcz, czyly czo gest prawo prawe OrtOssol 31<sup>32</sup>. Pozostaje jeszcze czwarte znaczenie, zupełnie nie związane z naszym tematem, czyli „nazwa jednego z chórów anielskich”<sup>33</sup>.

W sposób oczywisty, gdy próbujemy szukać znaczenia tego typu pojęć, sięgamy do starożytnych tradycji. W grece<sup>34</sup>, państwo to πόλις– *polis* lub πολιτεία–*politía*, to była „społeczność oparta na biologiczno-społecznych inklinacjach ludzkich domniemających cel, wyznaczający charakter p. jako społeczności naczelnej”<sup>35</sup>. Zdaniem Platona, jedynie w państwie boski pierwiastek w człowieku może rozwinąć się do pełni człowieczeństwa. To ono prowadzi do dobra lub zła. Zatem wszystko co najważniejsze przesądza się w państwie, wspólnocie sąsiadów, o której pisał Platon: „takie wspólne zamieszkiwanie nazywają państwem”<sup>36</sup>.

Arystoteles zaś był przekonany, że „państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako »człowiek bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska«. Kto bowiem z natury swojej jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda, będąc odosobniony, jak ten kamień wyłączony w grze w kości. Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą”<sup>37</sup>.

Nie mam tu ambicji ostatecznego zdefiniowania triady omawianych tu pojęć. Nie to bowiem jest głównym celem tekstu. Chodzi mi jedynie o robocze zaproponowanie konwencji rozumienia relacji między nimi. Bez przekonania, że muszę wypowiedzieć jakieś ostateczne słowo na ten temat. Aby zatem skończyć dyskusję, którą przecież każdy może prowadzić dalej, na własny rachunek, proponuję, aby państwo rozumieć jako instytucjonalną formę życia narodu lub

32 *Słownik staropolski...*, 36.

33 *Tamże*, 36.

34 LSJ, 143n.

35 *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/n/narod.pdf> (dostęp: 05.10.2021).

36 Platon, *Rzeczpospolita*, tł. S. Lisiecki, Kraków 1928, 94.

37 Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, 1252b-1253a.

narodów, identyfikujących się ze wspólną ojczyzną. Ojczyznę zaś, na nasze potrzeby, będę rozumiał jako wspólne dziedzictwo materialne i duchowe (w tym kulturowe) narodu lub narodów, które są dziedzicami dorobku poprzednich i obecnego pokolenia. Naród zatem, jest – według tej konwencji – wspólnotą łączoną przez więź kulturową, emocjonalną, ekonomiczną i zarazem – historyczną. Jest kwestią na inną okazję, czy konieczna jest jakaś szczególna świadomość tych więzi czyli posiadania wspólnej ojczyzny, oraz czy niezbędna jest identyfikacja (i ewentualnie, jak głęboka) z tak rozumianą ojczyzną i narodem. Osobnym problemem jest, że w przypadku emigrantów, szczególnie w kolejnym ich pokoleniu, kwestię ojczyzny i narodu rozstrzyga poczucie przynależności. Można zatem nie uznawać swojej nowej ojczyzny i narodu lub też nie czuć związków z dawną, albo też czuć podwójną przynależność. Jest to sprawa emocji i stanu świadomości. Nie zmienia to faktu, iż co najmniej przez dwa pokolenia ponosi się konsekwencje pochodzenia skądinąd i – czy się tego chce czy nie – korzysta się z dorobku dawnej ojczyzny. Zawsze nasze doświadczenie pozostaje pod wpływem kultury, w której wychowaliśmy się my, nasi rodzice i dziadkowie, pozycji społecznej, warunków ekonomicznych, tradycji, stylu życia, przesądów, wierzeń, języka naszych przodków, a może też naszej własnej przeszłości itp.

Wszystkie te czynniki mają swój udział w kształtowaniu się naszej tożsamości i to na wielu jej poziomach. Gwałtowne zerwanie takiego poczucia ciągłości i więzi, czy też naruszenie ich równowagi w życiu człowieka lub zbiorowości ludzi upośledza też, jak sądzę, procesy kształtowania się tożsamości, na każdym jej poziomie. Ciekawe, że często pierwsze pokolenie emigrantów, żyje w narodowych gettach, jak obcy w nowej ojczyźnie, drugie starannie odcina się od kraju pochodzenia, a trzecie *szuka swoich korzeni*. To silne pragnienie pogodzenia obywatelstwa nowego kraju z tradycją wcześniejszych pokoleń wskazywałoby na głębsze znaczenie ojczyzny (w tym wypadku *dziadowizny*), które w jakiś istotny sposób konstytuuje rdzeń tożsamości człowieka.

Nie mam tu możliwości szczególnie intensywnie zapuszczać się w meandry problemu tożsamości i zgłębiać nieskończone – zdaje się – otchłanie kwestii definicyjnych, jakie się z tym wiążą. Tyle jednak może wyjaśnijmy, że człowiek, jako autonomiczny podmiot, *emergentny* byt,

wchodzi w złożone relacje z równie emergentnymi formami istnienia społecznego i ich strukturami. Kieruje się swoimi potrzebami, motywami, troskami. W tych relacjach konstytuują się wszystkie strony owych relacji. Gdy chodzi o człowieka, to najpierw, przez styczność z porządkiem naturalnym, kształtuje się jaźń. Następnie, w relacjach z pozostałymi porządkami – tożsamość osobista i, w końcu, tożsamość społeczna<sup>38</sup>. Teraz dopiero możemy wprowadzić pojęcie osobowości, które według Margaret S. Archer oznacza „zdolność podmiotów do rozumienia siebie jako tej samej osoby na przestrzeni czasu, [która – przyp. mój – K.W.] jest fundamentalna dla rozwoju *tożsamości osobistej*, a zatem indywiduacji. Skoro *tożsamość osobista* pochodzi z interakcji podmiotów ze światem, z jego porządkami – naturalnym, praktycznym i społecznym, jest ona zależna od uprzedniej emergencji *pożucia jaźni*. To ostatnie zapewnia, że wszystkie trzy porządki rzeczywistości oddziałują na ten sam podmiot – który też o tym wie”<sup>39</sup>.

Tak zatem, przez jaźń będziemy rozumieli odczucie osobności w stosunku do świata, pozostawiania kimś innym od otoczenia i pozostałych ludzi. Zaś tożsamość to obraz samego siebie. Obraz ten może dotyczyć siebie w relacjach z innymi ludźmi, społeczeństwem i kulturą – tożsamość społeczna; oraz siebie jako kogoś różnego od innych ludzi, jako indywidualność – tożsamość osobista. Jak pisał Zbigniew Bokszański, „pojęcie tożsamości w socjologii i psychologii społecznej odnosi się najczęściej do sfery autoidentyfikacji aktora społecznego – indywidualnego i zbiorowego. Można w związku z tym określić je jako zbiór wyobrażeń, sądów i przekonań owego aktora o samym sobie”<sup>40</sup>. Tutaj interesuje nas raczej ten indywidualny wymiar pojęcia<sup>41</sup>. Choć zgodzić się trzeba z Lechem Witkowskim, gdy pisze, iż „potocznie problem tożsamości to pytanie o to, co decyduje, iż zmienny (fizycznie, psychicznie, społecznie) człowiek, czy pewna całość społeczna, jest ciągle tym samym bytem, trwającym integralnie i postrzeganym jako taki bynajmniej nie z racji bezpośrednio rozpoznawalnej powłoki cielesnej

38 M.S. Archer, *Morfogeneza – ramy wyjaśniające realizmu*, tł. D. Leonarska, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 10/1 (2015) 41.

39 *Tamże*.

40 Z. Bokszański, *Tożsamość*, w: *EncSoc IV*, 252.

41 M. Rembierz, *Źródła i dylematy tożsamości*, „Colloquia Communia” 69/2 (1999) 11-39.

czy innych trywialnych wyróżników identyfikacyjnych (np. imienia). Pytanie to więc w istocie zmierza do wskazania płaszczyzny, w której rozstrzyga się jakość i trwałość szczególnego procesu konstytucji człowieka jako bytu społecznego<sup>42</sup>. Ale też nie będziemy tu zbyt głęboko eksplorować psychologicznych aspektów problemu tożsamości<sup>43</sup>.

Niezwykle interesującą koncepcję tożsamości przedstawił Erik Erikson<sup>44</sup>. Człowiek w procesie życia – zdaniem tego uczonego – „stopniowo integruje elementy konstytucji psychofizycznej danej osoby, idiosynkratyczne potrzeby libidalne, preferowane zdolności, znaczące identyfikacje, skuteczne mechanizmy obronne, udane formy sublimacji i konsekwentnie przyjmowane role. Wszystko to jednak może powstać jedynie w wyniku wzajemnego dostosowania się możliwości jednostki, technologicznego obrazu świata oraz religijnych lub politycznych ideologii”<sup>45</sup>.

Nadużywane często pojęcie tożsamości, to poważny problem dla uczonego. Jak pisał Tadeusz Paleczny, przez tożsamość rozumiemy „to co indywidualne i grupowe, psychiczne i społeczne, racjonalne i irracjonalne, wrodzone oraz nabyte, rozumne oraz intuicyjne. Ta prosta – zdawałoby się gra słów w języku polskim ukazuje złożoność tożsamości jako sposobu odzwierciedlania świata w świadomości ludzkiej, interpretacji własnej kondycji, położenia i sensu egzystencji w kontekście związków z ludźmi i ich wytworami, rzeczami, pojęciami, ideami, wartościami [...]. Tożsamość obejmuje zatem zarówno personalne, psychiczne, niepowtarzalne dla innych ludzi elementy, jak i te stanowiące efekt dziedziczenia biologicznego, odnoszące się do wyglądu, płci, rasy, etniczności, wieku, doświadczenia, pozycji społecznej”<sup>46</sup>.

Abraham Maslow twierdził, że motorem rozwoju tożsamości i całej osobowości człowieka są jego potrzeby. Stworzył oryginalną ich

42 L. Witkowski, *Tożsamość i zmiana*, Toruń 1988, 111.

43 Odeśle może do prac: Z. Bokszański, *Tożsamość zbiorowa*, Warszawa 2004 (gdy chodzi o socjologię) oraz J. Marcia, *Ego Identity Development*, w: HAP (gdy chodzi o psychologię).

44 E.H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tł. P. Hejmej, Poznań 1997; E.H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, tł. M. Żywicki, Poznań 2002; E.H. Erikson – J.M. Erikson, *Dopełniony cykl życia*, Gliwice 2011.

45 E.H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, tł. M. Żywicki, Poznań 2002, 93.

46 T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008, 20.



typologię – tzw. piramidę. Uważał też, że niemożność ich zaspokojenia (deprywacja) na jakimś etapie, uniemożliwia lub utrudnia rozwój i przejście do następnego. Zdaniem Masłowa, kiedy się rodzimy, najważniejsze są potrzeby fizjologiczne. Gdy szczęśliwie są one zaspokajane, pojawia się faza nieodzowności bezpieczeństwa. W pomysłnych okolicznościach możemy znaleźć się na etapie, w którym przemożne znaczenie mają potrzeby przynależności, uczucia i miłości. Gdy i te szczęśliwie są zaspokajane, pojawia się faza dominacji oczekiwania szacunku i poczucia własnej wartości (w oczach innych i własnych). Czasem wszystkie te etapy nazywa się *motywacją braku*. Ich właściwością – zdaniem Masłowa – jest prawidłowość, iż deprywacja potrzeb z poziomu niższego niż osiągnięty przez osobnika, powoduje regresję do tego niższego poziomu rozwoju. Teoria ta dostarcza nam klucza do rozumienia dojrzałości psychicznej człowieka. Píše Masłow: „Z punktu widzenia motywacji niedojrzałość można przeciwstawić dojrzałości jako proces zaspokajania we właściwym porządku potrzeb wynikających z braku”<sup>47</sup>. Droga do pełnej dojrzałości i realizacji psychicznego ludzkiego potencjału nie jest łatwa, ani krótka. Jak wyjaśnia na podstawie swoich badań Masłow: „Chociaż samourzeczywistnienie jest w zasadzie łatwe, w praktyce zdarza się rzadko (według moich kryteriów z pewnością u mniej niż u 1% dorosłej populacji)”<sup>48</sup>. Jednak, choć samorealizacja i transcendencja nie zamieniają życia w raj, brak dynamiki rozwojowej, stagnacja lub regresja oznaczają stratę.

Proces kształtowania się tożsamości jest długi i bardzo złożony. Zaczyna się od relacji z matką i ojcem, a potem stopniowo rozszerza się na inne, coraz bardziej odległe wobec podmiotu relacje. Jest też wieloaspektowy. Człowiek krystalizuje pogląd na siebie samego w wielu rolach i dziedzinach życia społecznego i kultury, a dotyczy on wielu aspektów fizyczności i psychiczności. Od wyodrębnienia się jaźni, poprzez *tożsamość zastępczą*, tj. do czasu wystarczające przeświadczenie, iż jest się dzieckiem swoich rodziców, poprzez *tożsamość płciową*, pogląd na własną atrakcyjność towarzyską i seksualną, warstwa po

47 A. Masłow, *Psychologia istnienia*, tł. I. Wyrzykowska, Poznań 2004, 197.

48 *Tamże*, 199.

warstwie buduje się nasza własna tożsamość. Wiemy jednak od Masłowa i Eriksona, iż zaburzenia jednego tylko z jej wymiarów powoduje nierównowagę, która słabiej lub silniej odbija się na osobowości i pełnieniu ról społecznych.

Zwróćmy uwagę na kierunek tego procesu. Postępuje on od własnego ja do najbardziej podstawowego kręgu społecznego, przez rodzinę, grupy sąsiedzkie i rówieśnicze, różnego rodzaju identyfikacje lokalne: jak szkoła, miejsce pracy, osiedle, miasto lub wieś, grupa etniczna i naród. W dzisiejszych czasach na naszym kontynencie, nad tym nadbudowuje się ewentualnie poczucie przynależności do Europy, a w czasach globalizacji świadomość, że jest się obywatelem świata. Można zatem mówić o różnego rodzaju patriotyzmach: rodzinnym, lokalnym, narodowym, europejskim i światowym.

Tak jak nie bardzo daje się budować dom od dachu, ale trzeba zaczynać od fundamentów ( w rzeczywistości istnieją inne technologie, jak np. w przypadku Sagrada Familia ), tak i trzeba najpierw okrzepnąć na niższym poziomie tożsamości, aby bez obawy przejść na poziom wyższy. Jest prawda w powiedzeniu, że aby umieć kochać innych trzeba najpierw polubić siebie. Podobnie, jeśli mamy być zrównoważonym uczestnikiem społeczności sąsiedzkiej lub rówieśniczej, trzeba mieć podstawę w identyfikacji z rodziną. Wydaje mi się, że nie można być też w pełni zaangażowanym i wartościowym Europejczykiem, jeśli nie zbudowaliśmy tożsamości na poziomie grupy etnicznej lub ( i ) narodu. W przeciwnym wypadku cała konstrukcja tożsamości jest niespójna, z wszystkimi tego wymienianymi np. przez Masłowa i Eriksona konsekwencjami osobowościowymi, głównie za cenę niepełnego zdrowia psychicznego, nieprawidłowego i mniej lub bardziej zablokowanego procesu dojrzewania psychicznego, społecznego i kulturalnego.

Ludzie zawsze napotykali na różnego rodzaju przeszkody w budowaniu harmonijnej tożsamości, gwarantującej rozwój psychiczny, społeczny – rozwój człowieczeństwa. Ale procesy makrospołeczne, a dziś o charakterze globalnym, pogłębiają trudność wzrostu człowieka. Nie jest to dobra okazja do omawiania ich wszystkich, ale słusznie będzie, jak mi się wydaje, zająć się tym, co rozumiemy pod pojęciem ojczyzny, czyli szeroko pojęte dziedzictwo wspólnoty etnicznej lub ( i ) narodowej.

Wielka zmiana cywilizacyjna industrializmu, która rozbiła podstawowe wspólnoty, w jakich krystalizowała się wcześniej tożsamość, a więc rodziny (z wielopokoleniowej, rozgałęzionej do nuklearnej), rody, wspólnoty sąsiedzkie, wspólnoty wiejskie i małomiasteczkowe, skupione w tradycyjnych, pamiętających (co do istoty) jeszcze czasy średniowiecznego miasta legły w ogromnej mierze pod naporem przemysłu, zwłaszcza masowego; industrializacji, która wykorzeniła miliony osób w Europie, a potem w Stanach Zjednoczonych. Deintegracja wspólnot, o czym pisał wszakże wyraziście Ferdynand Tönnies, które przemieniały się w stowarzyszenia, to jeden z fragmentów tego wielkiego procesu cywilizacyjnego<sup>49</sup>. Émile Durkheim<sup>50</sup>snuł zaś wątek rozwoju społecznego podziału pracy, który rozsadzał struktury społeczne i główne więzi, a w szczególności unieważniał solidarność mechaniczną na rzecz organicznej. Socjologia próbowała rozumieć i opisywać te burzliwe procesy, które otwierały przed ludźmi nowe, czasem wspaniałe, a czasem przerażające perspektywy.

Muszę pominąć tę fascynująca historię rozpadu cywilizacji i burzliwego wzrostu nowej, która zrodziła demokrację i totalitaryzm, prawa człowieka, jako fakt powszechny i wojny światowe, obozy koncentracyjne oraz holokaust. Nie o to chodzi, iż twierdzę, że były to zmiany zbawienne lub fatalne. Zostańmy przy tym, że były niezwykle głębokie i niekiedy dynamiczne. Orały świat do podstaw. W socjologii, bodaj najbardziej błyskotliwy i krytyczny opis tego skutków dał José Ortega y Gasset. Pisał o tym, jak wspomniane tu procesy powstawania wielkich aglomeracji tworzyły człowieka masowego, którego „życie nie ma wytkniętego celu, a on sam bezwładnie i bezwolnie dryfuje. Dlatego też niczego nie tworzy, choć jego możliwości, jego władza mogą być olbrzymie. W naszych czasach właśnie tego typu ludzie podejmują decyzje”<sup>51</sup>.

Jest to skutkiem, jak twierdził, gwałtownego przyrostu ludności i tworzenia się przepełnionych miejskich aglomeracji. W związku

49 F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury* (BS), tł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.

50 Zob. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tł. E. Tarkowska, Warszawa 1999.

51 J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tł. P. Niklewicz, Warszawa 2002, 15.

z tym przeludnieniem „miasta pełne są ludzi. Domy pełne są mieszkańców. Hotele pełne są gości. Pociągi pełne są podróżnych. Kawiarnie pełne są konsumentów. Promenady pełne są spacerowiczów. Gabinety przyjęć znanych lekarzy pełne są pacjentów. Sale widowiskowe, o ile przedstawienie nie jest zrobione *na poczekaniu*, nie jest improwizacją, pełne są widzów. Plaże pełne są zażywających kąpiele. To, co kiedyś nie stanowiło żadnego problemu, a mianowicie: znalezienie miejsca, obecnie zaczyna być powodem niekończących się kłopotów”<sup>52</sup>.

Tu nie chodzi oto, iż jest więcej ludzi, liczbowo rzecz ujmując, ale że tworzą gęstą od ludzi aglomerację, że zaludnia je *tłum*, jak Ortega y Gasset powiedział<sup>53</sup>.

Oprócz terminu tłum, używał też pojęcia masy. Jak wyjaśniał „masy to ludzie przeciętni. W ten sposób to, co było jedynie ilością, tłum, nabiera znaczenia jakościowego; staje się wspólną jakością, społeczną nijakością. Masy to zbiór ludzi nie wyróżniających się niczym od innych, będących jedynie powtórzeniem typu biologicznego. Co udało nam się uzyskać dzięki owemu przejściu od ilości do jakości? To bardzo proste: dzięki przejściu do drugiego zrozumieliśmy pochodzenie pierwszego. Jest rzeczą oczywistą, wręcz banalną, że jeśli tłum tworzy się w normalny sposób, to u ludzi stanowiących go pojawiają się zbieżne dążenia, idee czy podobny styl życia. Mówi się często, że to samo dzieje się nieuchronnie z każdą grupą społeczną niezależnie od tego, jak elitarną chciałaby być. I rzeczywiście; ale jest jedna zasadnicza różnica. W grupach, które nie są tłumem czy masą, rzeczywiste podobieństwo ich członków wynika z jakichś wspólnych dążeń, wyznawania jakiejś wspólnej idei czy poszukiwania podobnego ideału, które to cele same w sobie przyciągają dużą liczbę ludzi”<sup>54</sup>.

Można by strawestować Marksa i powiedzieć, że ilość przechodzi w bylejakość. Jeśli dobrze rozumiałem, tłum nie transcenduje poza swój egotyzm, samopotwierdzający się w zbiorowości. Ortega y Gasset nie twierdził, że to coś złego, że nie posiada się jakiś szczególnych właściwości, wybitnych kwalifikacji, czy nadzwyczajnych przymiotów. Większość ludzi ich nie ma. Źle jest natomiast, kiedy się tego nie

<sup>52</sup> *Tamże*, 2.

<sup>53</sup> *Tamże*, 3.

<sup>54</sup> *Tamże*, 4.

rozumie i uzurpuje pozycję, kompetencje władcze, jak by się było kimś szczególnie do tego kompetentnym. Brak dystansu do siebie i rozsądnego szacunku do tych, którzy dla wspólnego dobra powinni decydować i narzucać wartości oraz styl – tu jest źródło zła. Jak czytamy: „Niegdyś te szczególnego rodzaju czynności wykonywane były przez mniejszość o odpowiednich kwalifikacjach lub przynajmniej przez mniejszości, które przypisywały sobie posiadanie tych kwalifikacji. Masy nie starały się ingerować w te zagadnienia; były bowiem świadome tego, że chcąc wziąć w nich udział, musiałyby, zgodnie z naturą rzeczy, zdobyć owe szczególne zdolności, a tym samym przestałyby być masą. Znały swą rolę i miejsce w zdrowej dynamice społecznej”<sup>55</sup>.

Na te gwałtowne i głębokie przeobrażenia cywilizacyjne nakładają się obecnie rozległe przemiany o charakterze postindustrialnym, które jeszcze bardziej zaostrzają i dramatyzują współczesny świat, kulturę, gospodarkę i społeczeństwo. Pisałem już o tym wiele<sup>56</sup>. Tym razem nie będę zatem rozwijał tego wątku. Niech wystarczy tylko diagnoza, iż procesy i zjawiska, które zaburzają naturalny proces kształtowania się tożsamości człowieka są bezprecedensowo zaostrzone. Globalizacja i regionalizacja (jak np. kształtowanie się społeczności europejskiej), związana z tym mobilność ludzi, atomizacja wszelkich form zrzeszania się ludzi, nietrwałość relacji, anemiczność więzi, powierzchowność uczuć (może raczej emocjonalność niż uczuciowość) sprawiają, że nierównowaga tożsamości współczesnego człowieka jest zjawiskiem coraz bardziej powszechnym. Do tych zjawisk trzeba zaliczyć także kryzys ojczyzn.

Postępujące procesy subsydiarności przenoszą ciężar najważniejszych decyzji do społeczeństw lokalnych lub regionalnych, albo odwrotnie, wręcz do globalnych. Spada więc praktyczne znaczenia państw, które – jako się rzekło – są instytucjonalną formą organizowania się narodów. Zanika poczucie wspólnego dziedzictwa narodów. W efekcie, często, mamy do czynienia z dwoma skrajnymi i negatywnymi skutkami tych procesów: modelem *człowieka zewsząd i znikąd*, *człowieka bez osobliwości*, z zaburzoną tożsamością, borykającego się

---

55 *Tamże*.

56 Zob. K. Wielecki, *Kryzys i socjologia*, Warszawa 2012.

ze zdrowiem psychicznym, niezdolnego głębiej i trwalej wiązać się i kochać: w rodzinie, w najbliższym kręgu społecznym i dalszym – na poziomie ojczyzny. Jednym z mechanizmów kompensacyjnych – i to jest drugi biegun skutków wspomnianych przemian cywilizacyjnych i mentalnych – jest szowinizm, czyli fiksacyjne zapętlenie się w idei swego narodu raczej, niż zaangażowanie się emocjonalne w rzeczywisty naród. Owocuje to rekompensowaniem kompleksów poczuciem wyższości własnego narodu, przekonaniem o krzywdzie, jaką czynią nam inni, czasem wręcz o spisku innych przeciwko naszemu narodowi.

Z jednej strony zatem, mamy ludzi żyjących w próżni kulturowej i społecznej, pustych, niezdolnych do żadnej odpowiedzialności, solidarności, skłonnych raczej do sentymentalizmu niż głębszych i trwałych uczuć. W ich przypadku wszelkie identyfikacje na wyższym poziomie złożoności społecznej są powierzchowne i koniunkturalne. Kto nie umie kochać najbliższych nie pokocha też dalszych. Najpierw trzeba mieć trwałe i istotne więzi z rodzicami, rodzeństwem, potem ze współmałżonkiem, aby rozwinęła się zdolność istotnej identyfikacji na poziomie ojczyzny. Taka identyfikacja z narodem lub grupą etniczną pozwala dopiero na rozszerzenie ważnych relacji na dalsze kręgi, z Europą lub nawet światem łącznie. Z drugiej zaś strony, mamy ludzi żyjących w nerwicowym i kompensacyjnym micie ojczyzny i narodu, w jakichś oparach abstrakcyjnej miłości do równie abstrakcyjnych *swoich* i nienawiści do *obcych*, z patologiczną skłonnością do agresji i przemocy. A po środku rzadnie kohorta ludzi zrównoważonych, z wielopoziomowo i w sposób zrównoważony wykształconą tożsamością, pozwalającą na istotną i twórczą afiliację we wszystkich wymiarach złożonego, współczesnego społeczeństwa. Mówiąc bardziej konkretnie: normalny rozwój społeczny człowieka musi być stopniowy. Trzeba umieć być synem lub córką, aby być dobrym sąsiadem, później zaś Kaszubem, Ślązakiem, Góralem itp., a następnie Polakiem, Europejczykiem, obywatelem świata.

## NARÓD W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

### Wstęp

O tożsamości człowieka stanowią liczne byty społeczne, których jest on „obywatelem”. W tym sensie zasadnym jest twierdzenie, że człowiek w najgłębszej swej istocie jest bytem społecznym<sup>1</sup>. Samo pojęcie społeczności człowieka kryje w sobie dwa istotne elementy. Pierwszy z nich dotyczy konieczności życia społecznego dla rozwoju i funkcjonowania człowieka. Jak stwierdza J. Hoffner, „aby wykazać, że człowiek jest z natury bytem społecznym, odwołujemy się niejako automatycznie do faktu, iż jest on zależny od innych i od społeczeństwa w sferze cielesno-materialnej i moralnej”<sup>2</sup>. Drugi aspekt dotyczy potrzeby człowieka dla dynamicznego funkcjonowania życia społecznego: „najgłębsza podstawa społecznej natury człowieka nie tkwi jednak ani w jego zewnętrznej zależności od innych, ani w żadnej innej sferze użytkowej, lecz jest metafizyczna, ontologiczna, tj. stanowi samą istotę i jest to coś, co go ubogaca, a nie wskazuje na jego ubóstwo, jak to sugeruje odwoływanie się do faktu zależności (...). Każdy byt osobowy zmierza więc z natury do udzielania się i do uczestniczenia i jest z natury ukierunkowany na „Ty” i uczestniczenie w wartościach osobowych innych osób, przez co znaczenie i zasięg różnych form społecznych są określane na podstawie szczegółowych wartości, z jakimi mamy do czynienia, jak to ma miejsce np. w małżeństwie, w przyjaźni itp.”<sup>3</sup>

1 Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, 19.

2 J. Hoffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1992, 19.

3 *Tamże*, 19-20.

Oba elementy składają się na pojęcie społecznego wymiaru człowieka. W naszych analizach ważny jest ów pierwszy element społeczności człowieka, a mianowicie, że człowiek dla pełnego swojego rozwoju i realizacji siebie potrzebuje życia społecznego.

Pełne stawanie się człowieka możliwe jest zatem tylko i wyłącznie w szeroko pojętej rzeczywistości społecznej. Można zatem powiedzieć, iż koniecznym i nieodzownym kontekstem życia człowieka jest rzeczywistość społeczna. Jak się wydaje, nie wymaga szerszego wyjaśnienia samo pojęcie „rzeczywistość społeczna”. W tym miejscu należy zatem jedynie ogólnie stwierdzić, iż jest to układ złożony o bogatych formach wewnętrznego funkcjonowania, co oznacza, iż wyznaczają go liczne składniki, z których najważniejsze to wielorakie struktury i instytucje służące zaspakajaniu wielorakich potrzeb człowieka oraz sama wspólnota osób w wielorakich swoich odniesieniach i relacjach<sup>4</sup>. Oznacza to, że tak rozumianą rzeczywistość społeczną stanowią nie tylko struktury i instytucje, ale przede wszystkim konkretny byt społeczny czyli wspólnota osób.

Jednym z takich bytów społecznych wyznaczających i kształtujących tożsamość człowieka jest wspólnota narodowa. Niniejsza refleksja jest próbą ukazania wspólnoty narodowej w świetle katolickiej nauki społecznej.

## 1. Społeczność narodowa jako wspólnota

Fakt istnienia narodu jako jednej z podstawowych i naturalnych społeczności jest czymś oczywistym. Można powiedzieć, iż jest on ogólnoludzkim doświadczeniem: „Każdy z nas żywi samorzutne przeświadczenie, że jest członkiem jakiegoś narodu ( np. polskiego ), żyjącego w ramach wielkiej rodziny narodów całego świata. W tym zakresie fakt istnienia narodu nie podlega więc dyskusji. Mimo to nietrudno chyba zdać sobie sprawę, że to nasze własne wewnętrzne przeświadczenie jest treściowo za ubogie, jakby za mało pojemne, aby na jego

4 Por. T. Berger - T. Luckmann, *The social construction of reality. A Treatise in the sociology of knowledge*, New York 1967, 194.



podstawie można było określić właściwą narodowi specyfikę<sup>5</sup>. Doświadczenie ogólnoludzkie mówi nam zatem o fakcie istnienia narodu jako określonego bytu społecznego. W tym sensie zasadnie można mówić, iż fakt istnienia narodu nie budzi wątpliwości. Kontrowersje pojawiają się dopiero w momencie próby jednoznacznego zdefiniowania tej społeczności.

W świetle katolickiej nauki społecznej fundamentalną kategorią narodu jest określony byt społeczny czyli konkretna społeczność. Jan Paweł II mówiąc o narodzie stwierdza: „Naród jest przede wszystkim bogaty ludźmi. Bogaty człowiekiem. Bogaty młodzieżą. Bogaty każdym”<sup>6</sup>. Z kolei Cz. Bartnik komentując myśl papieża stwierdza: „Nie można zapomnieć, że według nauczania papieskiego naród stanowią – nieraz bez dodawania innych jeszcze elementów – po prostu ludzie, a więc społeczność samoistna, wyodrębniona od innych szczególnymi więzami zbiorowościowymi, konkretnymi kształtami bytu oraz własnym systemem całościowych i długotrwałych działań”<sup>7</sup>.

Pojęcie wspólnoty narodowej jako podstawowego wyznacznika narodu wymaga jednak szerszego wyjaśnienia. Wynika to między innymi z faktu, iż wspólnota ta jest różnorodnie definiowana także wśród autorów chrześcijańskich. I tak np. niektórzy określają ją jako wspólnotę osób charakteryzującą się pochodzeniem od dawnych wspólnych przodków<sup>8</sup>, inni określają ją jako społeczność wyróżniającą się ze względu na odrębny język, tradycje historyczne i kulturowe<sup>9</sup>, jeszcze inni definiują ją jako wspólnotę ludzi solidarnych pochodzeniem, mowa i kulturą<sup>10</sup>. W tym miejscu należy zatem postawić pytanie, jak katolicka nauka społeczna definiuje wspólnotę narodową jako podstawowy wyznacznik pojęcia narodu?

5 T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, 225.

6 Jan Paweł II, *Chodzi o zwycięstwo natury moralnej*, Homilia na Stadionie Dziesięciolecia 17 czerwca 1983 r., w: Jan Paweł II, *Pokój tobie Polsko*, Przemówienia podczas II wizyty w Ojczyźnie, Poznań 1984, 35.

7 Cz. Bartnik, *Wizja narodu według Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” 121 (1983) 5.

8 Por. T. Łepkowski, *Historyczne kryteria polskości*, „Znak” 11-12 (1987) 11.

9 Por. J.J. Lipski, *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy*, w: *Polonia a mniejszości etniczne w krajach osiedlenia. Materiały z Sympozjum Polonijnego* (Poznań 9 X 1987), Poznań 1988, 13.

10 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 243.

Katolicka nauka społeczna określa wspólnotę narodową jako wyra-  
stającą na jednorodnym etnicznym pniu społeczność solidarną pocho-  
dzeniem i kulturą i mającą poczucie własnej tożsamości<sup>11</sup>. W definicji  
tej kilka pojęć wymaga skrótowego przynajmniej wyjaśnienia. One  
wszystkie stanowią bowiem o istocie wspólnoty narodowej. Są to po-  
jęcia: społeczność, solidarność pochodzenia, kultura, tożsamość.

Pierwszym terminem charakteryzującym wspólnotę narodową, jako  
fundamentalną kategorię narodu, jest termin „społeczność”.

W świetle ustaleń socjologicznych byt społeczny jawi się jako ze-  
społowa forma istnienia pewnej ilości osób, mając swoją zewnętrzną  
organizację opartą na uregulowanych instytucjonalnie wzorach za-  
chowania się, jak również wewnętrzną zasadę odrębności wyrażającą  
się przede wszystkim w świadomości zbiorowego „My”<sup>12</sup>. Filozofia  
społeczna z kolei określa byt społeczny jako społeczność złożoną z in-  
dywiduów tego samego gatunku, mających tę samą naturę i podobne  
sposoby działania<sup>13</sup>. Wreszcie etyka społeczna ujmuje byt społeczny  
jako trwałe zjednoczenie moralne wielu osób, zmierzających za po-  
mocą swego działania do wspólnego jakiegoś godziwego celu<sup>14</sup>. W tej  
ostatniej definicji, którą przyjmujemy jako podstawę dalszych naszych  
analiz kilka elementów wymaga wyjaśnienia.

Pierwszym elementem wymagającym krótkiego komentarza jest  
termin „zjednoczenie ludzi”. Pojęcie to oznacza, iż każdy byt społecz-  
ny w świetle nauczania społecznego Kościoła jest zjednoczeniem sub-  
stancji zupełnych jakimi są osoby ludzkie. Jest to zatem jedność istot  
złożonych z ciała i duszy, co oznacza, iż mamy do czynienia ze zjed-  
noczeniem zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym<sup>15</sup>.

Drugim istotnym elementem analizowanej definicji jest termin  
„działanie”. Oznacza on po prostu podstawę owej jedności osób. A po-  
nieważ jest to działanie osób należy podkreślić, iż ma ono charakter  
świadomego zdążania do określonego celu. Stąd też jak stwierdza  
J. Majka „jedność społeczności polega więc na przyporządkowaniu do

11 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, 332; por. także  
H. Skorowski, *Moralność społeczna...*, 122.

12 Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, 248.

13 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, 274.

14 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 122.

15 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, 270.

jakiegoś celu, który ma być osiągnięty przez działanie, jest to zjednoczenie dla zdobycia jakiegoś dobra osiągalnego i osiąganego wspólnie. To przyporządkowanie wyraża się w działaniu. Jest to więc całość złożona z bytów zdolnych do podobnego działania, a zatem obdarzonych taką samą naturą, jako *principium* działania. Ta jedność działania nie polega na wykonywaniu identycznych aktów, lecz na przyporządkowaniu ich do pewnego jednego dobra jako celu tego działania”<sup>16</sup>.

Trzecim wreszcie elementem, który ujawnia się już w kontekście omawianego powyżej działania jest wspólny cel. Po prostu w świetle katolickiej nauki społecznej tym, co kształtuje byt społeczny i określa go jest aktywny stosunek członków owego bytu społecznego do dobra ujmowanego jako cel ich wspólnego działania. Chrześcijańska koncepcja bytu społecznego podkreśla zatem jego dynamiczny charakter<sup>17</sup>.

Wspólnota narodowa jest zatem tak rozumianym bytem społecznym (zjednoczeniem ludzi, wspólnym działaniem, jednoczonym wspólnym celem). Nie oznacza ona zwykłej zbiorowości ludzi. Jest to zawsze zjednoczenie ludzi mające charakter wspólnoty osób. Wspólnota zaś oznacza zjednoczenie osób dla wspólnego działania w określonym celu<sup>18</sup>.

## 2. Społeczność narodowa jako wspólnota „solidarna pochodzeniem”

Drugim terminem charakteryzującym wspólnotę narodową jest termin „solidarność pochodzeniem”. Także i ten termin stosowany przez wielu autorów w odniesieniu do społeczności narodowej wymaga przynajmniej skrótowego wyjaśnienia<sup>19</sup>. Zanim jednak zdefiniuje się termin „solidarność pochodzeniem”, trzeba w pierwszej kolejności wydobycь rzeczywistą wartość pojęcia „solidarność”.

16 *Tamże*, 270.

17 Por. *tamże*, 271.

18 Por. *tamże*, 270.

19 Por. M. Spiecker, *Naród i wyznanie*, w: *Naród. Wolność. Demokracja* (Kolekcja Communio 9), Poznań 1994, 86-88; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, 503-508; J. Włodarczyk, *Aksjologiczne ujęcie narodu w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998 (maszynopis), 21.

Jan Paweł II tak definiuje solidarność: „Bo co to znaczy solidarność? Solidarność to znaczy sposób bytowania w wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności, przy uszanowaniu wszystkich różnic, wszelkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą. A więc jedność w wielości, a więc pluralizm. To wszystko mieści się w pojęciu solidarności. Sposób bytowania ludzkiej wielości, mniejszej lub większej, całej ludzkości, poszczególnego narodu, bytowania w jedności godnej człowieka”<sup>20</sup>. W świetle tej wypowiedzi sprawą oczywistą jest, iż samą istotą solidarności jest jedność i wspólnotowość. W tym sensie stanowi ona szczególny rodzaj więzi międzyludzkiej, dającej poczucie „my”. W tym miejscu należy jednak dokonać istotnego dopowiedzenia, a mianowicie iż nie każde „my” już jest solidarnością. Jak stwierdza J. Tischner: „z ludźmi można jechać w jednym pociągu, siedzieć przy stole podczas kolacji, czytać książki – to jednak nie jest jeszcze solidarność”<sup>21</sup>. Chodzi zawsze o jedność i wspólnotowość w dobru wspólnym. Stąd Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* stwierdza: „Na drodze prowadzącej do przewyciężenia przeszkód moralnych w rozwoju, można już wskazać jako na wartość pozytywną i moralną rosnącą świadomość współzależności między ludźmi i narodami. Fakt, że ludzie w różnych częściach świata odczuwają jako coś, co dotyczy ich samych, różne formy niesprawiedliwości i gwałcenia praw ludzkich dokonujące się w odległych krajach, których być może nigdy nie odwiedzą, jest dobrym znakiem pewnej rzeczywistej przemiany mającej znaczenie moralne. Chodzi o fakt współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym... Współzależności przyjętej jako kategoria moralna. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią jest solidarność. Nie jest więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest ona mocną i trwałą wolą angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich”<sup>22</sup>. Wypowiedź ta oddaje całą

20 Jan Paweł II, *Strzeżcie tych wartości i tego dziedzictwa, które stanowią o waszej tożsamości*. Przemówienie w Gdyni, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 8 (1987) 13.

21 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, 13.

22 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Tekst polski, Warszawa 1987, n. 38.

głębię i wydobywa zasadniczą treść solidarności, rozumianej jako jedność w dobru wspólnym.

Dobro wspólne, mimo iż w obecnej rzeczywistości uległo dewaluacji, nie straciło jednak swej jasnej i czytelnej treści na gruncie nauki społecznej Kościoła. W świetle nauczania społecznego Kościoła dobro wspólne jest celem i racją formalną każdej społeczności. Jako cel może ono być rozważane „już to jako pewien idealny stan społeczności, już to jako pewien zespół dóbr materialnych lub moralnych (...). Jako racja formalna społeczności dobro wspólne jest procesem, w wyniku którego cała społeczność oraz poszczególni jej członkowie osiągają stan doskonałości, pożądaný zarówno dla całości, jak i dla poszczególnych osób ludzkich”<sup>23</sup>. Nie dokonując głębszej analizy tego zagadnienia można powiedzieć, że jako cel dobro wspólne jest zespołem dóbr i wartości, stanowiących o doskonałości i dobrym bycie społeczności i każdego człowieka społeczność tę stanowiącego, jako zaś racja formalna jest procesem tworzącym taki zespół dóbr i wartości, które umożliwiają osiągnięcie doskonałości zarówno wspólnocie, jak i poszczególnym osobom.

Solidarność, której istotą jest jedność i wspólnotowość wyrasta na bazie tak rozumianego dobra wspólnego. W tym miejscu należy zatem zapytać, co jest tym dobrem wspólnym dla narodu?

Analiza rzeczywistości narodowej pozwala mówić o wielu elementach dobra wspólnego narodu. Jak stwierdza J. Włodarczyk w swoim studium *Aksjologiczne ujęcie narodu w nauczaniu Jana Pawła II*: „Należy do nich zaliczyć między innymi dziedzictwo kulturowe, religijność, etos. Jednym z elementów tego dobra jest także świadomość wspólnoty pochodzenia. Owa wspólnota pochodzenia wiąże się bezpośrednio z dziejami narodu. Naród jest narodem między innymi dzięki tzw. liturgii dziejów, których fundamentem jest świadomość wspólnego pochodzenia”<sup>24</sup>. W takim ujęciu wspólnota pochodzenia jest istotnym elementem dobra wspólnego narodu. Solidarność pochodzeniem oznacza zatem poczucie jedności i wspólnoty w tym elemencie dobra wspólnego.

23 J. Majka, *Filozofia społeczna*, 151.

24 J. Włodarczyk, *Aksjologiczne ujęcie narodu...*, 22-23.

### 3. Społeczność narodowa jako wspólnota kultury

Trzecim elementem konstytuującym pojęcie wspólnoty narodowej jest jej kultura. Znamienne jest w tej materii stwierdzenie Jana Pawła II: „Naród jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, a nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje z kultury i dla kultury”<sup>25</sup>. Wypowiedź ta wskazuje, że kulturę ujmuje Jan Paweł II nie tylko jako element konstytuujący wspólnotę narodową, ale także jako jej spoiwo.

W tym miejscu należy zatem zapytać, co należy rozumieć przez kulturę narodową?

Sobór Watykański II mówiąc o kulturze stwierdza: „Mianem *kultury* w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała, stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę, czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji. Wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenie na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”<sup>26</sup>.

W kontekście tak ogólnie rozumianej kultury należy postawić pytanie o kulturę narodową. Powszechnie bowiem wiadomo, iż każda kultura posiada jakieś znamiona etniczne. Oznacza to, iż w pełni można mówić o kulturze narodowej. Jest ona owocem życia wspólnoty. W tym jest ona ściśle powiązana ze wspólnotą narodową. Kultura ta nie jest bowiem anonimowym produktem. Ma ona swój określony podmiot, którym jest wspólnota narodowa rozumiana zawsze jako wspólnota osób. Oznacza to, że z różnego sposobu używania rzeczy, wykonywania pracy, wypowiedzania się, pielęgnowania religii, kształtowania obyczajów, rozwijania nauki, literatury i sztuki, kultywowania piękna, przez wspólnotę narodową powstaje własne dziedzictwo kulturowe

25 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, Przemówienie w UNESCO, Paryż 2 VI 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, n. 14.

26 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, n. 53.

swoiste dla tej właśnie wspólnoty<sup>27</sup>. W tym miejscu podkreślić należy, iż kultura narodowa stanowi jednak tylko pewien określony dział w ramach całokształtu tego co tworzy wspólnota narodowa. Jak stwierdza T. Ślipko: „Kultura narodowa stanowi tylko pewien dział w całokształcie kultury. W przyjętym przez nas ujęciu obejmuje kompleks wytworów i urządzeń, do których zaliczyć należy język, religię, obyczaj i to wszystko, co dana społeczność wytworzyła celem duchowego udoskonalenia człowieka. Ten kompleks wytworów i urządzeń – to nie mechaniczny zbiór, ale odrębna całość o swoistym duchowym wyrazie. Poszczególne elementy ztracają w niej swą odrębną indywidualność. Stają się żywymi cząstkami nowej treści, której rzeczywistość polega na zrośnięciu się w organiczną całość kulturową”<sup>28</sup>. Przytoczony powyżej tekst zawiera kilka bardzo istotnych elementów dotyczących kultury narodowej w ujęciu nauki społecznej Kościoła, na które należy w tym miejscu zwrócić uwagę.

Pierwszy ważnym elementem jest podkreślenie, iż kultura narodowa ma duchowy wymiar, a mówiąc bardziej precyzyjnie wiąże się z duchowym rozwojem człowieka. Chodzi o to, co w przytoczonej wypowiedzi zostało określone jako wpływające na „duchowe udoskonalenie człowieka”. Taką wizję kultury narodowej podkreśla także Jan Paweł II. Cz. Bartnik analizując kulturę narodową w ujęciu papieża stwierdza: „Drugim istotnym współelementem narodu jest kultura, oczywiście duchowa”<sup>29</sup>. Także J. Włodarczyk analizując kulturę narodową w ujęciu tego papieża stwierdza: „Można zatem powiedzieć, że dla papieża kultura narodowa, to kultura o swoistym duchowym wyrazie. Jest to całe dziedzictwo, które naród jako wspólnota tworzył i tworzy wysiłkiem swego życia i działania, a co ostatecznie służy duchowemu rozwojowi człowieka”<sup>30</sup>. Raz jeszcze należy zatem podkreślić, że kultura narodowa w ujęciu katolickiej nauki społecznej stanowi tylko pewien dział kultury, przez którą należy rozumieć zespół wszystkich wytworów

27 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, 123.

28 T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 327.

29 Cz. Bartnik, *Sakrament pojednania narodu w nauczaniu Jana Pawła II w Polsce w 1983 roku*, w: *Polska teologia narodu*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1988, 316.

30 J. Włodarczyk, *Aksjologiczne ujęcie narodu...*, 33.

warunkujących duchowy rozwój osoby ludzkiej. Taką właśnie kulturę nazywa katolicka nauka społeczną kulturą narodową. Powyższe stwierdzenie jest o tyle ważne, że jak stwierdza T. Ślipko: „na ogół autorzy mówią o kulturze całościowo wziętej, czyli w jej wymiarze zewnętrznym i wewnętrznym, nie uwzględnia natomiast faktu, że chodzi tylko o specjalną kategorię kultury, mianowicie o zespół elementów warunkujących kształtowanie duchowego wnętrza społeczności narodowej”<sup>31</sup>.

Drugim ważnym elementem, który zawarty jest w przytoczonej powyżej wypowiedzi dotyczącej kultury narodowej, jest przekonanie, iż kultura ta nie jest luźnym zbiorem poszczególnych wytworów. Jest ona całością o swoistym duchowym wymiarze<sup>32</sup>. Stwierdzenie to ma także istotne znaczenie dla ujęcia kultury narodowej charakteryzującej wspólnotę w wizji nauki społecznej Kościoła. Nie ulega bowiem wątpliwości, że ujęcie kultury narodowej na gruncie katolickiej nauki społecznej różni się od innych ujęć tej kultury. I tak np. wielu autorów mówiących o kulturze narodowej wymienia wiele jej elementów, co może sugerować, iż jest ona po prostu zwyczajnym ich zbiorem<sup>33</sup>. Tymczasem, raz jeszcze należy podkreślić, że kultura narodowa w ujęciu nauki społecznej Kościoła, to nie mechaniczny zbiór wielorakich elementów, ale organiczna całość, w której poszczególne elementy tracą swą odrębną indywidualność na rzecz owej całości. Dlatego właśnie, zdaniem T. Ślipki, można wytłumaczyć fakt, dlaczego ze zmianą poszczególnych elementów nie ulega zanikowi kultura jako całość. Poszczególne elementy mogą zanikać, zmieniać się, ewoluować, ale kultura jako całość trwa<sup>34</sup>. Dopiero w tej całości można wydobyć nie tyle poszczególne elementy, ale pewne płaszczyzny kultury narodowej. Są to „jakby wielkie działy kultury narodowej”<sup>35</sup>.

Pierwszym działem tak rozumianej kultury narodowej w ujęciu nauki społecznej Kościoła jest całe dziedzictwo wiary, a więc to, co zwykło określać się pojęciem religii i religijności. Jest sprawą oczywistą, iż w świetle nauczania Kościoła, wiara i kultura są elementami różnymi co do natury i charakteru, jednakże współistnieją ze sobą,

31 T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 238.

32 Por. *tamże*, 237.

33 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, 63-64.

34 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 237.

35 *Tamże*, 238.



wzajemnie się przenikają i nawzajem sobie służą<sup>36</sup>. W tym też sensie jak stwierdza J. Bakalarz: „Kultura, mająca zawsze jakieś konkretne oblicze etniczne, jest podłożem dla wiary, glebą, z której wiara czerpie różne wartości, a także środowiskiem, w którym jest ona zakorzeniona i przekazywana. Wiara – z drugiej strony – wciela się w konkretną kulturę (inkulturacja wiary), odnawiając zarówno życie, jak i kulturę ludzi”<sup>37</sup>. Oddziaływanie wiary na kulturę w sposób istotny akcentuje Sobór Watykański II, stwierdzając, że wiara „nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku, niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie”<sup>38</sup>. Mimo zatem zachodzących oczywistych różnic między wiarą a kulturą zachodzi więc to, co określić można procesem wzajemnego „dawania” i „przyjmowania” wartości. Dzięki temu sama religijność jest jak gdyby symbiozą wiary i kultury. W zależności od swego podłoża, czyli konkretnego środowiska etnicznego, przyjmuje ona specyficzne zabarwienie kulturowe. I właśnie ze względu na swą kulturową specyfikę, religijność należy do podstawowego wymiaru kultury narodowej<sup>39</sup>.

Drugim istotnym działem kultury narodowej jest etos (kultura etyczna) czyli moralność społeczności narodowej. Rozumieć należy przez etos moralność faktycznego zachowania się wspólnoty narodowej w określonym środowisku, wartościowanie z punktu widzenia osobistych zapatrywań i przekonań, to jest w świetle reguł istniejących w jego świadomości i subiektywnie uznanych, tzn. pewien jednolity system sądów, ocen, postaw i zachowań życiowych funkcjonujących w obrębie tej wspólnoty narodowej<sup>40</sup>. Tak rozumiany etos określić można pojęciem „substancja etyczna narodu”. Jest to istotna treść autentycznie moralna, którą tworzy, uznaje, i którą żyje określona wspólnota narodowa.

36 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, 65.

37 J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów. Kościół a emigracja*, „Znaki czasu” 4 (1986) 86.

38 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, n. 58.

39 Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów...*, 87.

40 Por. H. Skorowski, *Niektóre aspekty etosu Kaszubów. Studium etnologiczne na podstawie twórczości literackiej Augustyna Necla*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1984) 122.

Kultura narodowa to zatem, jak stwierdza A. Stryszak: „także styl życia, sposób zachowania, wewnętrzny i zewnętrzny ład”<sup>41</sup>.

Trzecim ważnym działem kultury narodowej jest także historia albo częściej używane pojęcie „dziejów”. Jest to całe dziedzictwo historyczne narodu. Stanowi ono korzenie własnego „być” narodu w formie całokształtu wydarzeń i doświadczeń. O dziedzictwie historii jako elemencie kultury pisze J. Prokop stwierdzając, że są to „duchowe szczątki przechowywane w skarbnicy narodowej, czyli dzieje w pamięci zbiorowej (...) to przykłady historycznych faktów i wzorców osobowych przekształconych w materię wyobraźni. Przy czym zazwyczaj odjęta im zostaje ich linearność właściwa historycznym wydarzeniom, układają się bowiem nie chronologicznie a synchronicznie, obok siebie, a nie jedno po drugim, podobnie jak w rzeczywistości mitu, gdzie wszystko jest naraz, wszystko jest zawsze obecne. W tak skodyfikowanej formie wizja przeszłości będzie rozpowszechniona i podana potomności”<sup>42</sup>. Autor mówi zatem o samej istocie dziejów narodu. Oznacza to, że każdy naród ma własną specyficzną historię i dzieje w ramach wielkiej historii świata. Jest to w wielu wypadkach historia „mitologizowana i odbrażawiana, krytyczna i apologetyczna, krzepiąca i rozdrapująca rany. To ona jest podstawowym zakorzeniem więzi narodowej i poczucia tożsamości”<sup>43</sup>. Tak rozumiane dziedzictwo historii w formie określonych doświadczeń utrwalonych i przekazywanych z pokolenia na pokolenie umieścić należy w ramach szeroko pojętej kultury narodowej.

Za istotne działy tej kultury uznać także należy inne czynniki, jak chociażby literaturę i sztukę oraz naukę<sup>44</sup>. Podkreślić jednak należy, iż zasygnalizowane działy stanowią integralną część jednej w swej treści kultury. Można powiedzieć, że są to „różne aspekty jednej życiowej całości, którą stanowi społeczna kultura narodu, aspekty ściśle ze sobą powiązane i nawzajem się przenikające”<sup>45</sup>.

Kultura narodowa jako obiektywny wyznacznik samego pojęcia wspólnoty narodowej to zatem nowa jakość i całość o swoistym

41 *Obrazy z przeszłości. Rozmowa z A. Stryszakiem*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 12 (1988) 7.

42 J. Prokop, *Polskie uniwersum*, „Znak” 390-391 (1987) 16.

43 B. Geremek, *Ambiwalencja pojęcia polskości*, „Znak” 390-391 (1987) 155.

44 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 238.

45 *Tamże*, 238.

duchowym wymiarze. Dopiero w tej całości można wyodrębnić zarówno poszczególne działy tej kultury, jak i poszczególne jej elementy. Tak rozumiana kultura narodowa posiada dwie istotne cechy: spon-taniczność i rodzimość. Pierwszą z tych cech T. Ślipko tak charak-teryzuje: „Kultura narodowa obejmuje przede wszystkim wartości kształtujące duchową stronę tworzącej tę kulturę grupy. Jej treści 1. wynikają z wewnętrznych, czyli w samej grupie tkwiących sił napędo-wych twórczości kulturowej na różnorodnych płaszczyznach duchowe-go życia tejże grupy, następnie zaś 2. wnikają w psychikę wszystkich scalonych w ramach społeczności narodowej jednostek i urabiają je według pewnego jednolitego systemu sądów, ocen, postaw i zachowań życiowych w obrębie tworzonych przez nie wartości”<sup>46</sup>.

Z kolei „rodzimość” autor ten tak ujmuje: „Kultura narodowa wy-rasta na gruncie samodzielnej twórczości grupy. Obejmuje więc ona tylko te elementy, które społeczność wytworzyła lub przynajmniej przetworzyła swoją twórczą pracą i wyciska dzięki temu na nich swe specyficzne piętno oryginalności”<sup>47</sup>.

#### 4. Poczucie tożsamości jako subiektywny wyznacznik wspólnoty narodowej

Dotychczasowe analizy pozwoliły scharakteryzować trzy zasadnicze elementy konstytuujące pojęcie wspólnoty narodowej w ujęciu nauki społecznej Kościoła. Stanowią je: społeczność jako wspólnota, solidarność pochodzeniem, kultura jako owoc i spoiwo wspólnoty. W tym miejscu podkreślić należy, iż mimo osobnego ich omówienia w grun-tie rzeczy stanowią one nierozzerwalną całość.

Pojęcie wspólnoty narodowej wyznaczają jednak nie tylko elementy obiektywne (społeczność, solidarność pochodzeniem, kultura), ale także wyznaczniki, które określić można wyznacznikami subiektyw-nymi. W dzisiejszej dyskusji nad kwestią wspólnoty narodowej są one

46 *Tamże*, 237.

47 *Tamże*, 237-238.

bardzo mocno akcentowane<sup>48</sup>. Stąd też analizując wspólnotę narodową w jej elementach konstytutywnych, nie wolno pomijać istotnych wyznaczników subiektywnych, które zasadzając się na elementach obiektywnych, wyznaczają także pojęcie wspólnoty narodowej. Jest nim poczucie tożsamości narodowej<sup>49</sup>. Określenie „poczucie tożsamości” domaga się wyjaśnienia, celem wydobycia pełnej treści.

Poszczególni autorzy zajmujący się problematyką narodu różnie ujmują i definiują wspomniane tu poczucie tożsamości narodowej<sup>50</sup>. Nie oznacza to, że poszczególne ujęcia są ze sobą zupełnie sprzeczne. We wszystkich z nich przewijają się pewne wspólne elementy, takie jak: samowiedza, świadomość, identyfikacja, chociaż we wszystkich ujęciach nie zajmują one takiego samego miejsca. Dla niektórych autorów samowiedza i świadomość to właśnie istota poczucia tożsamości, dla innych jest to jedynie jego podstawa, treść zaś stanowi identyfikacja. W kontekście tej różnorodności, otwartym pozostaje pytanie: jaką ostatecznie treść kryje w sobie poczucie tożsamości jakie posiada wspólnota narodowa?

W jej wydobywaniu trzeba wyjść przede wszystkim od zasadniczej tezy, że poczucie tożsamości narodowej należy do kategorii przeżyć psychicznych, co oznacza, że dotyczy ona jakiejś wewnętrznej rzeczywistości społeczności narodowej, jako wspólnoty osób<sup>51</sup>. Takie stwierdzenie nie oznacza jednak, że jest ono oderwane od rzeczywistości zewnętrznej. To psychologiczne przeżycie ma bowiem charakter intencjonalny. Jest zatem zawsze zwrócone do czegoś, do jakiegoś konkretnego przedmiotu i w nim znajduje właściwe sobie treściowe określenie<sup>52</sup>. Dotykamy tu sprawy istotnej. Ową bowiem konkretną rzeczywistością i konkretnym przedmiotem, w którym wspomniane przeżycie psychiczne znajduje właściwą sobie treść, stanowią wspólnota i kultura narodowa. Jest to jak powie J. Prokop: „konkretnie

48 Por. E.J. Osmańczyk, *Czy polskość jest cechą Polaka*, „Znak” 390-391 (1987) 175; S. Pestka, *Kaszubskie korzenie i słupski tygiel*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 7-8 (1988) 2.

49 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 240.

50 Zob. przegląd różnych koncepcji i ich omówienie w: H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, 75-77.

51 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 240.

52 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, 76.

universum, które otrzymaliśmy w spadku jako już dane niejako poza naszą wolą i wiedzą”<sup>53</sup>. Stanowi ono w postaci wspólnoty i jej kultury obiektywny substrat społecznego życia wspólnoty narodowej i jako takie niejako „dociera” do świadomości człowieka i „karmi” ją swoją treścią. W wyniku dokonujących się w ten sposób procesów wyłania się i kształtuje samoświadomość. Samoświadomość jest tu pierwszym istotnym elementem treściowym poczucia tożsamości narodowej. Domaga się ona jednak istotnego dookreślenia w formie odpowiedzi na pytanie, czego dotyczy, tzn. co jest jej przedmiotem.

Biorąc pod uwagę przedmiot wspomnianej powyżej samoświadomości, mówić należy o dwóch jej płaszczyznach i wymiarach. Pierwszą z nich jest samoświadomość przynależności. Użyty termin „przynależność” domaga się z kolei ujawnienia „obiektu”, do którego jest się „przynależnym”. Jeśli bowiem mówi się o samoświadomości przynależności, to logicznie nasuwa się pytanie, „do czego”?

Autorzy analizujący problematykę narodową ukazują wielorakie „obiekty” owej przynależności, z których najczęściej powtarza się kulturę i wspólnotę<sup>54</sup>. Chodzi zatem o samoświadomość przynależności do tego wszystkiego, co stanowi o specyfice jakiegoś obszaru, a ponieważ stanowi go zarówno konkretna wspólnota narodowa, jak i jej kultura, można powiedzieć, że chodzi ostatecznie o samoświadomość swej przynależności do wspólnoty narodowej. Przynależność do wspólnoty jest zawsze przynależnością do określonego obszaru kultury jako jej owocu i spoiwa. Słusznie zatem mówi się na gruncie katolickiej nauki społecznej o samoświadomości etnicznej przynależności<sup>55</sup>.

W analizie samego pojęcia samoświadomości, jako pierwszego istotnego elementu treściowego poczucia tożsamości, należy pójść jeszcze dalej. Dotychczas bowiem wykazano jedynie pierwszy jej wymiar. Drugim jest samoświadomość odrębności<sup>56</sup>. Termin „odrębność”, podobnie jak wcześniej „przynależność” domaga się ujawnienia „obiektu”, od którego jest się odrębnym.

53 J. Prokop, *Polskie uniwersum*, „Znak” 390-391 (1987) 15.

54 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, 240.

55 Por. B. Synak, *Nowa etniczność*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 8 (1987) 19.

56 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, 78.

Ogólnie można powiedzieć, że „obiektem tym jest to, co nie jest nasze”<sup>57</sup>. A ponieważ stanowią to wspólnota i jej kultura, zasadnie można twierdzić, że owym obiektem odrębności jest inność własnej etniczności. W tym sensie samoświadomość odrębności jest zawsze samoświadomością etnicznej inności.

Oba omówione powyżej wymiary samoświadomości, stanowią pełny jej wymiar. Biorąc zatem pod uwagę dotychczasowe analizy, poczucie tożsamości narodowej można określić jako samoświadomość przynależności i odrębności etnicznej, rozumianej jako przeżycie psychiczne o charakterze intencjonalnym, tzn. wyrastające i ukształtowane na bazie tego universum, jakie stanowi wspólnota narodowa.

W wydobywaniu jednak pełnej treści poczucia narodowej tożsamości, jako elementu konstytuującego pojęcie narodowej wspólnoty, należy pójść jeszcze dalej. Samoświadomość bowiem, o której była mowa powyżej, stanowi jak się wydaje jedynie pierwszy element treściowy poczucia tożsamości. Drugim zaś jest identyfikacja mocno akcentowana i eksponowana w niektórych ujęciach. W tym miejscu należy jednak zapytać, czy samoświadomość nie jest równoznaczna w swej treści z identyfikacją? Pozornie wydaje się, iż są to pojęcia tożsame. Mieć samoświadomość swej narodowej przynależności to nic innego, jak identyfikować się.

W gruncie rzeczy tożsamość pojęcia samoświadomości przynależności i pojęcia identyfikacji wydaje się być pozorna. Samoświadomość jest bowiem, jak wspomniano, przeżyciem psychicznym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Identyfikacji zaś nie da się sprowadzić i usytuować na płaszczyźnie przeżyciowej. Jest ona czymś więcej. Można powiedzieć, że jest jak gdyby wewnętrzną aktywnością, aktywnym stosunkiem do jakiejś konkretnej rzeczywistości, aktem woli poprzez który uznaje się i przyjmuje za swoje ową konkretną rzeczywistość<sup>58</sup>. W takim rozumieniu nie można jej klasyfikować jako przeżycia, ale jako wewnętrzną „odzew” wobec jakiejś rzeczywistości, wewnętrzne a jednocześnie aktywne zajęcie postawy wobec tej rzeczywistości. Dotykamy tu znowu owego universum, które stanowi wspólnota narodowa i jej kultura. Identyfikacja jest zawsze wewnętrznym, aktywnym odzewem,

57 Por. J. Prokop, *Polskie uniwersum*, „Znak” 390-391 (1987) 15.

58 Por. *tamże*, 15.

wewnętrzzną dynamiczną postawą wobec tego właśnie universum. Oznacza to, że owo universum jawi się jako zespół wartości, które jak stwierdza J. Prokop „otrzymaliśmy w spadku, jako już dane, niejako poza naszą wolą i wiedzą”<sup>59</sup>, ale które uznajemy i przyjmujemy jako swój świat wartości świadomym aktem woli. Właśnie ten świadomy akt woli jest w gruncie rzeczy identyfikacją. Nie jest on tylko przeżyciem psychicznym, ale aktywnym stosunkiem, tzn. zajęciem postawy wobec wartości narodowego uniwersum. Ostatecznie identyfikacja będzie oznaczała uznanie universum, w jego aksjologicznym wymiarze za swoje, a tym samym będzie ona formą partycypowania w nim<sup>60</sup>.

Tak rozumiana identyfikacja nie może być utożsamiana z samoświadomością. Mieć bowiem samoświadomość przynależności narodowej nie oznacza jeszcze identyfikowania się, jeśli przez nie rozumie się odkrycie w nich wartości i uznanie ich za swoje. Nie oznacza to jeszcze partycypowania w wartościach universum. Należy podkreślić, że identyfikacja kształtuje się na bazie samoświadomości. Uznanie bowiem czegoś za świat własnych wartości zasadza się zawsze na płaszczyźnie uświadomienia sobie swej przynależności i odrębności. Zachodzi tu także relacja odwrotna. Identyfikując się z określonym światem wartości określamy w pełni swoją narodową przynależność. Uznając zatem ścisłą relację, jaka zachodzi pomiędzy samoświadomością a identyfikacją, stwierdzić należy, że obie stanowią treściowe elementy poczucia tożsamości narodowej jako istotnego elementu wspólnoty narodowej. W takim ujęciu poczucie tożsamości ostatecznie możemy określić jako samoświadomość przynależności i odrębności narodowej, rozumianą jako przeżycie psychiczne o charakterze intencjonalnym, tzn. wyrastające na bazie owego universum, które stanowi wspólnota i jej kultura oraz jako kształtującą się na jej podłożu identyfikację, będącą aktem uznania i przyjęcia tegoż universum jako świata własnej wartości.

Tak rozumiane poczucie tożsamości narodowej jest poczuciem, które przynależy społeczności narodowej. Ma ono zatem charakter społeczny. Można powiedzieć, że jest to świadomość społeczna. Stwierdzenie takie nie oznacza jednak, że istnieje ono jako coś niezależnego

59 J. Prokop, *Polskie uniwersum*, „Znak” 390-391 (1987) 80.

60 Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, 80.

od jednostki. Wręcz przeciwnie, tworzywem jej są przeżycia i akty psychiczne jednostki. Tworzą one poczucie społeczne wtedy, gdy identyczne w swej treści są właściwością wielu jednostek i gdy pewne treści indywidualnych przeżyć i aktów, podziela konkretna jednostka z innymi jednostkami. Tworzy się w ten sposób poczucie tożsamości narodowej, rozumiane jako społeczna świadomość przynależności i odrębności oraz kształtująca się na tej bazie społeczna identyfikacja<sup>61</sup>.

Dotychczasowe analizy pozwoliły wydobyć i omówić podstawowe wyznaczniki i elementy konstytutywne pojęcia wspólnoty narodowej. Biorąc pod uwagę te elementy można wspólnotę narodową ostatecznie określić jako wspólnotę solidarną pochodzeniem oraz wyróżniającą się od innych własną kulturą i poczuciem własnej tożsamości.

## 5. Aksjologia wspólnoty narodowej

Tak rozumiana wspólnota narodowa jest kategorią aksjologiczną. W czym zatem tkwi owa aksjologia wspólnoty narodowej.

W analizie tego zagadnienia należy wyjść od stwierdzeń dotyczących ogólnie zagadnienia: społeczność a osoba. Powszechnie przyjmuje się, że społeczeństwo pojęte bardzo szeroko jest właściwym środowiskiem życia człowieka. Wprawdzie nie społeczeństwo decyduje o tym, kim człowiek jest w najgłębszej swej istocie, niemniej jednak zawdzięcza on jemu ważne mutacje przypadłościowe własnego bytu<sup>62</sup>. W pełni zasadnym jest powszechnie przyjmowana teza, że środowisko społeczne jest nieodzownym warunkiem rozwoju człowieka we wszystkich wymiarach<sup>63</sup>. Proces rzeczywistego oddziaływania społeczeństwa na rozwój osoby R. Dubos tak charakteryzuje: „Każdy z nas przynosi ze sobą na świat wrodzone wyposażenie biologiczne, z którego może wynikać tysiące różnych życiorysów. Jednakże fizyczne, a w szczególności społeczne środowisko od chwili narodzin zaczyna nam wytyczać kierunki rozwoju (...). Nasza indywidualność jest wypadkową spontanicznej gry czynników naturalnych. Natomiast komponowanie

61 Por. *tamże*, 80-81.

62 Por. S. Witek, *Teologia moralna fundamentalna*, cz. I: *Antropologia moralna*, Lublin 1974, 15.

63 Por. A. Molinaro, *Personae agire morale*, w: *Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, red. T. Goffi – G. Piana, Brescia 1983, 359-373.



osobowości jest pasjonującym, choć niejednokrotnie bolesnym procesem wybierania spośród dostępnych nam opcji tych, które dostosowane są najlepiej do tego czasu i miejsca, w których przyszło nam żyć, a więc do ram społecznych”<sup>64</sup>.

Pełne stawanie się człowieka, tzn. pełne jego życie możliwe jest zatem w kontekście szeroko pojętego życia społecznego. Dzieje się to poprzez zagwarantowanie osobie ludzkiej szerokiej płaszczyzny wartości. One bowiem są nieodzownym warunkiem rozwoju człowieka. Oznacza to, że społeczność rozumiana bardzo szeroko jest nośnikiem i gwarantem wielorakich wartości. Najogólniej należy przez to rozumieć, że społeczeństwo charakteryzuje się całym systemem tworzenia, gromadzenia, przechowywania, przetwarzania i umożliwienia korzystania z niezwykle różnorodnych wartości stanowiących zbiorową własność wspólnoty<sup>65</sup>. Ujmując rzecz nieco inaczej, należy stwierdzić, że społeczeństwo jest ramą ciągłego przeżywania wartości dotyczących sfery materialnej, duchowej, intelektualnej, moralnej, religijnej; wyznaczania ich preferencji, a konsekwentnie dalej udostępniania ich jednostce ludzkiej<sup>66</sup>. W tym właśnie wyraża się aksjologiczny wymiar społeczności ujętej bardzo ogólnie. Dopiero na bazie tych stwierdzeń, należy zapytać o aksjologiczny wymiar wspólnoty narodowej.

Spółeczność ta, podobnie jak każda inna jest „miejscem” tworzenia, gromadzenia, przetwarzania i gwarantowania wielorakich wartości. Każda zatem społeczność narodowa „wytwarza” cały zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorów zachowań i postaw moralnych, które w ostateczności stają się ideałem i przewodnikiem<sup>67</sup>.

Wspólnota narodowa wydaje się przede wszystkim wpływać na rozwój osoby<sup>68</sup>. Jak twierdzi Jan Paweł II, rozwój powinien odpowiadać wrodzonym właściwościom, uzdolnieniom i tradycją poszczególnych narodów. Tylko wówczas możliwy jest rozwój pełnego i dojrzałego człowieka, zakorzenionego w dziedzictwie swoich przodków, a tym

64 R. Dubos, *Pochwała różnorodności* (BMW), tł. E. Krasieńska, Warszawa 1986, 85.

65 Por. *tamże*, 34-37.

66 Por. L. Lorenzetti, *Etica sociale cristiana*, w: *Koinonia. Eticadella vita sociale*, red. T. Goffi – G. Piana, Brescia 1985, 47-54.

67 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, n. 14.

68 Por. L. Durrel, *Spirit of Place*, New York 1969, 157.163.

samym mającego również poczucie swej podmiotowości<sup>69</sup>. Stąd też zasadnym jest twierdzenie, że przede wszystkim własna wspólnota narodowa zapewnia człowiekowi „osobową integralność, w pełni wyraża jego sposób bycia w świecie, słowem – świadczy o jego osobowej i społecznej tożsamości”<sup>70</sup>. W czym zatem wyraża się aksjologia wspólnoty narodowej?

Najogólniej należy stwierdzić, że wspólnota narodowa charakteryzuje się całym skomplikowanym systemem gromadzenia i przechowywania wartości<sup>71</sup>.

Dodać należy, że są to z jednej strony wartości konkretne, w miarę stałe i sprawdzone często wielowiekową użytecznością, z drugiej zaś strony wartości najbliższe osobie, bo nośnikiem ich jest najbliższa osobie wspólnota, tzn. wspólnota, w której człowiek rodzi się, dojrzewa i żyje. W tym miejscu należy postawić pytanie, co wartości te dają osobie ludzkiej w perspektywie jej rozwoju?

Najogólniej należy stwierdzić, że wspólnota narodowa swoimi wartościami po prostu obdarza człowieka<sup>72</sup>. Przede wszystkim wielorakie wartości narodowej wspólnoty kształtują osobę<sup>73</sup>. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wspólnota narodowa tworzy człowieka, doskonali go, pozwala mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtuje go w sferze „być”<sup>74</sup>. Oznacza to, że wartości wspólnoty narodowej stwarzają przestrzeń rozwoju człowieka, a ponieważ są to wartości różne: intelektualne, moralno-społeczne, religijne, estetyczne, można zasadnie wnioskować, iż oddziałują one na wiele sfer człowieka, umożliwiając ostatecznie wielopłaszczyznowy rozwój osoby. Można powiedzieć, że całokształt wartości wspólnoty narodowej stwarza człowiekowi przestrzeń jego rozwoju w płaszczyźnie prawdy (rozwój intelektualny), piękna (rozwój duchowy), dobra (rozwój moralny), świętości (rozwój religijny)<sup>75</sup>. W tym sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że wspólnota narodowa jest szkołą dokonującą

69 Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*. Orędzie na XX Światowy Dzień Pokoju (1 I 1989), Warszawa 1989, n. 7. 9.

70 J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów...*, 79.

71 Por. J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, Pelplin 1982, 34.

72 Por. *tamże*, 34.

73 Por. J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa 1974, 134.

74 Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, n. 14.

75 Por. Z. Zdybicka, *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*,

rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby<sup>76</sup>. Chodzi o to, co papież w innym miejscu nazwie humanizacją. Pojęcie to oznacza pełny rozwój człowieka, a więc taki, który dokonuje się w wielu dziedzinach ludzkiej rzeczywistości, tzn. rozwój harmonijny, w którym wszystkie sfery przynależności osoby wzajemnie się przenikają<sup>77</sup>.

Oddziaływanie wartości wspólnoty narodowej na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie”, a który także stoi w bezpośrednim związku z rozwojem człowieka. Jej rolę wychowawczą należy widzieć w płaszczyźnie tych wartości, których jest ona nośnikiem. J. Pasierb tak charakteryzuje proces oddziaływania środowiska wspólnoty narodowej przez jej kulturę na wychowanie człowieka: „W kulturze tradycyjnej zamkniętej występowało wiele zjawisk, które składały się na poczucie ładu i harmonii – tymi wartościami kultura tradycyjna obdarzała człowieka. Stosunek do innych ludzi i do świata był w danej kulturze uregulowany, unormowany poprzez obrzędy i wzory zachowań. Nawet procesy produkcyjne, zwłaszcza tej produkcji, która była wówczas najbardziej powszechna, mianowicie rolniczej czy rzemieślniczej, były unormowane obrzędami. Człowiek wiedział, na jakiego świętego ma wyjść w pole i siać, i na jakie święto Matki Boskiej powinien zacząć żniwa. Nie musieli mu o tym przypominać spikerzy telewizyjni. Także stosunki międzyludzkie, najważniejsze sprawy życia, śmierci, narodzin były unormowane trwałymi obyczajami. Człowiek wiedział, jak powinien się oświadczyć i wiedział, jak się przygotować na śmierć (...). Był czas, gdy człowiek wiedział, że nie wolno pluć do wody, zdawał sobie sprawę, że nie należy rzucać na ziemię chleba; pouczono go również, jak się pisze list. Wszystko było właściwie określone. Te zachowania uważano za nieomyślne (...). Człowiek zyskiwał przez to liczne dobrodziejstwa: spokój, harmonię i nieomyślność za jedną tylko cenę – za cenę posłuszeństwa, za cenę podporządkowania się miejscowemu kanonowi (...). W jakimś sensie człowiek czuł się jak w dzieciństwie, tzn. czuł się szczęśliwy, bo nie on te wszystkie sprawy rozstrzygał. Czyniła to za niego kultura, wielka, opiekuńcza, ciepła i ludzka, zrobiona na miarę ludzi, którzy w niej

w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, 288.

76 Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*, n. 14.

77 Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, n. 1.

uczestniczyli. Kultura była ogółem zachowań się i ogółem wytworów człowieka. Ciężar regulacji stosunku człowieka do siebie i do świata, i innych spoczywał nie na jednostce, ale na kulturze. Istniały wzorce na wszystkie okazje. Tak było w rodzinie, tak było w społeczeństwie, tak było w Kościele<sup>78</sup>.

W takim ujęciu wychowanie poprzez wartości rodzimej kultury idzie w dwóch kierunkach. Pierwszym z nich jest wychowanie sumienia człowieka. Chodzi przede wszystkim o wychowanie do zdolności otwierania się i zaangażowania w kierunku wartości, a także o umiejętność rozstrzygania, w formie sądów wartościujących, w konkretnych sytuacjach w oparciu o uznawany świat wartości. Drugi kierunek oddziaływania należy widzieć w płaszczyźnie wychowania do określonego sposobu postępowania w relacji do siebie, drugiego człowieka, wspólnoty, świata, Boga. Opierając się na wartościach własnej wspólnoty człowiek jest w stanie wypracować wzorce zachowania i odniesienia<sup>79</sup>. Można powiedzieć, że wspólnota narodowa poprzez wartości, których jest nośnikiem, pełni w procesie wychowania osoby funkcje: poznawczo-motywuujące, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego a nie innego postępowania; modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie; wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa<sup>80</sup>. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie ukształtować człowiekowi właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego<sup>81</sup>.

Ostatecznie cały proces oddziaływania wartości rodzimej wspólnoty na osobę można oddać stwierdzeniem, że wspólnota narodowa uczy i wychowuje człowieka. Z tych racji katolicka nauka społeczna „uznaje odrębności narodowe jako wartości same w sobie, jako naturalne środowisko rozwoju człowieka”<sup>82</sup>. W tym też wyraża się istotny wymiar aksjologii wspólnoty narodu. Chodzi o jej wartość w relacji do człowieka jako jednostki.

78 J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, 34-37.

79 Por. *tamże*, 34-37.

80 Por. Z. Zdybicka, *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*, 288.

81 Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna...*, 266.

82 J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów...*, 80.

Trzeci wymiar aksjologii wspólnoty narodowej wyraża się w fakcie, że wspólnota ta tworzy warunki urzeczywistniania własnej podmiotowości, co ma także związek z rozwojem i wychowaniem człowieka. Przede wszystkim wartości własnego środowiska narodowego umożliwiają człowiekowi poprzez „zakorzenienie” odkrywanie własnej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej. Stąd, jak twierdzi L. Bądkowski: „ażeby w oszałamiającym nowym świecie człowiek nie utracił swej osobowości, żeby zawsze umiał odnaleźć siebie wśród miliardów ludzi i wśród spraw poza zasięgiem jego wpływu, powinien mieć konkretny, łatwo sprawdzalny przydział. Ten przydział gruntuje go, określa jego miejsce wśród ludzi, których zna, i z którymi łączą go stosunki bezpośrednie i zrozumiałe, oraz wśród spraw, na które posiada wpływ, które z jakąś skutecznością może popierać lub zwalczać. Przydział ten jest tym silniejszy, im mocniejszy jest związek jednostki z otoczeniem”<sup>83</sup>. Człowiek musi zatem mieć poczucie „zakorzenienia” jeśli chce w pełni być podmiotem a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie człowieka we współczesnym świecie w momencie gdy pozbawiony on jest możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim mu środowiskiem społecznym. Stąd też potrzeba wspomnianego „zakorzenienia”, które dokonuje się w sposób najbardziej naturalny w oparciu o własne narodowe środowisko narodowe. Nie ma zatem „zakorzenienia”: bez przeszłości, nie ma go bez środowiska naturalnie i historycznie ukształtowanego pod każdym względem: geograficznym, etnicznym i kulturowym. Jeżeli człowiek pozbawiony jest możliwości utożsamiania się z konkretną tradycją, ze wspólnotą większą od rodziny lecz mniejszą od narodu, z obyczajem i dialektem wyróżniającym go pomiędzy milionami, a wspólnymi dla tysięcy, ztraca się w beczasowości i masie”<sup>84</sup>. Stąd też poczucie „zakorzenienia” ma istotne znaczenie dla realizacji własnej podmiotowości. Daje ono

83 L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i myśl. Czasopismo społeczno-kulturalne” 3-4 (1961) 95.

84 D. Tusk, *Spętani w działaniu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 12 (1988) 17.

bowiem człowiekowi poczucie „bycia sobą i bycia u siebie”. To zaś ma daleko idące konsekwencje w postaci aktywności człowieka. „Zakorzenie” – owo poczucie bycia sobą i bycia u siebie – daje człowiekowi możliwość zrozumienia swoich obowiązków i zadań, a konsekwentnie dalej faktyczne włączenie się w nurt życia własnego środowiska. Tylko bowiem na bazie poczucia bycia sobą i u siebie, możliwa jest autentyczna aktywność człowieka we własnym środowisku. I to jest kolejny wpływ narodowej wspólnoty na podmiotowość człowieka.

### Uwagi końcowe

W podsumowaniu niniejszych refleksji dotyczących wspólnoty narodowej podkreślić należy:

- fundamentalnym elementem konstytuującym naród jest wspólnota narodowa
- w najgłębszej swej istocie jest to byt społeczny określany jako wspólnota wyrastająca na jednym pniu etnicznych solidarna pochodzeniem, mająca swoją specyficzną kulturę i posiadającą poczucie własnej tożsamości
- wspólnota narodowa tak rozumiana jest istotną kategorią aksjologiczną, która uczy człowieka, wychowuje go i pozwala realizować własną podmiotowość poprzez zakorzenie.

## TOŻSAMOŚĆ NARODOWA JAKO „MATRYKUŁA” UNIwersalna

Jan Paweł II, który uznawał polskość jako wartość osobową, był całkowicie otwarty na bogactwo każdego człowieka, dlatego dzieląc się doświadczeniami z podróży apostołskich z całą mocą podkreślał: „w czasie tych podróży przekonałem się, że z moim doświadczeniem historii ojczyzny, z moim narastającym doświadczeniem wartości narodu nie byłem wcale obcy ludziom, których spotkałem. Wręcz przeciwnie, doświadczenie mojej ojczyzny bardzo mi ułatwiało spotkanie się z ludźmi i narodami na wszystkich kontynentach”<sup>1</sup>. To doświadczenie Papieża z Polski, który odbył ponad sto pielgrzymek do różnych krajów na wszystkich kontynentach, pokazuje, że tożsamość narodowa nie ogranicza człowieka, a wręcz stanowi wartość dodaną w nawiązywaniu komunikacji – relacji i dialogu – w wymiarze międzyosobowym.

Pojęcie narodu można tłumaczyć na różne sposoby, zależnie od miejsca na kuli ziemskiej, dziejów, kultury, religii, polityki, ekonomii, zjawisk społecznych. Wszelkie używane w dyskursach naukowych odmiany definiowania i rozumienia pojęcia: naród, łączy doświadczenie ojcowizny (ojczyzny)<sup>2</sup>. O narodzie można zatem mówić powołując

---

1 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 90.

2 Pojęcie ojcowizny i miłości do ojczyzny, czyli patriotyzmu wywieść należy z pojęcia ojca. Patriotyzm w perspektywie teologicznej jest ściśle powiązany z kultem Boga Ojca. Etymologia słowa patriotyzm, wskazuje

się na grupę etniczną ( ang. *nation* ), czy na populację kraju ( ang. *people* ); co ciekawe w angielskiej nazwie „Organizacji Narodów Zjednoczonych” użyto pojęcia *the United Nations*, co należałoby tłumaczyć jako ‘narody zjednoczone’. W rozumieniu formalnym ta nazwa oznacza zjednoczenie państw zamieszkiwanych przez różne grupy etniczne; natomiast w rozumieniu dosłownym wskazuje na grupy etniczne jako właściwe podmioty zjednoczenia.

W języku polskim mamy natomiast do czynienia z trzema pojęciami, których znaczenie wzajemnie się przenika. Najpierw jest to pojęcie: „naród”, czyli „ogół mieszkańców pewnego terytorium mówiących jednym językiem, związanych wspólną przeszłością oraz kulturą, mających wspólne interesy polityczne i gospodarcze”<sup>3</sup>. W tym znaczeniu wyraźnie pobrzmiewa słowo: ród, rodzina – jako jego źródłosłów. Drugie pojęcie to „społeczeństwo” i „społeczność” ( społeczności, ang. *society* ): „ogół ludzi pozostających we wzajemnych stosunkach wynikających z warunków życia, podziału pracy i udziału w życiu kulturalnym; też: ogół obywateli danego okręgu, miasta itp.”<sup>4</sup>. W pojęciu społeczności pobrzmiewa słowo „społem” – razem, i słowo: „wspólnota” – jest ona „zjawiskiem, które ujawnia się najczęściej kiedy wolni

---

na grecki termin *patria*, oznaczający rodzinę, plemię mające wspólnego przodka, wreszcie ojczyznę. Owego przodka zaś określano greckim słowem *patēr* – ojciec. „Patriotyzm rozumiany jako umiłowanie ojczyzny to z chrześcijańskiego punktu widzenia przede wszystkim na pierwszym miejscu umiłowanie Boga Ojca ( to samo greckie pojęcie *patēr* ), połączone z oddawaniem Mu czci w Jezusie Chrystusie – Świątyni. Rezultatem takiej postawy jest budowanie królestwa Bożego na ziemi, któremu podporządkowany powinien być patriotyzm rozumiany jako miłość do własnej ziemskiej ojczyzny. Jeżeli zaś jako chrześcijanie traktujemy cały świat jako jedną wielką Bożą ojczyznę, to chrześcijańska miłość do własnego narodu i ojczyzny nie jest zagrożona nacjonalizmami, gdyż miłość ta obejmuje wszystkich ludzi i całe stworzenie”: J. Kręcidło, *Czy Jezus był patriotą?* „Ateneum Kapłańskie” 170/3 ( 2018 ) 431.

- 3 *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/2487039> (dostęp: 14.08.2021). „Naród ma jedyne prawo być jako państwo” ( Stanisław Wyspiański, *Wyzwolenie* ).
- 4 *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/spo%C5%82ecze%C5%84stwo;2523094> (dostęp: 11.07.2021). „Wszelka zbiorowość, zorganizowana dla celów współżycia, jest społecznością”. *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/spolecznosc;5499782.html> (dostęp: 11.07.2021).



ludzie mający poczucie równej wartości zbierają się, aby prowadzić wspólne przedsięwzięcia na zasadach wolontariatu”<sup>5</sup>. Trzecie pojęcie to „kraj” (ang. *country*), które oznacza „zamieszkane terytorium stanowiące całość polityczną i gospodarczą”<sup>6</sup>. Natomiast doprecyzowuje to pojęcie słowo: „państwo” (ang. *state*): „zorganizowana politycznie społeczność zamieszkująca określone terytorium, mająca swój rząd i swoje prawa”<sup>7</sup>.

Można zatem ustawić następującą hierarchię pojęć: naród – to określona społeczność, która zamieszkuje konkretne miejsce – kraj i przyjmując określony model rządów, tworzy państwo<sup>8</sup>. Pierwotnym pojęciem, odnoszącym się wprost do tożsamości, powinno być słowo: naród, gdyż to każdy naród ma swoją podstawową cechę: dla narodu polskiego – to polskość. Natomiast w każdym kraju, a tym bardziej w każdym państwie, mogą zamieszkiwać różne narody, które tworzą mniejszości<sup>9</sup>. Tożsamość narodowa, choć jest pojęciem „pierwotnym”, może być określana (uzupełniana) również przez cechy całej społeczności kraju lub państwa, a także mogą ją ubogacać cechy poszczególnych mniejszości narodowych.

5 F. Hesselbein, *Lider przyszłości. Inspiracje*, Warszawa 1997, 54.

6 *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/kraj;2474823.html> (dostęp: 11.07.2021).

7 *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/Pa%C5%84stwo.html> (dostęp: 11.07.2021). Państwo różni się od narodu swą wewnętrzną strukturą, samo w sobie jest o wiele mniej „rodzinne”, jest czymś bardziej ustrojowym i zorganizowanym, „biurokratycznym”. Niemniej ta struktura państwowa, ten ustrój ma zawsze swoją „duszę” w takiej mierze, w jakiej odpowiada naturze „wspólnoty politycznej” prawnie ukierunkowanej ku dobru wspólnemu (por. KDK 74). Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”* (2 II 1994 z okazji RokuRodziny), 1994, 17.

8 „(...) człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek, żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą...”, Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2006, 27.

9 W prawie międzynarodowym brakuje precyzyjnej definicji mniejszości. Dokumenty jedynie określają, że w państwach, w których istnieją „osoby należące do mniejszości etnicznych, religijnych lub językowych nie będą pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem” (Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych art. 27, Nowy Jork 1966), a także „zapewni się im warunki rozwijania ich tożsamości” (Deklaracja ONZ art. 1, Nowy Jork 1992).

Tożsamość narodowa, jako cecha pierwotna, ma znaczenie identyfikujące konkretną osobę, ale jednocześnie powinna mieć wartość uniwersalną i dynamiczny charakter. To właśnie uniwersalizm (otwartość) i dynamika (nieustanny rozwój) tożsamości narodowej domaga się stworzenia uniwersalnej „matrykuły narodowej”<sup>10</sup>. Można to zobaczyć na przykładzie Polaków: polskość zmieniała się bowiem wraz z dziejami narodu polskiego i przemianami społeczno-kulturowymi i religijno-moralnymi, a także politycznymi. Należy zatem podkreślić, że polskość „to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie”<sup>11</sup>. Jednocześnie tożsamość narodowa to tradycja przekazywana nowym pokoleniom. Uniwersalna matrykuła narodu polskiego stanowi zatem rzeczywistość nieustannie się zmieniającą i otwartą, ale oparta jest na fundamencie tradycji polskiej, w którą wpisują się wartości chrześcijańskie i zdrowy patriotyzm.

Pojęcie matrykuły uniwersalnej (narodowej) zakłada natomiast „matrykułę” osobistą (legitymację)<sup>12</sup>. Taką matrykułę stanowi już „karta zdrowia” matki w stanie błogosławionym, która znajduje się u lekarza „prowadzącego” ciążę. Opieka nad kobietą ciężarną jest bowiem jednocześnie pierwszym dowodem istnienia nowej, poczętej osoby. Matrykułą osobistą jest również akt urodzenia, dalej, dla osób wierzących, jest to akt chrztu i dokumenty potwierdzające przyjmowanie innych sakramentów: np. bierzmowania, sakramentu małżeństwa, sakramentu kapłaństwa. Kolejne matrykuły to świadectwa szkolne, dyplomy, dokumenty „zawodowe”. Ostatnią matrykułą osobistą jest akt zgonu. „Matrykuły” osobiste dokumentują historię danej osoby, ale jednocześnie legitymizują ją społecznie, kulturowo, religijnie, politycznie, zawodowo. Mają one charakter indywidualny i stanowią własność osoby.

Każdy członek narodu, mając prawo do decydowania o własnej drodze życia, należy jednak do narodu (społeczeństwa), albo mniejszości narodowej (społeczności). I tutaj pojawia się uniwersalne znaczenie

10 Księga wpisowa („rejestr”) studentów na wyższej uczelni lub osób należących do jakiegoś towarzystwa, <https://sjp.pwn.pl/sjp/;2567226> (dostęp: 11.07.2021).

11 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 92.

12 Dawniej „legitymacja studencka albo uczniowska, <https://sjp.pwn.pl/sjp/;2567226> (dostęp: 11.07.2021).

„matrykuły”. Jeśli bowiem „tożsamość narodowa” ma być matrykułą, swoistym „paszportem” identyfikującym każdego człowieka w uniwersalnie rozumianym społeczeństwie ludzi (ludzkości), to nie powinna ona zawierać żadnych warunków ograniczających godność osoby ludzkiej i swobodnego korzystania z jej praw (wolność); matrykuła narodowa powinna być też uniwersalna, aby każdy człowiek miał prawo nawiązywać relacje interpersonalne z każdym członkiem społeczeństwa ludzkiego i tworzyć wspólnotę<sup>13</sup>. Każdą matrykułę narodową definiuje natomiast szeroko rozumiana tożsamość osób, którzy chcą nosić miano członków narodu. W matrykule narodowej Polaków tę tożsamość nazywa się „polskością”. Należy jednak doprecyzować jej cechy „genetyczne” (dziedziczne) i „funkcjonalne” (praktyczne, stosowane).

### Budowanie tożsamości narodowej w Polsce

„Naród składa się nie tylko z tego, co wyróżnia go od innych, lecz i z tego, co go z innymi łączy” (Cyprian Kamil Norwid). Tożsamość narodowa, jako identyfikacja osoby, wskazuje najpierw na poszukiwanie „jedności i podobieństwa” w relacjach wewnętrznych i „inności i różności” w relacjach zewnętrznych. Funkcjonalność (dynamizm) tożsamości narodowej oznacza więc najpierw internalizację (identyfikację) i przystosowanie praktyczne własnej tożsamości narodowej (konformizm), a następnie wydobywanie, uczenie się, rozwijanie i stosowanie w praktyce tego, co nas łączy z innymi narodami (kosmopolityzm).

13 „Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu «wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju». Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w tajemnicy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana” (KDK 39). Prawa osobowe są niezbywalne: S. Wyszyński, „*Naród – Kościół – Państwo*”. *Kazanie świętokrzyskie*, Warszawa 25 I 1976, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946-1981*, Warszawa 1990, 705-713.

„Jedność i podobieństwo” w relacjach wewnętrznych wyznaczają azymut dla tworzenia „wspólnotowości” narodowej. Ta idea tożsamości narodowej opiera się na twierdzeniu, że polski naród jest bogaty w każdym wymiarze swojego bytu i to właśnie bogactwo go określa i daje każdemu Polakowi poczucie godności i honoru. Tworzywem tożsamości narodowej jest zatem historia narodu (tradycja), która najpierw zakorzenia każdego indywidualnie, ale jednocześnie włącza w każdą postać dobra, które jest owocem tworzenia bliskich relacji i współtworzenia i współdzielenia dóbr indywidualnych i tych tworzonych wspólnie (patriotyzm wolny od nacjonalizmu i szowinizmu).

Siłą napędową dynamizmu tożsamości narodowej jest natomiast tworzenie relacji zewnętrznych z innymi narodami w oparciu o to, co nas łączy, a nie dzieli. Z różnicami występującymi w relacjach zewnętrznych każdy naród powinien radzić sobie sam. Oczywiście istnieje możliwość doprowadzenia do konfliktu na tle różnic, ale to zazwyczaj kończy się „wojną”, w której „słabszy” przegrywa. Można w tym miejscu nawiązać do nauczania Jezusa, który przytoczył taki przykład: „Albo który król, mając wyruszyć, aby stoczyć bitwę z drugim królem, nie usiądzie wpierw i nie rozważy, czy w dziesięć tysięcy ludzi może stawić czoło temu, który z dwudziestoma tysiącami nadciąga przeciw niemu? Jeśli nie, wyprawia poselstwo, gdy tamten jest jeszcze daleko, i prosi o warunki pokoju” (Łk 14,31-32). Jezus używa tu bardzo prostego obrazu z życia: jeśli ktoś czuje się „słabszy”, to nie prowadzi do konfliktu, ale w domyśle zabezpiecza sobie pokój przez układy, aby w spokoju pracować nad własnym bogactwem i bezpieczeństwem.

Źródłem konfliktów w relacjach zewnętrznych jest to, co dzieli narody. Natomiast tym, co dynamizuje wewnętrzny rozwój jest poszukiwanie tego, co je łączy, bo to pozwala zminimalizować różnice i otwierać nowe możliwości rozwojowe. Wynika to z prostej zasady, że to, co łączy nie oznacza, że jest jednakowe (równe), a jedynie podobne, dlatego umożliwia posiadanie tego samego, ale w inny sposób. Można to przedstawić na prostym przykładzie. Wyobraźmy sobie, czysto teoretycznie, że w tym samym czasie wynaleziono maszynę parową w dwóch różnych państwach. W jednym poszukiwano siły napędowej do maszyn, a w drugim do przewozu osób. Jedno i drugie państwo

posiada zatem maszynę parową, ale jej zastosowanie się różni. Nie chodzi w tym wypadku o to, aby zabrać drugiemu jego maszynę parową, ale samemu wykorzystać ją do nowych celów. Łączy ich maszyna parowa, a poznanie możliwości jej nowego i różnego zastosowania dynamizuje ich własny rozwój.

### Tożsamość narodu: terażniejszość czy historia?

Św. Augustyn podpowiada, uzasadnione argumentami z Objawienia, ważne stwierdzenie dotyczące ścisłego związku tożsamości z przeszłością (historią): „Bo cóż tak wielkiego spotkało ludzi teraz, czego by przodkowie nie znosili. Albo, kiedy znosimy nasze cierpienia, czy uświadamiamy sobie, co takiego znosili tamci? A tymczasem łatwo znajdziesz ludzi, którzy narzekają na swoje czasy i utrzymują, iż czasy przodków były dobre. Otóż gdyby można ich było przenieść w czasy ich przodków, wtedy także narzekaliby. Skoro więc uważasz, że tamte czasy były dobre, uważasz tak dlatego, iż czasy te nie są już twoimi”<sup>14</sup>.

Otóż przeszłość, według Augustyna, ma wartość sama z siebie, bo jest historią, którą przeżyli „przodkowie”. Przeszłość zatem w perspektywie tożsamości, to nie czas, ani nie wydarzenia, tylko ludzie. Przeszłość jednak ma tylko sens wtedy, gdy człowiek potrafi docenić terażniejszość. Dlatego pyta dalej św. Augustyn: „Dlaczego więc sądzisz, że dawne czasy były lepsze niż twoje? (...) Czy może spotkał nas potop? Czyż może spotkały nas ciężkie czasy głodu i wojen, o których czytamy, abyśmy w obecnych czasach szemrali przeciw Bogu? Cóż za straszne były to czasy! Czyż nie wzdrygamy się słuchając albo czytając o tych wydarzeniach? Obyśmy zatem radowali się raczej obecnymi czasami, a nie narzekali”<sup>15</sup>.

Można stwierdzić zatem, że św. Augustyn widzi dwa wymiary tożsamości: 1) poszanowanie dla przeszłości, której wartość polega na tym, że pozwala odkryć dobro-bogactwo przodków; jego źródłem jest ich nieustępliwe ( mężne ) i skuteczne ( owocne ) przeciwstawienie się

14 Św. Augustyn, *Sermo Caillau-Saint-Yves 2*, 92, w: *Liturgia Godzin*, t. 4, 99-100.

15 *Tamże*, 4, 99-100.

trudnościom; 2) natomiast terażniejszość to szansa dla każdego człowieka, aby dalej budować na odziedziczonym dobru-bogactwie przeszłości i w ten sposób przygotowywać przyszłość nowym pokoleniom. Tożsamość zatem to życie każdego człowieka, którego powołaniem jest wzrastanie we własnym dobru-bogactwie, włączając się w ten sposób w continuum czasowe.

Obserwując natomiast przemiany we współczesnym społeczeństwie polskim można odnieść wrażenie, że partie polityczne, ale też różne grupy związane wspólnymi interesami, próbują nieustannie „wymyślać” własną wizję narodu, społeczności i państwa, ale też na miarę własnych możliwości proponują testowanie w praktyce kolejnych wersji nowoczesnego społeczeństwa na miarę europejską (*multikulti*). W tych koncepcjach brakuje jednak uznania historii i tradycji chrześcijańskiej jako fundamentów narodu polskiego.

W tym miejscu można odwołać się do Magisterium i przytoczyć nauczanie papieskie: „Nie, Czcigodni Bracia – w tych czasach duchowej i społecznej anarchii, kiedy każdy uważa się za nauczyciela i prawodawcę, musimy stanowczo przypomnieć, iż nie jest możliwe zbudowanie społeczeństwa w inny sposób, niż zbudował je Bóg. Nie jest możliwe zbudowanie społeczeństwa, jeśli Kościół nie położy jego fundamentów i nie będzie kierował jego budową. Cywilizacji nie trzeba już odkrywać, ani budować nowego społeczeństwa w obłokach. Ona była i jest – to cywilizacja chrześcijańska i katolickie społeczeństwo. Chodzi jedynie o ich ustanowienie i nieustanne odnawianie na naturalnych i nadprzyrodzonych podwalinach, przeciwko ciągle odradzającym się atakom szkodliwych utopii, buntów i bezbożności: «Omnia instaurare in Christo»<sup>16</sup>.

Można zatem postawić tezę, że podstawowym narzędziem budowy tożsamości indywidualnej i zbiorowej jest historia „żywa”, którą tworzą ludzie budując na fundamencie praw Boskich. „Nie da się zamknąć w puszcze nauki. Istnieje na każdym poziomie naszego odbierania świata. Jest nieuświadomiana i wtedy trudno nam mówić o wykładzie rozpoznanych dziejów. Czujemy ją, intuicyjnie często odbieramy,

16 „Wszystko odnowić w Chrystusie” – dewiza biskupia św. Piusa X, *Encyklika „Notre charge apostolique”*, (25 VIII 1910), w: <https://piusx.pl/notre-charge-apostolique-o-bledach-sillonu/> (dostęp: 24.06.2021).

często sublimujemy. Jest wtedy źródłem doznań szczególnych, dumy, wzniosłości, staje się źródłem doznań estetycznych i nadaje treść naszym przekonaniom etycznym. Bywa, że staje się źródłem egotyzmu i chciejstwa<sup>17</sup>.

W historii narodu zapisane są dobre, ale niestety, również złe cechy tożsamości narodowej. Historii zmienić nie można, ale można pracować nad kształtem terażniejszości. Kto jednak próbuje tożsamość narodową pozbawić korzenia dziejowego, krzywdzi najpierw naród jako całość, ale też samego siebie naraża na niebezpieczeństwo utraty tożsamości narodowej. Można zatem uznać za bardzo prawdziwe słowa Romana Gorzelskiego: „Kto nie zna historii Polski – ten tęskni do «Europy»”. Europa w takim ujęciu to „mit” jedynie legitymizowania indywidualności, identyfikacji społeczno-kulturowej i dobrobytu terażniejszości na wzór zachodnich społeczeństw budowanych na idei neoliberalizmu i kultury „kalejdoskopowej” (*multikulti*)<sup>18</sup>.

Największą krzywdą narodu polskiego, którą wyrządzili mu rządcy systemu totalitarnego, to podważenie i próby odebrania Polakom ich

17 K. Zamorski, *O zjawisku historii w sposób popularny*, „Alma Mater” nr specjalny 155 (2013) 31. „Człowiek nie jest ilościową częścią ludzkości, że społeczeństwo to nie suma jednakowych wartości. Jest przede wszystkim sobą, indywidualnością. Posiada do dyspozycji mózg, czy też ulega swemu umysłowi, temu fenomenowi przyrody, będącemu jednocześnie podmiotem i przedmiotem, nierozdzielnie wiążącemu te dwa elementy na pozór nie dające się utożsamić. Jeżeli chcesz w istocie ludzkiej szukać pierwiastka nadprzyrodzonego, to właśnie w tym nielogicznym węzle, w tym, iż ten węzeł musi stać w sprzeczności z logiką, znajdziesz punkt wyjścia”.

T. Dołęga-Mostowicz, *Świat pani Malinowskiej*, Warszawa 2010, 240.

18 Obraz współczesnego Europejczyka to „galimatias sprzecznych ocen, złudnych dążeń i zawiedzionych nadziei. Co gorsze, taki galimatias utożsamia się dzisiaj z wiedzą. Człowiek zachodniej cywilizacji (a więc i my, Polacy) wie – bo słyszał to w telewizji, rozumie – bo powiedzieli mu to koledzy, nie zgadza się – bo tak twierdzą «oni». Ulegając złudzeniu, dumny jest z tego, że dzięki mediom elektronicznym uczestniczy na bieżąco w ważnych sprawach tego świata. Jest dziedzicem wielkiej tradycji, której jednak nie zna, jest wielbicielem wolności, której się obawia. (...) Ludzie Zachodu nie tylko nie potrafią bronić swoich wartości, ale coraz rzadziej potrafią je zdefiniować”. W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2019, 555.

narodowej tożsamości, zakorzenionej w historii narodowej i w tradycji chrześcijańskiej. Kiedy otworzyły się granice Europy, a Polska stała się członkiem Unii Europejskiej, to Polacy weszli do niej „bez twarzy”. I jeśli dzisiaj nadal wielu Polaków ma kompleks i czuje się obywatelami drugiej kategorii w Europie, to jest raczej sygnał „braku” przerobienia lekcji polskiej historii, niż stan rzeczywistego ubóstwa Polaków. Promowanie europejskości przez niektórych Polaków to wyraźna próba ucieczki przed poznaniem prawdziwych źródeł „własnych” kompleksów narodowych<sup>19</sup>.

Przywołać w tym miejscu należy jeszcze słowa Czesława Znamierowskiego, który twierdzi, że „w każdym narodzie są jednostki marginesowe, które nie żywią miłości dla swego narodu, lecz mimo to żyją w narodowej zbiorowości, bo nie mogą lub nie umieją znaleźć dla siebie miejsca gdzie indziej”<sup>20</sup>. Można zatem, idąc za jego myślą, wskazać na tych członków narodu, którzy nie utożsamiają się z narodem,

19 „Patrz co robią inni, nie wstydź się zasięgnąć rady starszych i postaraj się wyzbyć żądania od siebie doskonałości. Trzeba zawsze wierzyć, że to co się robi, jest robione dobrze. Człowiek bowiem nie mający uznania i szacunku dla siebie, nie może oczekiwać tego od innych, a przeciwnie, ceniąc siebie podnosi swą wartość w oczach otoczenia”. T. Dołęga-Mostowicz, *Kiwony*, Warszawa 1987, 65 (pouczenia wuja Cezarego dla bohatera powieści). Całkiem odmienny głos w odniesieniu do poczucia własnej wartości należy do Tomasza Łubieńskiego: „Wydaje mi się, że jednym z częstych powodów opuszczania kraju jest polskość właśnie, chęć ucieczki od niej na bezpieczny dystans. Ludzie nie wytrzymują, nie lubią tego wyrazistego jej aspektu, na który składają się wspólnota w rozczarowaniu, solidarność w przegranej, rozpamiętywanie straconych szans, poczucie obrażonej niewinności (rozciągające się wbrew wielu faktom na całą historię), miazmaty wallenrodyzmu, towarzyskie licytacje w przykrościach, biedach, niepowodzeniach, przekonanie o wyższości moralnej i niższości materialnej, które też trudno nazwać przyjemnym, bezterminowe oczekiwanie na rekompensatę za wiarołomność świata (tak jakby można było od kogoś, kto zrobił brzydkie, ale udany interes, oczekiwać zadośćuczynienia). Młody człowiek, zwłaszcza przed którym otwiera się życie, pomyśli o tym, jak się ratować, jeśli słyszy wokół siebie zbyt często, że ma być przegrany, bo został już sprzedany i oszukany”. T. Łubieński, *Ucieczka od polskości*, „Znak” 390-391 (1987), <https://quotepark.com/pl/autorzy/tomasz-lubienski/> (dostęp: 11.06.2021).

20 C. Znamierowski, *Szkoła prawa. Rozważania o państwie*, Warszawa 1999, 75.



nie znają, lub tylko nie szanują jego historii, a jednak nie mają tyle odwagi, albo po prostu nie mogą lub nie potrafią żyć w innym narodzie; są przy tym gorliwymi krytykami każdego przejawu wypracowywanej przez cały naród tożsamości (ojkofobia)<sup>21</sup>. Rodzi się w tym miejscu pytanie praktyczne: jak budować tożsamość narodową, aby nie mogli w tym przeszkadzać członkowie narodu nie kochający ojczyzny? Aleksander Fredro miałby w tym miejscu bardzo konkretną radę: „Naród, który nie ma siły i woli powiedzieć łotrom, że łotry, nie wart być narodem”<sup>22</sup>.

W kształtowaniu tożsamości narodowej najważniejszy jest przekaz pozytywny, na co zwracał uwagę kard. Stefan Wyszyński. Według niego Polacy mają szacunek dla wielu zdobyczy innych narodów, ale w imię obrony i wierności Ojczyźnie powinni dochować wierności kulturze chrześcijańskiej. Prymas Tysiąclecia wprost deklarował: „Na każdym progu walczyć będziemy o to, aby Polska – Polską była! Aby w Polsce po polsku się myślało! Aby w Polsce polski duch Narodu chrześcijańskiego czuł się w swobodzie i wolności. Aby mógł się wypowiedzieć całkowicie w duchu Chrześcijańskiej Przedniej Straży”<sup>23</sup>.

Odnosi się to również do budowania tożsamości narodowej. W tym obszarze łączy się polityka z wiarą i moralnością. Magisterium Kościoła w polityce wewnętrznej, tak zresztą, jak i w relacjach zewnętrznych, preferuje dialog i współpracę, gdyż przynosi to lepsze efekty w budowaniu dobra niż konfliktowanie. Pisał o tym również Benedykt XVI: „Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się

21 „Biała narodom, które kochają więcej wolność niż ojczyznę!”.

H. Sienkiewicz, *Wiry*, „Głos Warszawski” (1910).

22 A. Fredro, *Trzy po trzy; Zapiski starucha*, Warszawa 1880, 231; „Ciemno w tym państwie, gdzie łotry na świeczniku” (Stanisław Jerzy Lec).

23 Wezwanie z Jasnej Góry do dziewcząt polskich. Podczas Pierwszej Ogólnopolskiej Pielgrzymki Dziewcząt. Jasna Góra, 1 czerwca 1958, 158, „Archiwum Instytutu Prymasowskiego Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie” – wersja elektroniczna.

zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra<sup>24</sup>. Problem samych polityków polega natomiast na tym, że „(...) każdy polityk ma swoich zwolenników i swoich przeciwników. Jedni bowiem uważają, że szczęście kraju polega na tym, co według innych byłoby dlań nieszczęściem”<sup>25</sup>.

### Obrona tożsamości narodowej

Gilbert Keith Chesterton w 1922 roku we wstępie do książki Charlesa Sarolei (*Letters on Polish affairs*), napisał: „Moja instynktowna sympatia do Polski zrodziła się pod wpływem ciągłych oskarżeń miotanych przeciwko niej i – rzecz mogę – wyrobiłem sobie sąd o Polsce na podstawie jej nieprzyjaciół. Doszedłem mianowicie do niezawodnego wniosku, że nieprzyjacielem Polski są prawie zawsze nieprzyjaciółmi wielkoduszności i męstwa. Ilekroć zdarzało mi się spotkać osobnika o niewolniczej duszy, uprawiającego lichwę i kult terroru, grzęznącego przy tym w bagnie materialistycznej polityki, tylekroć odkrywałem w tym osobniku, obok powyższych właściwości, namiętną nienawiść do Polski. Nauczyłem się oceniać ją na podstawie tych nienawistnych sądów – i metoda okazała się niezawodną”<sup>26</sup>.

W tym miejscu można przywołać przestrożę kard. Stefana Wyszyńskiego, który nauczał, że „wrogów naszego narodu poznajemy po tym, jak się odnoszą do Boga i moralności chrześcijańskiej. Umieją oni ocenić sens tej moralności dla nas, wiedzą że jest ona siłą i mocą narodu, że najlepiej służy jej bytowi, całości i jedności. I dlatego, chcąc zniszczyć naród, niszczą jego wiarę i moralność chrześcijańską [...]. Musicie pokazać, że rozumiecie, iż naród rodziną żyje i przedłuża swój byt [...]. Skoro tak, to trzeba pamiętać, że naród zabezpiecza się

24 Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est”*, 28a.

25 T. Dołęga-Mostowicz, *Ostatnia brygada*, cz. 3, rozdz. IV (wypowiedź Dowmunta w rozmowie z Jankiem).

26 G.K. Chesterton, *W Polsce drugi po Panu Bogu*, <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/2520387>, Gilbert-Keith-Chesterton-W-Polsce-drugi-po-Panu-Bogu (dostęp: 24. 06. 2021).

bardziej w rodzinie niż na granicach państwa. Granice narodu i państwa płyną poprzez kołyski<sup>27</sup>. Idąc za tą myślą Prymasa Tysiąclecia podkreślić należy wartość każdej inicjatywy społecznej, politycznej, a także socjalnej ( np. 500+; 300+ ), której celem będzie wzmocnienie siły wewnętrznej rodziny i jej roli w przekazywaniu tradycji narodowych i chrześcijańskich wartości.

### Uniwersalny, wspólnotowy i pozytywny charakter polskiej tożsamości narodowej

Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Gaudete et exultate* podkreślił znaczenie wspólnotowości w perspektywie zbawczej: „Nie istnieje pełna tożsamość bez przynależności do ludu. Z tego względu nikt nie zbawia się sam, jako wyizolowana jednostka, ale Bóg przyciąga nas, biorąc pod uwagę złożoną sieć relacji międzyludzkich, które się nawiązują we wspólnocie ludzkiej: Bóg zechciał wejść w dynamikę ludową, w dynamikę ludu” ( 6 ).

I dalej pisze Papież: „Lubię dostrzegać świętość w cierpliwym ludzie Bożym: w rodzicach, którzy z wielką miłością pomagają dorastać swoim dzieciom, w mężczyznach i kobietach pracujących, by zarobić na chleb, w osobach chorych, w starszych zakonnicach, które nadal się uśmiechają. W tej wytrwałości, aby iść naprzód, dzień po dniu, widzę świętość Kościoła walczącego. Jest to często «świętość z sąsiedztwa», świętość osób, które żyją blisko nas i są odbłaskiem obecności Boga, albo, by użyć innego wyrażenia, są «klasą średnią świętości»<sup>28</sup>.

Te słowa Papieża pokazują, że tożsamość chrześcijańska ma wymiar wspólnotowy, a to oznacza, że każdy człowiek wierzący potrzebuje zakorzenienia w społeczności ( ludzie ), w którym funkcjonują relacje międzyludzkie. Zarówno budowanie tożsamości chrześcijańskiej, jak i rozwijanie tożsamości narodowej łączy zatem wspólnotowość więzów międzyludzkich. Jest to podobieństwo „genetyczne” tożsamości chrześcijańskiej i narodowej, które powinno uwyraźnić się w życiu

27 S. Wyszyński, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962, 241-242.

28 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”*, 7. Zob. J. Malègue, *Pierres noires. Les classes moyennes du Salut*, Paris 1958.

każdego Polaka jako „polskość”, która jest wtedy „uniwersalną matrykułą narodową”. Jeśli tak rozumie się „polskość”, to nie jest ona przeszkodą w budowaniu własnej tożsamości narodowej; „polskość” nie ogranicza również otwarcia na „świat”.

Natomiast „polskość” domaga się nieustannego konfrontowania uniwersalnej matrykuły tożsamości narodowej z matrykułą tożsamości indywidualnej. Można to ukazać poprzez doświadczenie zawarte w prostej historii. W porze niedzielnego obiadu ojciec i sześciu synów zasiedli przy wspólnym stole i czekając na potrawy niecierpliwie przekładali sztuce. Do pokoju weszła matka, ale zamiast pachnących dań postawiła na środku talerz, na którym znajdowała się spora kupka siana. – Co to jest? – ze zdziwieniem zapytali siedzący przy stole mężczyźni. – Gdzie są smaczne potrawy na niedzielny obiad? Matka, patrząc im dobrotliwie w oczy z anielskim spokojem odpowiedziała: - Jak mogłam się spodziewać, że to zauważycie? Gotuję wam od dwudziestu lat, ale nigdy nie usłyszałam słowa: dziękuję. Nigdy też nie powiedzieliście ani słowa o tym, że wam smakują moje potrawy. Mogłam więc przypuszczać, że nie zauważycie różnicy między smacznymi potrawami a zwykłym sianem. Do tej pory nie usłyszałam bowiem ani jednego słowa, które dałoby mi do zrozumienia, że nie przeżuwacie siana<sup>29</sup>.

„Polskość” w tej historii jest symbolizowana przez „smaczne potrawy na niedzielny obiad”. Polskość jest obecna w życiu każdego człowieka w codziennym życiu, w zwyczajach, tradycjach, języku, relacjach, pracy, relaksie, środowisku rodzinnym itd. Polskość sprawia, że człowiek w swoim kraju ma swój tożsamościowy środek ciężkości wyznaczony także przez miejsce zamieszkania – w Polsce. To jednak jest także wyzwanie, aby polskość nieustannie dowartościowywać, budować postawę wdzięczności za przynależność do polskich tradycji, których źródłem jest historia narodu polskiego.

Bardzo wymagającym doświadczeniem jest natomiast każda forma migracji do innego państwa, z różnych motywów. Migrant doświadcza bowiem, że w nowym kraju, wraz z relokacją geograficzną, może stracić swój tożsamościowy punkt ciężkości. Migrant, zamieszkując w nowym dla siebie społeczeństwie, porusza się wysoko nad ziemią

29 *Niedzielny obiad*, w: B. Ferrero, *365 krótkich opowiadań dla ducha*, Warszawa 2012, 63.

w pustej przestrzeni; nie ma jednak pod sobą „siatki asekuracyjnej”, jaką jest jego własny kraj, w którym ma rodzinę, kolegów, przyjaciół i gdzie bez trudu porozumie się w języku znanym od dzieciństwa (Milan Kundera, *Niežnośna lekkość bytu*). Każda podróż zagraniczna, a zwłaszcza dłuższy okres migracji, pomaga zatem uświadomić wartość polskości.

I chociaż, zwłaszcza w niedalekiej przeszłości i czasami w terażniejszości, jednym z częstych powodów opuszczania kraju jest właśnie ucieczka od „polskości” na bezpieczny dystans<sup>30</sup>, to jednak „polskości” nie uda się wymazać z tożsamości narodowej i indywidualnej. Uniwersalizm i dynamizm matrykuły narodowej tożsamości, którą można nazwać „polskością”, nie przeszkadza jednak w czynnym uczestniczeniu w różnych relacjach interpersonalnych, w różnych uwarunkowaniach geograficznych, społeczno-kulturowych, religijno-obyczajowych, a nawet politycznych. Jest tylko jeden warunek – polskość trzeba mieć w sercu, należy ją chronić przed zhańbieniem, ale przede wszystkim uczyć się nieustannie wdzięczności za całe dziedzictwo, które Polska się nazywa. Wielkie słowa, ale ich potwierdzenie można znaleźć w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia, bł. Stefana kard. Wyszyńskiego.

## Podsumowanie

W podsumowaniu całej refleksji na potwierdzenie głównych tez można więc powołać się na nauczanie bł. kard. Stefana Wyszyńskiego:

---

30 „Ludzie nie wytrzymują, nie lubią tego wyrazistego jej aspektu, na który składają się wspólnota w rozczarowaniu, solidarność w przegranej, rozpamiętywanie straconych szans, poczucie obrażonej niewinności (rozciągające się wbrew wielu faktom na całą historię), miazmaty wallenrodyzmu, towarzyskie licytacje w przykrościach, biedach, niepowodzeniach, przekonanie o wyższości moralnej i niższości materialnej, które też trudno nazwać przyjemnym, bezterminowe oczekiwanie na rekompensatę za wiarołomność świata (tak jakby można było od kogoś, kto zrobił brzydki, ale udany interes, oczekiwać zadośćuczynienia). Młody człowiek, zwłaszcza przed którym otwiera się życie, pomyśli o tym, jak się ratować, jeśli słyszy wokół siebie zbyt często, że ma być przegrany, bo został już sprzedany i oszukany”. T. Łubieński, *Ucieczka od polskości*, „Znak” 390-391 (1987).

1) „Pragniemy człowieka, który by miłował. Czekamy na człowieka, który umiałby... kochać. Takiemu uwierzemy! (...) Za nim pójdziemy! On nas pozyska! Jesteśmy tak przerażeni dziełami nienawiści i zapowiedzią nowych jej owoców, które płyną z zaprogramowanej nienawiści, że pragniemy już tylko, aby człowiek umiał kochać! Aby umiał zwyciężać przez miłość! Jeżeli nas zdobędzie wielki człowiek, to tylko taki, który będzie miał wielką miłość. Gdy zamiast miłości będzie miał nienawiść równie wielką jak on, to może zmilknemy przed nim, jak zmilknął ongiś świat przed Aleksandrem Macedońskim, przed Augustem, przed Attylą, przed Napoleonem, przed Hitlerem, ale za nim nie pójdziemy!”<sup>31</sup>

2) „Na każdym progu walczyć będziemy o to, aby Polska – Polska była! Aby w Polsce – po polsku się myślało! Aby w Polsce – polski duch Narodu chrześcijańskiego czuł się w swobodzie i wolności. Chociaż jeździmy za granicę na studia, w Polsce mogą się inne narody wiele nauczyć. Podziwiają one naszą cierpliwość, spokój, dojrzałość polityczną, naszą pracowitość, religijność, wierność Bogu, nasze umiłowanie wolności i pokoju. Są to wielkie walory i wielkie moce Narodu tak dziwnego, biednego, a jednak żywiącego swym chlebem wszystkich głodnych; tak zda się nieszczęśliwego, a jednak pełnego radości. W Polsce nawet przez łzy i ból śmieją się oczy naszych dzieci, matek, cór i synów. W Polsce nawet w obliczu śmierci dusza jest jasna, bo wie, że idzie w ramiona Ojca najlepszego, który jest Bogiem żywych, a nie umarłych. Mogą się zaiste inne narody wiele od nas uczyć. I dlatego dobrze, że Polska jest rozgrodzona na wszystkie strony. Gdybyśmy siedzieli za wysokimi górami, albo za rozległymi oceanami ubezpieczając się nimi, łatwo byśmy osłabli duchowo, szybko skarłowacieli, jak tyle narodów skarłowaciało. A ponieważ siedzimy na wielkiej przełęczy kulturalnej i dziejowej, ponieważ biją w nas wszystkie wichry, musimy się trzymać mocno, ażeby nie spaść. Musimy być trzeźwi, musimy chodzić na obydwu nogach, uważnie badając dookoła, jak

31 Cyt. za A.Rastawicka, *Polska racja stanu w nauczaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego. Najważniejszy jest człowiek*, <http://www.warszawa.mazowsze.pl/panel/rastawicka.htm> (dostęp: 14.08.2021).

poprzez grzbiety i szczyty, poprzez wykroty dziejowe przeprowadzić Naród bezpiecznie”<sup>32</sup>;

3) „Dziś, po dziesięciu wiekach nie możemy zacząć budowania w ‘czystym polu’. Polska bowiem ma wspaniałą przeszłość, ma swoje dzieje, kulturę, literaturę, sztukę, rzeźbę. Musimy więc nieustannie nawiązywać do przeszłości! Naród bez przeszłości jest godny współczucia. Naród, który nie może nawiązać do dziejów, który nie może wypowiedzieć się ze swoją własną duchowością – jest narodem niewolniczym. Naród, który odcina się od historii, który się jej wstydzi, który wychowuje młode pokolenie bez powiązań historycznych – to Naród renegatów. Nie wolno tworzyć ‘dziejów bez dziejów’; nie wolno zapomnieć o tysiącleciu naszej ojczyściej i chrześcijańskiej drogi, nie wolno sprowadzać Narodu na poziom ‘zaczynania od początku’, jakby tu, w Polsce, dotąd nic wartościowego się nie działo; nie wolno milczeć, gdy na ostatni plan w wychowaniu młodego pokolenia spycha się kulturę rodzimą, jej literaturę i sztukę, i jej moralność chrześcijańską oraz związek Polski z Kościołem rzymskim i z przyniesionymi do Polski wartościami Ewangelii, Krzyża i mocy nadprzyrodzonych. Nasza godność narodowa wymaga, byśmy oparli się tej zarozumiałości, z jaką lekceważone jest wszystko, co polskie, na rzecz tak nam obcego importu”<sup>33</sup>.

---

32 Cyt. za Anna Rastawicka, *Polska racja stanu w nauczaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego. Polska – ale jaka?*<http://www.warszawa.mazowsze.pl/panel/rastawicka.htm>(dostęp: 14.08.2021).

33 *Tamże*.





MARCIN ZARZECKI

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

## WSPÓLNOTA NARODOWA JAKO WSPÓLNOTA QUASI- RELIGIJNA – O INSPIRACJACH RELIGII OBYWATELSKIEJ

Kwestia religijnej legitymizacji władzy w społeczeństwie w znacznym stopniu zdeterminowała problematykę natury religii politycznej. Amerykański socjolog Talcott Parsons analizując totalitaryzm Związku Radzieckiego zauważył, iż „marksizm-leninizm (zajmuje) w nim pozycję na poły religijną”<sup>1</sup>, ale najbardziej reprezentatywne w tym nurcie badań są teorie Alaina Besançona oraz Erica Voegelina. Wcześniej owo zagadnienie rozpatrywał polski filozof Józef Maria Hoene-Wroński w dziele *Metapolitique messianique*, w której mianem gnozy politycznej określił współczesne mu opcje polityczne wywodzące się z socjalizmu utopijnego Claude’a Henri de Saint-Simona oraz socjalizmu chrześcijańskiego księdza Felicite Roberta de Lamennais<sup>2</sup>. Tezy postawione w XIX wieku przez Hoene-Wrońskiego nawiązywały do porewolucyjnego lęku przed bezładnymi siłami społeczeństwa pozbawionego kontroli systemu aksjonormatywnego opartego na religii oraz hierarchicznej strukturze społecznej. Pojawienie się egalitaryzmu, zasady zwierzchności ludu w wyznaczaniu

---

1 Cyt. za G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, tł. J. Piegza, Kraków 2006, 99.

2 Por. Z. Kuderowicz, *Gnozimachia. Ostrzeżenie Hoene-Wrońskiego*, w: *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998, 13.

elit władzy i odrzucenie zwierzchności Boga były dla Hoene-Wrońskiego symptomami demoralizacji i rozkładu nowożytnych społeczeństw. Podstawę gnozy politycznej stanowiła idea uzurpacji przez społeczeństwo prerogatyw tradycyjnie przypisywanych religii, a także idea zaanektowania elementów sfery *sacrum*, ich wypaczenia i podporządkowania przyziemnym potrzebom ludzi. Symbolem tendencji „gnozimachicznych” były dla polskiego filozofa ruchy socjalistyczne dążące do permanentnej rewolucji i zniesienia własności prywatnej<sup>3</sup>.

Termin „gnoza polityczna” został szeroko rozpropagowany nie przez Józefa Marię Hoene-Wrońskiego, ale przez twórczość Alaina Besançon a oraz Erica Voegelina. Według Besançon a istota totalitarnego systemu komunistycznego zawiera się w ideologii, zaś ideologia jest nową formą gnozy. Po pierwsze, komunizm identyfikowany przez sowietologa z gnozą polityczną posiadał cechy ustroju ideokratycznego, bowiem system idei marksistowsko-leninowskich stanowił ostateczne źródło autorytetu i legitymizacji władzy. Po drugie, komunizm jako rodzaj gnozy był stosunkowo mało wrażliwy na argumenty pragmatyczne i racjonalne, zatem jego transformacja w demokrację liberalną była niemożliwa. Zdaniem Besançon a religia polityczna to „*perversa imitatio religionis*”. Fala krytyki z jaką spotkała się teoria Besançon a po upadku komunizmu skutecznie wyeliminowała kategorię gnozy politycznej z debat podsumowujących rezultaty transformacji ustrojowej po 1989 roku<sup>4</sup>.

Kategoria „kapitału społecznego”, zasadnicza dla istnienia społeczeństwa obywatelskiego, zakłada oprócz potencjalności danego społeczeństwa również możliwość wzbudzania, aktywizowania owego wielopostaciowego potencjału społecznego. Obecnie w literaturze anglosaskiej istnieje tendencja do rezygnowania z pojęcia „społeczeństwo obywatelskie” określającego stan, finalny wytwór demokracji partycypacyjnej, na rzecz pojęcia „obywatelskość” pewnej postawy przejawiającej się w poczuciu podmiotowości, czyli poczuciu odpowiedzialności za losy kraju i narodu, przekonaniu o indywidualnym wpływie na procesy decyzyjne na poziomie lokalnym i ponadlokalnym.

3 *Tamże*, II-14.

4 Por. R. Legutko, *Gnoza polityczna: Besançon i Voegelin*, w: *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998, 20-24.

Wydaje się, że niezależnie od poziomu instytucjonalnego czy świadomościowego efektywność społeczeństwa nowoczesnego gwarantowana być musi przez aprobowaną społecznie ideologię, organizację i działania. Owych imperatywów społeczeństwa obywatelskiego dostarczyć może religia obywatelska (*civil religion*).

Religia republiki (*the religion of the republic*), religia demokracji (*the religion of democracy*), religia amerykańskiego stylu życia (*the religion of the American way of life*), religia społeczna (*social religion*), wiara wspólnoty (*a common faith*), publiczna pobożność, publiczna teokracja, gnoza polityczna, nacjonalizm religijny, świecka religia czy wreszcie religia obywatelska to tylko niektóre terminy, przy pomocy których reprezentanci nauk społecznych ujawniają zjawisko amalgamacji sfery władzy politycznej i sfery doświadczeń religijnych w społeczeństwie obywatelskim.

Samuel Huntington, politolog znany jako piewca tezy o „zderzeniu cywilizacji” zdefiniował tzw. *American Creed* wykorzystując chrześcijańskie *credo* w następujący sposób: *Wierzę w Stany Zjednoczone Ameryki jako rząd powstały z ludu, przez lud i dla ludu; którego uprawnienia pochodzą ze zgody rządzonych; jako suwerenny naród złożony z wielu suwerennych stanów; jako doskonałą unię, zjednoczoną i niepodzielną, zbudowaną na zasadach wolności, równości, sprawiedliwości i człowieczeństwa, dla których amerykańscy patrioci ofiarowali swoje życie i swoje majątki. Dlatego wierzę, że moim obowiązkiem jest kochać moją ojczyznę, popierać konstytucję, być posłusznym prawom, szanować flagę i bronić jej przed każdym wrogiem*<sup>5</sup>.

Konceptualnie problematykę religii obywatelskiej rozwinął oświeceniowy filozof francuski Jean Jacques Rousseau w dziele pt. *Umowa społeczna (Du Contrat social ou principl du droit politique, Paris 1762)*. W księdze IV, w rozdziale 8, Rousseau rozróżnił trzy religie istniejące w historii społeczeństw: religię człowieka, religię obywatela i religię, która „dając ludziom dwa prawodawstwa, dwie głowy, dwie ojczyzny, poddaje ich powinnościom sprzecznym i nie pozwala im być jednocześnie pobożnymi i obywatelami”<sup>6</sup>. Dla Rousseau utworzenie religii

5 Cyt. za B. Ostendorf, *Religia i sfera publiczna w USA*, „Teologia Polityczna” 2 (2004-2005) 58.

6 J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, 158.

cywilnej, nazywanej przez niego obywatelską, stanowi funkcjonalny wymóg społeczeństwa wstępującego w fazę pluralizmu politycznego. Jako zabezpieczenie przed anarchią i rozpadem więzi społecznej, a również jako gwarant umowy społecznej, tylko religia obywatelska wydaje się być odpowiednim filarem nowego społeczeństwa<sup>7</sup>.

Na podstawie rozważań Jeana Jacquesa Rousseau współcześni interpretatorzy rzeczywistości społecznej zastosowali koncepcję „religii obywatelskiej” do analizy specyfiki wielkich systemów politycznych. Amerykański socjolog Robert N. Bellah zastosował ów konstrukt teoretyczny do badania społeczeństwa amerykańskiego, niemiecki socjolog Niklas Luhmann do zdiagnozowania społeczeństwa niemieckiego, David Breslauer do społeczeństwa izraelskiego, Bernadette Perkins do społeczeństwa rosyjskiego, natomiast Wenxue Li użył kategorii „religii obywatelskiej” jako fundamentalnego kryterium przy ocenie procesów demokratyzacji Chin. Niestety opracowania socjologiczne dotyczące Polski, bazujące na koncepcji „religii obywatelskiej”, mają charakter szczątkowy. Jest to dla mnie sprawa dyskomfortowa ponieważ jestem zwolennikiem tezy, że religia obywatelska w formie czystej występuje na terenie Polski, także Hiszpanii, nawet w większym stopniu niż w Stanach Zjednoczonych, gdzie przybiera ona raczej postać nacjonalizmu. Mało tego, uważam osobiście, że religia obywatelska nie jest jeszcze jedną zeświecczoną religią, taką jaką był komunizm i nazizm w interpretacji Raymonda Arona, czy jest liberalizm w analizie Erica Voegelina. Realność religii obywatelskiej ujawnia się w konkretnym działaniu, w zdolności aktywizowania zasobów społecznych, w przekształcaniu systemów politycznych, w debacie publicznej angażującej różne frakcje i ruchy społeczne, w zdolności instytucji i organizacji religijnych do budowania społeczeństwa w oparciu o kategorię wiary religijnej, w symbolice łączącej wątki religijne z wątkami gospodarczymi i politycznymi, z anektowaniem tożsamości narodowej przez system religijny. Wobec tego szerokiego podejścia redukuje się alternatywa pytania o religię obywatelską jako zjawisko dotyczące sakralizacji polityki czy sekularyzacji religii. Przekora zawarta w tytule powinna zwracać uwagę na fakt, iż język religii wyraża społeczne potrzeby i uprawomocnia ład polityczny, ale i sama religia może funkcjonować przy

7 Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, 73.

wspieraniu społeczeństwa i instytucji publicznych. Innymi słowy, każde społeczeństwo posiada przynajmniej zręby religii obywatelskiej i każda religia zinstytucjonalizowana posiada w swej doktrynie elementy „obywatelskości”. W istocie społeczeństwo obywatelskie nie może powstać bez przekonań i symboli, których dostarcza religia obywatelska. Konstruowanie porządku społecznego, nazywanego społeczeństwem obywatelskim jest procesem dynamicznym, zaś funkcje religii obywatelskiej ujawniają się w zbiorowych działaniach, w procesach narodotwórczych lub w procesach radykalnej zmiany społecznej.

W 1967 roku, na łamach periodyku „Daedalus”<sup>8</sup>, Robert N. Bellah opublikował artykuł pt. *Civil Religion in America*, w którym stwierdził, iż istnieje zasadnicze podobieństwo między amerykańskim systemem wartości i kulturą polityczną a religią. W opinii socjologa, religia cywilna stanowi model użyteczny zarówno dla obywateli jak i decydentów politycznych. Analizując przemówienia amerykańskich prezydentów (szczególnie mowy inauguracyjne J.F. Kennedy’ego) doszedł on do wniosku, iż znaczna część polityków odwołuje się do autorytetu Boga Wszechmogącego. Co interesujące, rozpoznanie Kościoła lub wyznania będącego źródłem tej mowy jest niemożliwe, bowiem prezydenci używają kategorii Boskości jako ogólnej figury retorycznej, symbolizującej jedność narodu amerykańskiego oraz jako źródło normatywnego autorytetu legitymizującego władzę i utrzymywany przez nią ład społeczny<sup>9</sup>. Ogólnie dla Roberta N. Bellaha religia polityczna jest „kombinacją elementów religii jako takiej, symboli narodowych i politycznych, które były znaczące w historii, tradycji filozoficznych oraz świeckich norm i wartości, które łącznie stanowią kompleks idei, podzielanych przez społeczeństwo i jednocześnie będących istotnym motywem działania jednostkowego”<sup>10</sup>.

Źródła religii obywatelskiej należy poszukiwać w Rewolucji Amerykańskiej. Idee religii politycznej lub republikańskiej umożliwiły akt, którym było „przecięcie politycznych, kulturalnych i społecznych związków z Wielką Brytanią, potem go sankcjonowały. Trudno byłoby

8 Zob. „Daedalus” 96 (1967) 1-21.

9 G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, 174.

10 I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, 72.

sobie wyobrazić zbiorowe działania niepodległościowe bez tej aury wyjątkowości, w którą mitologia społeczna ubrała bunt kolonii<sup>11</sup>. Wizja Nowego Świata przesycona była pierwiastkiem religijnym. Cotton Mather, teolog purytański z XVII i XVIII wieku, o kolonizacji Ameryki pisał: „Bóg na wysokościach powiódł naród w puszcze zgodnie z planem wspaniałej odnowy”<sup>12</sup>. W początkach amerykańskiej historii wyróżnić można trzy mity – Nowe Jeruzalem, Nowy Izrael i milenarystyczny mesjanizm. Ameryka ujmowana jako Nowe Jeruzalem miała w zamyśle europejskich kolonistów stać się antytezą grzesznego świata identyfikowanego ze Starym Kontynentem. W dokumentach protestanckich historyków i teologów Nowa Anglia opisywana była językiem biblijnym, w kategoriach eschatologicznych. Zatem emigracja jawiła się jak działalność religijna, a nie ekonomiczna czy polityczna. Wypowiedzenie posłuszeństwa monarchii brytyjskiej posiadało znaczenie religijne, było to przeciwstawienie się niemoralnemu ustrojowi, który ograniczał człowieka wolnego z boskiego nadania. Pragnienie ukonstytuowania odrębnej tożsamości prowadziło do zanegowania wszelkich więzi łączących kolonistów z Wielką Brytanią. Odzwierciedlenie tej tendencji uwidaczniało się w kwestionowaniu historycznego pochodzenia od Normanów, Saksonów i Walijczyków, a na akceptowaniu mitycznej genealogii odwołującej się do zaginionego plemienia Izraelitów. Z kolei milenarystyczny mesjanizm podkreślał akt opuszczenia Starego Kontynentu jako początek nowego millennium. Bazując na tej idei teolog Nathan O. Hatch sformułował koncepcję „republikańskiej eschatologii”. Po Rewolucji Amerykańskiej owe trzy wizje religijne zostały włączone w jeden mit republiki cnoty; mit, który współcześnie dominuje w społeczeństwie oraz w ideologii politycznej razem z mesjanistyczną ideą „głoszenia Prawdy” innym narodom<sup>13</sup>.

Jeszcze przed zmianą systemu politycznego w 1989 roku w Polsce, opozycjoniści reprezentujący różne środowiska prowadzili dyskusję nad rolą Kościoła katolickiego w społeczeństwie demokratycznym. Pytanie to dotyczyło właściwie kwestii udziału Kościoła w przeobrażaniu

11 Por. T. Żyro, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa 1994, 10.

12 Cyt. za *tamże*, 15.

13 *Tamże*, 15-37.

rzeczywistości społeczno-politycznej oraz sposobu funkcjonowania tradycyjnego Kościoła polskiego w nowej przestrzeni publicznej.

Analiza polskiego społeczeństwa pozwala na postawienie tezy o ukształtowaniu się religii obywatelskiej w Polsce bardzo wcześnie. Opracowania na ten temat są jednak nieliczne. W artykule pt. *Civil Religion vs. State Power in Poland* („Social Science & Modern Society” 21/4 (1984) 29-34) Ewa Morawska stwierdza, że „Polska wiara katolicka jest religią obywatelską, utworzoną i przetwarzaną poprzez stały konflikt między, z uporem się odradzającym obywatelskim społeczeństwem (*civil society*) i narzuconym, obcym rządem”<sup>14</sup>.

W okresie zaborów nonkonformizm polityczny był uznawany za obowiązek polskiego patrioty i katolika. Nawet stereotyp „Polak-katolik” ukonstytuował się w XIX wieku jako reakcja na rusyfikację i germanizację oraz propagowanie przez rządy zaborców wyznania prawosławnego i protestanckiego. Co symptomatyczne, polski mesjanizm narodowy rozwinął się w środowisku polskich wygnańców i dysydentów politycznych w celu reinterpretacji przyczyn niepowodzenia powstań narodowych. Mesjanizm rewolucyjny Adama Mickiewicza, potępiany za heterodoksję przez Cypriana Kamila Norwida, odwoływał się do katolickiej soteriologii połączonej z politycznymi ideami romantyzmu<sup>15</sup>. Symbolika patriotyczno-religijna uformowała się również w okresie zaborów będąc aktem oporu wobec represyjnej polityki rosyjskiej i niemieckiej. Wartości narodowe mogły manifestować się jedynie poprzez symbole religijne i tym samym stały się one składnikiem kultury religijnej Polaków. Krótki okres niepodległości w dwudziestoleciu międzywojennym nie pozwolił na uruchomienie społeczno-kulturowych mechanizmów legitymizacji władzy. Niemiecki reżim okupacyjny doprowadził do wzmocnienia roli symboliki religijno-patriotycznej w społeczeństwie polskim, a prześladowania duchowieństwa były powszechnie odbierane jak kontynuacja Bismarckowskiego *Kulturkampf*. Wraz z przejściem władzy w powojennej Polsce przez programowo ateistyczny komunizm, Kościół katolicki

14 Cyt. za I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, 72.

15 P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, tł. B. Czarnomska, Kraków 2000, 116n.

stał się ofiarą represji i przyjął na siebie rolę głównego opozycjonisty. Charakterystyczne jest, iż Episkopat Polski na czele z kardynałem Stefanem Wyszyńskim wypracował w ramach kościelnej nauki społecznej tzw. teologię narodu. W liście biskupów polskich do rządu PRL z 17 września 1977 roku czytamy: „kultura polska powstała ukształtowana przez system wartości chrześcijańskich, że związana jest ściśle z życiem wiary naszego narodu, że zrosła się integralnie z religią”<sup>16</sup>. Marksistowsko-leninowskie idee internacjonalizmu oraz filozoficznego materializmu jawiły się hierarchom i społeczeństwu jako zagrożenie zarówno dla religii katolickiej, jak i dla tożsamości narodu. Reakcją Kościoła katolickiego było nauczanie oparte na wartościach narodowych, czyli wypełnianie próżni wytworzonej przez politykę kulturową „państwowego socjalizmu”<sup>17</sup>. W totalitarnym systemie komunistycznym samo istnienie Kościoła odbierane było przez społeczeństwo jako krytyka ideologii marksistowskiej. Zatem artykułowanie przeżyć religijnych w rytuale religijnym stanowiło formę opozycyjnej manifestacji. W świadomości społecznej represyjna polityka władzy komunistycznej w stosunku do Kościoła była jednocześnie polityką antynarodową. Artykuł 70 §3 konstytucji z 1952 roku, o ograniczeniu prawa do wolności sumienia i wyznania dla obrony interesów PRL, był powszechnie odbierany jako symbol zniewolenia narodu.

Według francuskiego socjologa Patricka Michela, Kościół katolicki w Polsce, w latach poprzedzających utworzenie ruchu społecznego „Solidarność”, był jedyną siłą dysponującą narodową legitymacją i jedyną instytucją, która mogła współzawodniczyć z totalitarnym państwem o świadomość narodu. W konsekwencji sfera religijna została włączona w wymiar życia politycznego. Analizy socjologiczne z lat 70-tych pokazują, iż badanie religijności Polaków wiązało się z opisem stanu politycznego. W ankiecie zrealizowanej przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego z 1984 roku, na pytanie o postać polityczną, która w XX wieku najbardziej oddziaływała na państwo polskie i naród, 62,9% respondentów wskazało kardynała Stefana

16 Cyt. za H. Skorowski, *Religia i tożsamość narodowa*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz – T. Zembrzuski, Warszawa 2000, 165.

17 *Tamże*.



Wyszyńskiego. W *itemie* dotyczącym kwestii zaufania na pierwszym miejscu wymieniono Jana Pawła II (97,4% wskazań), a na drugim kardynała Józefa Glempa (81,2% wyborów). Wyniki badań empirycznych potwierdzają tezę o pełnieniu przez Kościół katolicki roli reprezentanta interesów narodowych. Powstanie ruchu „Solidarność” zmieniło tę sytuację, bowiem dziesięciomilionowy związek przejął od Kościoła rolę głównego opozycjonisty i przedstawiciela polskiego społeczeństwa. Nie oznaczało to marginalizacji politycznego wpływu Kościoła, ale raczej przesunięcie się zinstytucjonalizowanej religii na pozycję ogólnospołecznego doradcy. Autorytet Kościoła pozostał nienaruszony i zarówno laicka opozycja, jak i partyjne elity reżimu komunistycznego uznawały ów autorytet. Kościół w Polsce był instytucją konsolidującą Polaków; instytucją, która zwyciężyła z „państwowym socjalizmem” w walce o świadomość narodu. Kościół stanowił również, co istotne, wzorcowy przykład społeczeństwa obywatelskiego. Patrick Michel badając stopień instytucjonalnej zależności religii od władzy zauważył, że Kościół polski w porównaniu z Czechosłowacją i Węgrami, odznaczał się autonomią struktur. We wskaźnikach wpływu Kościoła na społeczeństwo francuski socjolog zaobserwował silną tendencję w identyfikacji tożsamości religijnej z tożsamością narodową, monopol konfesji na sprawowanie funkcji religijnych, rozwinięte i niezależne od aparatu administracyjnego wydawnictwa i czasopisma katolickie, niezależne od władzy szkolnictwo wyższe, udział hierarchów Kościoła w debatach społeczno-politycznych, powiązanie kultury z ideałami chrześcijańskimi oraz istnienie opozycji odwołującej się do nauki społecznej Kościoła<sup>18</sup>. Instytucja Kościoła katolickiego w Polsce tworzyła realną siłę, z którą „państwowy socjalizm” w okresie protestów społecznych musiał negocjować. Po porozumieniach sierpniowych znaczenie Kościoła jako jedyne przedstawiciela narodu zostało scedowane na ruch „Solidarność”, współtworzony zresztą przez katolickich działaczy KOR-u.

Nowym etapem w historii relacji państwo-Kościół był wybór w 1978 roku kardynała Karola Wojtyły na papieża. W czasie pierwszej wizyty w Polsce, papież w apelu jasnogórskim podkreślił wagę wyznania katolickiego dla podtrzymywania polskiej tożsamości narodowej:

---

18 P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, 34-36.

„Hierarchiczna organizacja Kościoła to nie tylko ośrodek misji duszpasterskiej, ale także ogromne wsparcie dla społeczeństwa, dla narodu świadomego swego prawa do istnienia, narodu w większości katolickiego, który szuka tego wsparcia właśnie w hierarchicznych strukturach Kościoła”<sup>19</sup>. Religia katolicka traktowana była przez społeczeństwo właśnie jako prawomocna struktura zabezpieczająca interesy narodowe przed zakusami nieprawomocnego reżimu komunistycznego. Kościół katolicki tworzył przestrzeń wolności politycznej utożsamianą z postulatem suwerenności narodu. W słowach Jana Pawła II „tu zawsze byliśmy wolni”, skierowanych do wiernych w Częstochowie, uwidoczniło się fundamentalne przesłanie dla społeczeństwa polskiego – Kościół zawsze bronił narodu przed utratą tożsamości i pełni tę funkcję nadal w stosunku do „państwowego socjalizmu”. Rozwój katolickich ruchów młodzieżowych (Oaza, neokatechumenat) w latach 80-tych ostatecznie uzmysłowił komunistycznej władzy, iż polityka „sterowanej laicyzacji” poniosła klęskę, a Kościół katolicki jest głównym partnerem dialogu publicznego<sup>20</sup>.

Charakterystycznym elementem religii obywatelskiej w Polsce jest symbolika religijno-patriotyczna. Próba zawłaszczenia przez państwowy socjalizm przestrzeni publicznej w konsekwencji uaktywniła i wzmocniła tradycyjną więź rytuału religijnego z treściami narodowo-politycznymi. Egzemplifikacją tego było odnowienie Ślubów Jasnogórskich w 1956 roku, uroczystości Wielkiej Nowenny Tysiąclecia i Milenium Chrztu Polski w 1966 roku, koronacje i peregrynacje obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej oraz pielgrzymki Papieża do Polski przekształcające się w manifestacje narodowe<sup>21</sup>. Jak pisał ks. Józef Tischner: „Naród był dany „bezpośrednio” we wspólnie śpiewanej pieśni – na przykład „Boże coś Polskę...”, we wspólnej modlitwie za Ojczyznę, we wspólnej manifestacji, widoku „świętych polskich”, sztandarów itp.”<sup>22</sup>. Fenomen polskiego katolicyzmu, a właściwie polskiej religii obywatelskiej, zaskoczył francuskiego badacza ruchu „Solidarność” Alaina Touraine’a, który przyzwyczajony do lewicowej

19 *Tamże*, 98n.

20 *Tamże*, 75-78.

21 W. Piwowarski, *Socjologia religii*, 82.

22 J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, 83.

symboliki protestujących robotników w krajach Zachodu, ze zdumieniem zauważył, umieszczone na bramach strajkującej stoczni, obrazy Matki Boskiej Częstochowskiej oraz papieża Jana Pawła II. Dowodziło to jedynie, iż Kościół katolicki a nie państwo, jest reprezentantem narodu i posiada jego legitymizację. Badania nad polityczną symboliką miejsc kultu prowadzone przez Patricka Michela w rejonie Żywieckim ujawniły, iż patroni lokalnych kaplic i kościołów oprócz religijnej posiadają także symbolikę polityczną. Na przykład popularny w Małopolsce św. Maksymilian Kolbe w społecznej percepcji odbierany był jako postać przeciwstawiająca się bezprawnej władzy. Co interesujące, Kościołowi katolickiemu udało się objąć patronatem świętych grupy społeczne i zawodowe, stanowiące podstawową bazę społeczną komunizmu: św. Barbara patronowała górnikom, a robotnikom św. Józef Robotnik. Najbardziej rozwinięty był kult Maryi Dziewicy, identyfikowanej z Matką Jasnogórską – Królową narodu polskiego<sup>23</sup>.

Po transformacji ustrojowej w 1989 roku wydarzeniem, w którym uwidoczniły się cechy polskiej religii obywatelskiej była dyskusja nad preambułą do Konstytucji zawierającą *invocatio Dei*. Episkopat Polski powołał Zespół ds. Konstytucji, w celu propagowania idei umieszczenia w ustawie zasadniczej formuły „wezwania do Boga”, czyli *invocatio Dei*. Utworzona w 1993 roku Komisja Konstytucyjna właściwie przez trzy lata pomijała kwestię wstępu z obawy przed wywołaniem ogólnonarodowej krytyki i populistycznym oskarżeniem o pragnienie utworzenia państwa teokratycznego. W 1996 roku problem preambuły został ponownie podjęty przez Komisję Konstytucyjną i w konsekwencji utworzono tekst kompromisowy. W opinii hierarchów Kościoła zaproponowany tekst wstępu do ustawy zasadniczej nie mógł być uznany za *invocatio Dei*, bowiem zabrakło w nim zdecydowanego stwierdzenia o katolickich fundamentach narodu polskiego. Po drugie, z preambuły wyrugowano kategorię „narodu polskiego” zastępując ją pojęciem „obywatele polscy”. Utożsamienie narodu z wiarą katolicką widoczne jest w reakcji abp. Józefa Michalika, który na łamach „Naszej Polski” skonstatował za Piotrem Jaroszyńskim zmiany tekstu: „[...] jeśli więc w obecnej preambule nie ma mowy o narodzie polskim, jeśli brak wiary chrześcijańskiej, to oznacza to, że tym

23 P. Michel, *Kościół katolicki a totalitaryzm*, 120-127.

razem konstytucyjnie naród nasz wydziedziczony zostaje z własnego państwa”<sup>24</sup>. Można uznać, że *invocatio Dei* w ustawie zasadniczej miał posłużyć oficjalnej legitymizacji Kościoła katolickiego jako reprezentanta narodu, głównego obrońcy interesów społecznych przed zakusami państwa demokratyczno-liberalnego.

Katolicyzm polski tworzy model religii obywatelskiej odwołującej się nie do idei republikańskich, ale do idei oraz wartości narodowych. Zespolecie religii z tożsamością narodową w stereotypie „Polak-katolik” jest świadectwem włączenia Kościoła katolickiego do kategorii narodu. Polski mesjanizm religijno-narodowy nadal dostarcza schematów interpretacyjnych do konstruowania indywidualnych wizji świata. Na przykład ks. profesor Jerzy Lewandowski pisze: „Naród polski świadomy jest tego, że Bóg wyznaczył mu podwójne zadanie: jedno jest wewnętrzne i dotyczy samego Narodu, jego członków, drugie jest zewnętrzne i dotyczy innych Narodów, całej bożej ekonomii. [...] Naród polski służy innym Narodom, uzupełnia to czego im brakuje, i czego brakuje całej Rodzinie Narodów”<sup>25</sup>. Inną cechą religii obywatelskiej w Polsce jest jej antyindywidualizm. Częściowo ów antyindywidualizm uwarunkowany jest mesjanizmem narodowym, postulatem „cierpienia za miliony”. Wydaje się jednak, iż antyindywidualizm posiada wątki indywidualistyczne, a mianowicie uznawanie wartości godności i wolności osoby ludzkiej. Owe dialektyczne tendencje oddziaływały na członków masowego ruchu „Solidarność”<sup>26</sup>.

Dla ścisłości należy dodać, iż w okresie powstań narodowych i tworzenia rządów tymczasowych, Kościół katolicki w Polsce uprawomocnił władzę, nawet wbrew zaleceniom Watykanu. Znamienne jest tutaj łączenie rytów religijnych z symboliką powstańczą, np. krzyżowanie powstańczych szabel nad głową chrzczonego dziecka<sup>27</sup>. Polski mesjanizm narodowy znacznie odbiega od amerykańskiego mesjanizmu republikańskiego. Jak zauważył o. prof. Jacek Salij OP, wizja mesjanizmu politycznego w Polsce ma charakter chrystocentryczny i bazuje

24 J. Michalik, *Wokół konstytucji*, w: *Spór o Polskę 1989-99. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2000, 469.

25 Cyt. za P. Michel, *Kościół katolicki a totalitaryzm*, 114.

26 I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, 75.

27 Por. J. Podgórska, *Bój bez broni*, „Polityka” 4 (2003) 100-105.

na ukazywaniu martyrologii narodu odkupiającego grzechy innych narodów<sup>28</sup>. Z kolei mesjanizm republikański w Stanach Zjednoczonych to idea z gruntu instytucjonalna, gloryfikująca strukturę państwową utożsamianą z narodem.

Rodzi to pytanie o stosunek Kościoła do polityki, tzn. czy funkcją religii będzie jedynie wyznaczanie moralnych i etycznych granic dyskursu publicznego. Redukcja roli Kościoła do „stróża moralności” w społeczeństwie demokratycznym prowadziłyby do degradacji instytucjonalizowanej religii. Pojawia się tutaj kwestia procesu prywatyzacji religii, czyli subiektywizacji i selektywnego traktowania doktryny Kościoła katolickiego<sup>29</sup>. José Casanova zdecydowanie kwestionuje determinizm w ujmowaniu procesu prywatyzacji i postuluje zastosowanie w analizach religii kontrkonceptu jaką stanowi deprywatyzacja religii<sup>30</sup>. Owo upublicznienie religii nie jest jej upolitycznieniem, lecz raczej zaangażowaniem wiernych do przekształcania państw i systemów politycznych zgodnie z chrześcijańskimi wartościami. Konsekwencją tej stymulacji środowisk katolickich jest także kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego.

---

28 J. Salij, *Złe i dobre strony polskiego mesjanizmu*, <https://www.omp.org.pl/onas.php> (dostęp: 20.10.2021).

29 Zob. I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, 57; S. Grotowska, *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Kraków 1999.

30 Zob. J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, 409-428.



WIESŁAW JAN WYSOCKI  
UNIwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego

**PRZEWODNIK NARODU PRZEZ  
„CZERWONE MORZE”.  
KARDYNAŁA STEFANA  
WYSZYŃSKIEGO WIZJA  
NARODU I PAŃSTWA  
W PODZIELONYM ŚWIECIE<sup>1</sup>**

Kardynał Stefan Wyszyński należy do postaci, których nie sposób zapoznać bez zatracenia własnej tożsamości i własnej historii. Był prymasem ponad 30 lat w jednym z najtrudniejszych okresów dla chrześcijaństwa w naszych tysiącletnich dziejach. Przyszło mu się zderzyć z komunistycznym programem zniszczenia wiary i Kościoła oraz procesem budowania nowego ateistycznego społeczeństwa bez chrześcijańskich korzeni. Prymas Wyszyński podjął z komunistami walkę o dusze Polaków, której efektem jest jego historyczny tytuł, nadany w uznaniu dla prymasowskiego dzieła, przez Jana Pawła Wielkiego, papieża Polaka – tytuł PRYMASA TYSIĄCLECIA<sup>2</sup>.

- 
- 1 Pojęcie narodu i państwa w ostatnim okresie uległo reinterpretacji historycznej i społecznej, z konsekwencjami w innych zakresach nauki, także w szeroko rozumianej teologii. Takie ujęcie tematu zostało stosunkowo szeroko rozwinięte choćby w przykładowych pracach: Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999; K. Jeżowski, *Olbrzym. Stefan Kardynał Wyszyński – Myśl narodowa i państwowa*, Kraków 1999; J. Lewandowski, *Naród w dziejach zbawienia*, Warszawa 2001.
- 2 Podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 r. Jan Paweł II powiedział o kard. Stefanie Wyszyńskim: *Takiego Ojca, pasterza i prymasa Bóg daje raz na 1000 lat.*

Nie przypadkiem właśnie ks. Wyszyński zainicjował wydawanie tygodnika o nazwie „Ład Boży”<sup>3</sup>; chodzi bowiem o konfrontację teologicznego i pastoralnego wymiaru posługi prymasowskiej oraz jego duchowe odbicie w realiach peerelowskiego *profanum*.

Prymas postrzegał bowiem w sferze *profanum* odbicie *sacrum*. W przekonaniu kard. Wyszyńskiego naród jest tyle wspólnotą naturalną, co i nadnaturalną jednocześnie. Państwo, ojczyzna jest pochodną narodu, nie może istnieć bez narodu, choć naród pozbawić można ojczyzny, państwowości... Na tej płaszczyźnie *sacrum* i *profanum* się przenika.

Czym jest naród? Według Prymasa naród to społeczność naturalna, upodmiotowiona w jednostkach (osobach) oraz w rodzinach. Naród to wedle biblijnych konotacji to „rodzina rodzin”, swoisty wielki organizm społeczny albo instytucja czy wręcz zjawisko. Nigdy kard. Wyszyński nie przywiązywał wagi do kategoryzacji i nie określił jednolitej definicji narodu. Stwierdzał, iż *najtrudniej jest określić zjawisko dziejowe, jakim jest naród*<sup>4</sup>. Przyznawał wręcz, że by zrozumieć fenomen narodu, należy w nim żyć, uczestniczyć w nim i doświadczyć we własnej egzystencji. Było to więc personalistyczne nastawienie na konkretną i doświadczaną rzeczywistość wspólnego bytowania ludzi<sup>5</sup>.

Ocenia to umiejętnie Paweł Skibiński, gdy pisze: *U Wyszyńskiego wiąże się ze sobą refleksja nad narodem polskim z refleksją teoretyczną nad wspólnotą narodową w ogóle. (...) Nie jest on przecież jedynie teoretykiem, naukowcem, ale także duszpasterzem, który czuje się współodpowiedzialny za kondycję moralną i duchową swoich czytelników, swoich rodaków*<sup>6</sup>.

Budulcem narodu są rodziny, bez których on – według Wyszyńskiego – nie może istnieć, jak nie może być zdrowej i właściwie

3 Por. T. Jakubiak, *Ksiądz Stefan Wyszyński i „Ład Boży”*, „Laetare” 8-9 (2000) 120n.

4 S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946-1981*, Warszawa 1990.

5 Por. M. Kosche, *Naród w nauczaniu Stefana Wyszyńskiego i Św. Jana Pawła II*, „Civitas Christiana” 2 (2018) 32.

6 P. Skibiński, *Naród oczami przyszłego prymasa. Rozważania w książce „Miłość i sprawiedliwość społeczna”*, „Teologia Polityczna” 4 (2006/2007), <https://teologiapolityczna.pl/pawel-skibinski-narod-oczami-przyszlego-prymasa> (dostęp: 20.10.2021).



funkcjonującej rodziny bez narodu. Postrzegając, że silny naród musi mieć oparcie w silnych rodzinach, które chroni i którym służy jako organizm społeczny<sup>7</sup>.

*Człowiek, by mógł być godnym, musi być moralnym, musi być religijnym. Religia jest najbardziej publiczną sprawą*<sup>8</sup>. I dalej kontynuował te refleksje: *Wychowanie człowieka jest zadaniem wspólnym – Kościoła, rodziny, narodu, państwa i zawodu. (...) Bez pomocy Kościoła – sprawiedliwość stanie się tyranią, miłość – cukiernicą, a męstwo – rozbojem*<sup>9</sup>. Te faktory nobilitują, uwznioślają i afirmują fundamenty narodu i państwa.

Dostrzegając materialne potrzeby narodu, na które to potrzeby potrafił patrzeć z pozycji gospodarskich, czyli roztropnego, racjonalnego wykorzystywania materialnych zasobów oraz zapewnienia najbardziej potrzebującym „minimum socjalnego”, dokładał jeszcze postulat uduchowienia.

*Najbardziej smutnymi narodami są te – głosił w czasie zdominowanym przez gomułkowską „małą stabilizację” – którym postawiono za ideał li tylko dążenia i cele materialne. Najbardziej zubożonymi i niewolniczo przytrzymywanymi za skrzydła ducha są takie narody, które postawiły sobie zbyt wąski ideał*<sup>10</sup>.

Tej „małej stabilizacji” znaczonej konsumpcjonizmem, czyli – jak twierdził kard. Wyszyński – „pełnej misy chleba” oddały się niektóre narody, na co jako negatywne doświadczenie połączone deficytem wrażliwości *na dzieje ojczyste, na przeżycia narodowe, na poczucie wspólnoty z narodem*<sup>11</sup> wskazywał Prymas. O więzi Kościoła z narodem Prymas mówił wielokrotnie i wprost: *My, biskupi polscy, odpowiedzialni za posłannictwo ewangeliczne Kościoła w Polsce, musimy*

7 Por. M. Kosche, *Naród w nauczaniu...*, 32.

8 S. Wyszyński, *Jeszcze o godności i mądrości człowieka*, „Ład Boży” 6 (1945) 3.

9 S. Wyszyński, *Kościół a wychowanie nowego człowieka*, „Ład Boży” 10 (1945) 3.

10 *Słowo Prymasa Polski na zakończenie mszy świętej odprawionej w stulecie Powstania Styczniowego w kościele Świętego Krzyża 27 I 1963*, cyt. za A. Nowak, *Czy teologia narodu Stefana Wyszyńskiego jest nadal aktualna?*, „Arcana” 42/6 (2001) 107.

11 *Tamże*.

*zajmować stanowisko jak najbardziej scalające Kościół i naród. Poślani jesteśmy do wypełnienia naszego zadania w konkretnym narodzie. Musimy wierzyć w ingerencję Bożą w życie tego narodu, skoro Bóg – przez chrzest – powołał go do życia w Ewangelii. Ewangelia jest zacznym w dziejach naszego narodu, który idzie do Boga i prowadzi również do Boga swoje dzieci. Myślenie, które nas zobowiązuje w Polsce ochrzczonej, nie pozwala nam na rozdzielanie spraw Kościoła i narodu, jak gdyby życie narodu nic nas nie obchodziło<sup>12</sup>.*

Dziś serwuje się nam mimikrę – *Panu Bogu świeczkę i diabłu ogarek*; krzyż w Sejmie może wisieć<sup>13</sup>, ale nie w szkołach, szpitalach etc.

W sprawach zasadniczych dotyczących spraw Bożych Stefan Wyszyński był nader konsekwentny i zgoła nieelastyczny, gotów do bezkompromisowego „non possumus”, gdy władza świecka wkracza w sferę *sacrum*. W innych kwestiach był otwarty, gotów do dialogu, kompromisu i porozumienia, a jednocześnie – do odpowiedzialności.

Prymas podpisał z komunistami pierwszy, w obozie zdominowanym przez Moskwę, dokument kościelny<sup>14</sup>, przez co naraził się Stolicy Apostolskiej, bowiem tam bardzo krytycznie oceniono sam akt i zbyt daleko idące ustępstwa poczynione ze strony Kościoła polskiego<sup>15</sup>. Pisał sam: *Nie byłem koniunkturalny, nie politykowałem, nie stawiałem „na przetrwanie”*. *Wierzyłem, że ułożenie stosunków jest konieczne, podobnie jak nieunikniony jest fakt współistnienia Narodu o światopoglądzie katolickim z materializmem upaństwowionym (...)*<sup>16</sup>.

*Prawo jest konieczne do zabezpieczenia godności człowieka* – pisał we wspomnianym „Ładzie Bożym” – *który chce i umie być godnym,*

12 *Wypowiedź Prymasa Polski w 50. Rocznicę Cudu nad Wisłą wygłoszona na 121. Sesji Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 3 IX 1970, cyt. za A. Nowak, Czy teologia narodu Stefana Wyszyńskiego jest nadal aktualna?, „Arcana” 42/6 (2001) 109.*

13 Poseł Ryfiński od Palikota krzyż w Sejmie potrafił nazwać narzędziem tortur i... inkwizycją. Taki urok..., czyli na psa urok!

14 Chodzi o porozumienie z 14 kwietnia 1950 r.

15 W episkopacie polskim również nie było jednomyślnych opinii o zawartym porozumieniu; mocno krytycznie odnosił się do niego kard. Adam Stefan Sapieha.

16 Cyt. za F. Musiał, *Kościół chce porozumienia*, w: *Prymas Wyszyński – mąż stanu i kardynał*, dodatek do „Gościa Niedzielnego” s. 3.

który jest godnym (...), dlatego ustrój prawny powinien odnosić się do człowieka należytych szacunkiem<sup>17</sup>.

Po doświadczeniach wojennych i hekatombie, jaką przyszło narodowi i Kościołowi polskiemu zapłacić za postawę podczas okupacji, sam będąc uczestnikiem tych zmagania, prymas Wyszyński za wszelką cenę dążył do odbudowania biologicznej substancji narodu i nie chciał dalszych – istotnie całkiem możliwych – strat. Dlatego z całą otwartością mówił wprost: Życie polskie powinno nam być drogie i święte. Nie wolno go niepotrzebnie narażać. Krwią polską nie wolno szafować w bezcelowych rozgrywkach. Naród musi pozostać silny, żywotny, zdolny do urzeczywistnienia tego, co jutro ma stanowić jego wielkość<sup>18</sup>.

Swoją taktyką Prymas odwlekał czas najbardziej brutalnych represji antykościelnych w okresie bierutowskim<sup>19</sup>. W *Pro memoria* tłumaczył swoją postawę: *Lepiej już istnieć czasami w nieco gorszej sytuacji, niż nie istnieć wcale*<sup>20</sup>. Dlatego na „polskich zakrętach” – w czerwcu-październiku 1956, w 1970, 1976 i 1980 – robił wiele, by krwawy wariant, znany w wersji węgierskiej z 1956 r., nie miał polskiego wcielenia. Kardynał Stefan Wyszyński faktycznie przejął rząd dusz nad Polakami.

Naród stał się w nauczaniu Prymasa wartością imponderabilizną. Tę kategorię – dziś traktowaną jako archaiczną – trzeba wyjaśnić; chodzi o wartości najwyższe, duchowe. Tę szczególną więź z Narodem podkreślał niejednokrotnie sam kardynał: *Były takie sytuacje dla Kościoła, żeśmy przegrywali z rządami. I nadal możemy przegrywać z rządem, takim czy innym, z partią – taką czy inną, z państwem – takim czy innym, ale nie wolno nam przegrywać z Narodem!*<sup>21</sup> [podkreślenie moje – WJW].

Naród stał się aksjomatem duszpasterskiej aktywności kardynała Wyszyńskiego. Kiedy 3 maja 1957 r. zainaugurował na Jasnej Górze

17 S. Wyszyński, *Walczyliśmy o godność człowieka*, „Ład Boży” 5 (1945) 3.

18 Cyt. za F. Musiał, *Kościół chce porozumienia...*, 3.

19 Por. A. Grajewski, *Roztropność prymasa*, w: *Prymas Wyszyński – mąż stanu i kardynał...*, 5.

20 Cyt. za E.K. Czaczkowska, *Interreks*, w: *Prymas Wyszyński – mąż stanu i kardynał...*, 14.

21 Cyt. za F. Musiał, *Kościół chce porozumienia*, 3.

Wielką Nowennę, każdego roku rozważano istotny wątek spraw narodowych – np. kwestię sprawiedliwości społecznej, walki z narodowymi przywarami itp.<sup>22</sup>

*Prymas postawił na związek między Kościołem a narodem i na katolicyzm ludowy jako najskuteczniejszą zaporę przed systemową ateizacją społeczeństwa, ocalił nie tylko wiarę, Kościół w Polsce, ale ocalił dusze narodu. Ocalił to, co wyrugować chcieli komuniści – wewnętrzną wolność i niezależność narodu*<sup>23</sup>.

Wobec Prymasa Tysiąclecia pojawiały się wszakże też zarzuty ze strony zarówno wrogów, jak też kościelnych „poprawnościowców”, zwłaszcza o przesadne akcentowanie związków wiary z polskością oraz nacjonalizację kultu maryjnego.

Przełomowy rok 1956 domknął okres okupacyjnych, tragicznych i krwawych zmagania o polską wolność, zaś kolejny przełomowy rok 1966 otworzył rozdział kielkujących załazków społeczeństwa obywatelskiego, którego akordem największym był polski Sierpień.

Szczególne świadectwo Prymasowi Tysiąclecia „wystawił” prezydent Ryszard Kaczorowski: *Stefan Kardynał Wyszyński napisał przed laty: „Dla nas po Bogu, największa miłość – to Polska! (...) Po Bogu więc nasza miłość należy się przede wszystkim naszej Ojczyźnie, mowie, dziejom i kulturze, z której wyrastamy na polskiej ziemi. I chociażby obwieszczono na transparentach najrozmaitsze wezwania do miłowania wszystkich ludów i narodów, nie będziemy temu przeciwni, ale będziemy żądali, abyśmy mogli żyć przede wszystkim duchem, dziejami, kulturą i mową naszej polskiej ziemi, wypracowanej przez wieki życiem naszych praojców...”*

*Był też Stefan Wyszyński autorytetem nie tylko w Kościele, ale dla całej Polski w bardzo trudnych latach walki o utrzymanie etosu narodowego. Chyba takim, jak dla mego pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej był Józef Piłsudski...*<sup>24</sup>

22 Por. Ł. Kamiński, *Dziewięćcioletnie rekolekcje*, w: *Prymas Wyszyński – mąż stanu i kardynał...*, 9.

23 Cyt. za E. K. Czaczkowska, *Interreks*, w: *Prymas Wyszyński – mąż stanu i kardynał...*, 15.

24 Przesłanie Ryszarda Kaczorowskiego, b. prezydenta RP, na konferencję „Wizja polskiego patriotyzmu” (Warszawa, 29 listopada 2006 r.) – cyt. za W. J. Wysocki, *Prezydent Ryszard Kaczorowski – doktorem honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (laudatio)*,

W ustach prezydenta Kaczorowskiego porównanie prymasa Wyszyńskiego i marszałka Piłsudskiego jest mobilizujące dla obu – oraz ich dziedzica w osobie ostatniego Prezydenta II RP – Polska jest najważniejsza. Stąd też najstosowniejszymi słowami, oddającymi uznanie dla takiej postawy, wydają się być te z dewizy biskupa legionowego Władysława Bandurskiego, iż *Służba Rzeczypospolitej kapłaństwem jest*, co w przypadku postaci Prymasa Tysiąclecia potwierdza się w dwójnasób. Nie widział on bowiem nie tylko żadnych sprzeczności, ani nawet rozdziwisk między posłannictwem służby narodowi a posłannictwem służby Kościołowi. Obie płaszczyzny u Prymasa stały się dopełniające i naturalnie przenikające imponderabiliami.

Pozostając jeszcze przy porównaniu obu wielkich postaci przez śp. prezydenta Kaczorowskiego, wydaje mi się jeszcze inny walor godny podkreślenia – mianowicie systematyczne podnoszenie poprzeczki postulatów i żądań wobec komunistów. Początkowo upominał się przede wszystkim o prawa religijne, o obszar wolności dla Kościoła z nadzieją, że poszerzenie tego obszaru powiększy wolność wszystkich ludzi. Później, zwłaszcza od lat 70-tych występował w imieniu wszystkich, upominał się o prawa człowieka w ogólności, niejako praw uniwersalnych, z obecnością – jako częstokwąt – praw ludzi wierzących.

Systematycznie pozycja Prymasa Polski stawała się coraz silniejsza, a i on zabierał coraz częściej głos w kwestiach, których treści wykraçały poza ścisłą sferę religijną. Mówił, jak budować ład społeczny, jak odbudowywać moralność i zaufanie społeczeństwa do władzy, wystawiał mocne recenzje wprowadzanym ustawom, kierował do władz memoriały dotyczące spraw życia publicznego<sup>25</sup>.

Pojałtańska rzeczywistość kazała kard. Wyszyńskiemu uwzględnić kwestie geopolitycznych uwarunkowań i ograniczonej suwerenności Polski względem Moskwy (także w Sierpniu 1980). Bał się konfrontacji fizycznej z mocarstwem dominującym nad Polską, w której to konfrontacji Polacy nie mieli szans<sup>26</sup>. W dniu pogrzebu kard. Wyszyńskiego, 31 maja 1981 r., na szarfię jednego z wieńców mogliśmy

---

w: *Patriae commodis serviens... Być Ojczyźnie pożytecznym...*

Fs. Prezydent RP R. Kaczorowski, red. W.J. Wysocki, Warszawa 2008, 23.

25 Por. E. K. Czackowska, *Interreks*, 15.

26 *Tamże*.

przeczytać „Niekoronowanemu Królowi Polski” – i była to kwintesencja roli Prymasa Tysiąclecia w dziejach naszego kraju. Miał naturalne kwalifikacje monarsze, ale sam przecież uznawał się za wroga monarchii; *de facto* stał się głównym opozycjonistą, choć nie predestynował do roli lidera opozycji antykomunistycznej; w kraju zniewolonym politycznie i programowo ateizowanym bronił praw Kościoła, wolności religijnej oraz praw narodu. Był przywódcą Kościoła a niejednokrotnie pełnił rolę mediatora w konfliktach między społeczeństwem, jego elitami, a tzw. władzami partyjno-rządowymi, których potocznie nazywano popami – „pełniącymi obowiązki Polaków”.

Ład w państwie w wizji Prymasa Tysiąclecia, jego koncepcja narodu i państwa zachowują swoją aktualność, przynajmniej jako element odniesienia do tradycyjnego modelu, ale przede wszystkim jako ewidentna opozycja do dzisiejszego relatywistycznego, liberalnego, zdechrystianizowanego świata modnej poprawności politycznej, traktującej katolicyzm jako zjawisko historyczne, przygodne, przypadkowe, przejściowe (podobny „pogrzeb” ogłosił liberalizm kategorii narodu, jako przygodnej i przemijającej. Przypomnienie tego jest też głosem ważnym w poznaniu obecnej kondycji Kościoła w III RP.

Dzisiaj też, zwłaszcza gdy głosi się publicznie, że poza Unią Europejską „nie ma zbawienia” – (zwłaszcza: politycznego), albo też, że naród jest ciemny, bo nie dorósł do wyboru umiłowanej przez tego czy innego biskupa partii politycznej w wyborach parlamentarnych, wyjątkowej wagi uniwersalnym przesłaniem pozostają słowa Prymasa Tysiąclecia: *Sumienie trzeba obudzić, bo jeśli sumienie się nie odmieni, to nawet najlepsze instytucje nie utrzymają się i nie dadzą ducha narodowi. Cóż z tego, że będziemy wymieniali wszystkich „zasłużonych” pijaków, którzy dotychczas rządili Polską, jeżeli nadal pijacy będą zarządzili Polską, tylko pijacy innej kategorii? [...] Może niekiedy naszym kapłanom się wydaje, iż tam lub ówdzie jest zbawienie. Jedni ciągną do „Solidarności”, drudzy do KOR, inni do inteligencji. A tymczasem – nos in nomine Domini Dei nostri. To właśnie biskupi i kapłani muszą narodo- wi odważnie powiedzieć, chociażby się narazili. Bo idzie o zbawienie*<sup>27</sup>.

27 *Do gnieźnieńskiej kapituły katedralnej w 32. rocznicę ingresu prymasowskiego, Gniezno 2 luty 1981, cyt. za A. Nowak, Czy teologia narodu..., 109.*

Ponadczasowość tego przekazu, gdy realia społeczno-polityczne z roku 1981 wstawimy w nasze trzydziestolecie III RP, będzie oczywista, gdy spojrzymy na remanenty po dokonywanych wyborach i piarowskich deklaracjach purpuratów.

Jednym z istotnych elementów formowania sumienia w narodzie stało się dla kard. Wyszyńskiego odniesienie do historii, pojmowanej przezeń jako konsekwentne miłowanie ojczyzny – drugiej miłości po miłości do Boga. On, człowiek z pamięcią świadka 1920 r., uczestnika wielkiego zrywu powstańczej Warszawy w 1944 r., blizn wyniesionych z trwania w komunistycznym świecie, w którym było i jego osobiste doświadczenie z uwięzienia, potrafił swoje umiłowanie Polski – w jej dalece niedoskonałej „szacie” – zawrzeć w „hymnie o miłości Ojczyzny”, jakim stało się prymasowskie kazanie z okazji 50. rocznicy sprowadzenia szczątków Nieznanego Żołnierza do stolicy<sup>28</sup>. W tej narodowej lekcji patriotyzmu znajdujemy świat wartości – wzorzec męstwa i poświęcenia za innych, a jednocześnie roztropność, nauki przebaczenia innym ich win wobec naszej wspólnoty a także nauki pokory<sup>29</sup>.

A przecież całe nauczanie Prymasa zawierało elementy narodowej pedagogiki, z której sztandarowe stało się *przebaczamy i prosimy o przebaczenie* z listopada 1965 r. z przesłania do biskupów niemieckich, które utrwaliło przekonanie, iż w ogólnym bilansie historycznym częściej doznawaliśmy krzywd, niż byliśmy krzywdzicielami oraz o specjalnej predyspozycji naszego narodu do wybaczenia win sąsiadom za sprowadzanie na nas dziejowych nieszczęść. W rozrachunku winy własne ustępują wobec częstszej – w historii polskiego losu – konieczności wybaczenia doznanych krzywd od innych<sup>30</sup>. Miało to charakter przesłania nie tylko moralno-religijnego, ale też politycznego, i tak zostało odczytane. Był to milowy krok będący fundamentem pojednania narodów. Tego rodzaju aksjologiczna i dowartościowująca wizja misji narodu polskiego obecna jest w nauczaniu kard. Wyszyńskiego. To bardzo odległe od „modnej” obecnie liberalnej koncepcji,

28 *Słowo Prymasa Polski w 50. rocznicę sprowadzenia zwłok Nieznanego Żołnierza do Warszawy, wygłoszone w archikatedrze św. Jana 31 X 1975.*

29 Por. A. Nowak, *Czy teologia narodu...*, 109.

30 *Tamże*, 109 i 116.

egzemplifikującej odpowiedzialność wspólnoty polskiej za wylbrzymione lub przypisywane winy oraz wydobywanie z narodowej przeszłości wątków upokarzających, haniebnych, wstydlivych<sup>31</sup>. To i obca, i sprzeczna z wizją państwa i narodu u kard. Wyszyńskiego, który kreował pedagogikę optymizmu i edukacji do wartości, gdy dziś eksponowany jest nihilizm i destrukcja.

*Nie mamy powodu uprawiać jakiejś „krucjaty” przeciwko naszym dziejom narodowym i przeszłości narodu – mówił prymas na Jasnej Górze z okazji 50. rocznicy odzyskania niepodległości (1968 r.) – bo słusznie można powiedzieć, że chociaż mamy sobie osobiście wiele do wyrzucenia i chociaż staramy się być sprawiedliwi w ocenie naszego wysiłku rodzimego, to jednak dziejów naszych ojczystych wstydzić się nie możemy i nie mamy potrzeby! Nie pora dziś na wybrzydzenie własnej historii, zwłaszcza że nie stworzyliśmy współcześnie czegoś lepszego od tego, z czego jako naród wyrosliśmy, a co dało nam pełne i nie dające się zwyciężyć prawo do urodzenia nowej epoki wolności ojczyzny<sup>32</sup>.*

Prymas w najbardziej gorzkim nastroju i najbardziej upokarzającej sytuacji nie zdobyłby się na aroganckie i wyalienowane z narodowej wspólnoty stwierdzenie, że Polska to *nienormalność*<sup>33</sup>.

Precyzyjnie i bardzo analitycznie a przy tym jakże ponadczasowo aktualnie przedstawił kard. Wyszyński powinność i obowiązek każdego z nas, by przenieść dziedzictwo polskie w polską przyszłość. Uczynił to był przy okazji odsłonięcia tablicy memoratywnej ku czci prezydenta Warszawy Stefana Starzyńskiego: *Któż zdołałby wyliczyć to wszystko, czym aktualnie Polska żyje, wszystko, co zawdzięcza pokoleniom minionym i czerpie z pracy, trudu, cierpień, wysiłków i wyrzeczeń pokolenia współczesnego, jak patrzy oczyma światła i nadziei ku przyszłości, która przed nami. Dziś wiemy, że dokonano straszliwej wiwisekcji i alienacji narodowej i historycznej młodego pokolenia, pozbawiając je wiedzy historycznej o narodzie i o polskiej twórczości*

31 Wskazał na taką tendencję red. Paweł Lisicki podczas wystąpienia na sesji „Intelektualiści i duchowa spuścizna Prymasa Wyszyńskiego”, zorganizowanej przez Instytut Dziedzictwa Narodowego w czerwcu 2001 r. (por. „Życie” z 26 lipca 2001 r.).

32 *Z okazji 50. rocznicy odzyskania wolności*, Jasna Góra 15 IX 1968, cyt. za A. Nowak, *Czy teologia narodu...*, 110.

33 Wyrażenie D. Tuska użyte w ankiecie miesięcznika „Znak” w 1998 r.



*literackiej, a przez to – pozbawiając kultury narodowej. [...] Polska nie pożywi się ani alienacją narodową, ani odejściem od kultury historycznej, twórczej, literackiej. Polska nie pożywi się ani „Argumentami”<sup>34</sup> [dziś zapewne by wskazał: „Nie”, „Fakty i Mity” – przyp. WJW], ani groteskową laicyzacją, ani uwsteczniłą ateizacją [dziś pewnie doszłyby nihilistyczne „nomina odiosa” – palikotyzacja, szczukizacja, seniszyzacja, nergalizacja – przyp. WJW]. Polska nie pożywi się odzieraniem dusz młodzieży z kultury narodowej, z własnych dziejów<sup>35</sup>.*

W 1968 r. Prymas powiedział do prawników stołecznych: *Myszę nieustannie o Polsce. Cóż lepszego w tych czasach miałby Polak do myślenia? A jednak w powszechnym zamęcie polskiej współczesności pełni się jakiś wielki czas. Godzina nadchodzi ostateczna. Kto umie leżeć duchowo krzyżem na świętej polskiej ziemi i obejmują ją miłością, słucha, co się w niej dzieje, ten usłyszy jakby niezliczone mnóstwo tętniących serc. W zgiełku sejmikującego życia jeszcze nie słycać nas, ale wkrótce wzmoże się w rzeszach dotkliwie wielki głód tego, co jest niezbędniejsze niż chleb powszedni. A wtedy wyjdziemy, duchem wielcy, czyli się nim dzielący. Jesteśmy we drzwiach! W Polsce powstaje plemię nowych ludzi, jakich jeszcze nie widziano<sup>36</sup>.*

W kontekście tych słów pozwolę sobie sięgnąć po jeszcze jeden element ze sfery Prymasowskiego pragmatyzmu w służbie Narodu i Państwa – nigdy nie mówił o Polsce poza jej granicami; w kraju zaś grzmiał niczym nowy Skarga. Dziś w Polsce wielu swojego państwa nie szanuje, szarga je i pisze donosy do zagranicznych (czasem polskojęzycznych) mediów i do obcych protektorów politycznych, ba – ściąga na własnych współobywateli usłużny element skrajnie radykalnych (tęczowych) i antychrześcijańskich sił, i w nich postrzega ducha postępu i demokracji. To było obce i wstrętne duchowi Prymasa Tysiąclecia.

34 Tygodnik warszawski z lat 1957-1990, będący organem Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli, następnie Towarzystwa Kultury Świeckiej, propagujący ateizację i wojujący z religią i Kościołem.

35 *Słowo Prymasa Polski na odsłonięcie tablicy ku czci Stefana Starzyńskiego w katedrze św. Jana i III 1981*, cyt. za A. Nowak, *Czy teologia narodu...*, 110-111.

36 *Do prawników Warszawy, 6 IV 1968*, cyt. za: *tamże*, 114.

Dziś mamy do wyboru – prymasowską drogę i wizję Polski i Polaków, czyli służebnego państwa i katolickiego narodu lub drogę geopolitycznej antypolskiej platformy nihilizmu i antychristianizmu?! Dziedzictwo dziejowe pozwala żywić nadzieję, że nasz naród potrafi odróżnić chleb od chlewu. Wszak krakowski poeta-wizjoner<sup>37</sup> pisał profetycznie: *W Polsce, gdy ciemno, że ciemniej być nie może, krzyczą – właśnie d n i e j e!*

---

37 Stanisław Wyspiański

Ks. WŁADYSŁAW WYSZOWADZKI  
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
POLSKI UNIwersytet NA OBCZYŹNIE W LONDYNIE

## WPLYW ARCYBISKUPA SZCZEPANA WESOŁEGO NA KSZTAŁTOWANIE LAIKATU POLSKIEJ EMIGRACJI W WIELKIEJ BRYTANII

Powołaniem osób świeckich jest przede wszystkim „ewangelizacja kultur, wprowadzanie mocy Ewangelii w rzeczywistość rodziny, pracy, mass-mediów, sportu i czasu wolnego, chrześcijańska animacja porządku społecznego i życia publicznego, narodowego i międzynarodowego. Z uwagi bowiem na ich miejsce w świecie, wierni świeccy są w stanie wywierać wielki wpływ na otaczające ich środowisko, rozszerzając tylu ludziom perspektywy i horyzonty nadziei. Z drugiej strony, zaangażowani w rzeczywistość doczesną ze względu na swój zwyczajny wybór życiowy, wierni świeccy są wezwani, w sposób zgodny z ich świecką naturą, do zdania sprawy z nadziei (por. 1 P 3,15) na odpowiednich polach pracy, podtrzymując w sercu „oczekiwanie na nową ziemię”<sup>1</sup>. Biskupi ze swojej strony powinni być blisko wiernych świeckich, którzy znajdując się w centrum złożonych problemów świata, są szczególnie narażeni na niepokój i cierpienie; powinni wspierać ich, aby byli chrześcijanami o silnej nadziei, mocno przekonanymi, że Pan jest zawsze ze swoimi dziećmi”<sup>2</sup>.

---

1 Por. KDK 39.

2 PG 51.

## Dojrzewanie do apostołstwa

Arcybiskup Szczepan Wesoły jako młody człowiek wzrastał w atmosferze głębokiej więzi z Bogiem i Kościołem. Trudne doświadczenia wojenne dodatkowo umocniły jego wiarę. Kształtowała go przede wszystkim formacja Sodalicji Mariańskiej, do której należał od najmłodszych lat. To ona pomagała mu w uszlachetnieniu i uświęceniu. Przygotowywała go również do apostołstwa, które pomagało polskiemu społeczeństwu na emigracji w poważaniu nauki Chrystusowej, w rozbudzaniu i utrzymywaniu czci, uległości i miłości do Kościoła, w tym szczególnie do Stolicy Apostolskiej, służeniu Kościołowi w rozszerzaniu wiary, popierania i bronięcia jej oraz narodowi polskiemu. „Wierny idei walki o wolność Ojczyzny wszedł w życie nowe na obcej ziemi, przepełniony duchem chrześcijańskiej ofiarności i ewangelicznego zapału. Gdziekolwiek przyszło mu stawać w jednym z wami szeregu, czynił to w duchu apostołstwa, które każe podjąć się wszystkiego, czego Bóg zażąda, podjąć się i bez zastrzeżeń i z pogodą w sercu”<sup>3</sup>, mówił o nim bp Władysław Rubin, wprowadzając go w urząd pasterski w dniu 30 marca 1969 roku w kościele pw. św. Andrzeja Boboli w Londynie.

Będąc częścią polskiej wspólnoty katolickiej w Halifaxie, w której duszpasterzem był niezmordowany ks. Tadeusz Gaik, angażował się w dzieła Akcji Katolickiej i duszpasterstwa młodzieży<sup>4</sup>. „Czas wolny poświęca całkowicie organizowaniu życia polskiego w ośrodkach Yorkshire. Szczepan Wesoły jest tego ruchu społeczno-narodowego nie tylko inicjatorem i organizatorem, lecz również jego kierownikiem, niezmordowanym pracownikiem i dobrym duchem. Ma otwarte oczy na złożoność i wielowarstwowość tego rodzaju pracy społecznej. Wzajemna pomoc, szkolnictwo, szukanie możliwości zarobkowania dla Polaków, akcja charytatywna, pielęgnowanie ducha narodowego,

3 W. Rubin, „*Laetus Serviam*”. Kazanie w kościele św. Andrzeja Boboli w Londynie z 30 III 1969, w: *W służbie emigracji. 25 lat posługi pasterskiej Księdza Arcybiskupa Szczepana Wesołego Delegata Prymasa Polski dla Duszpasterstwa Emigracji*, red. K. Mochlińska – Z.E. Wałaszewski, Londyn 1994, 24-25.

4 Por. S. Wesoły, *O Akcji Katolickiej*, „Komunikat Oddziału Polskiej Akcji Katolickiej w Halifax” nr 20, s. 1.

dostępne mu formy pracy duszpasterskiej, jako sodalicja mariańska, koła kształcenia religijnego, akcja charytatywna z odpowiednią skalą imprez, zjazdów i spotkań z tym związanych – słowem cały, jakże wielokierunkowy ruch społeczny, m.in. w Halifax, zależał wręcz od pracowitości, pomysłowości i energii Szczepana Wesołego<sup>5</sup>. To doświadczenie ułatwiło mu podejmowanie i wypełnianie funkcji pastora polskiej emigracji.

Mocno w jego sercu wpisana była troska o formację osób świeckich, która winna przygotować ich do pełnego uczestnictwa w życiu sakramentalnym, do zaangażowanej obecności we wspólnocie Kościoła, do podejmowania współodpowiedzialności za Jego dobro duchowe i materialne oraz do ewangelizacji kultury i uzdrawiania struktur społecznych. Nie martwił się zbyt o starszą emigrację. Wiedział, że przedwojenna solidna ich formacja musi przynieść solidne owoce: „Trzeba tu zaznaczyć, że organizowana Akcja Katolicka była rzeczywiście akcją świecką. Owszem, był asystent kościelny, ale wszystkie odczyty były prowadzone i wygłaszane przez świeckich i to na tematy czysto teologiczne. Księża odczytów nie głosili, poza może ks. prał. Cieńskim. Świadczy to, jak głęboka był przedwojenna formacja, bo przecież wszyscy świeccy i księża byli uformowani w Polsce przedwojennej. Może ktoś powie, że były to elity. Na pewno tak, ale różne organizacje przedwojenne, jak młodzieżowa Sodalicja Mariańska czy Akcja Katolicka ze swoimi czterema odgałęzzeniami, inne organizacje, jak „Odrodzenie”, autentycznie formowały myślenie katolickie, które później zdało bardzo chwalebnie egzamin w tak odmiennych warunkach życiowych, których nikt przed wojną nie mógł przewidzieć”<sup>6</sup>.

Podejmując zadania delegata prymasa Polski ds. duszpasterstwa emigracji, zdawał sobie sprawę, że odtąd to on kieruje ewangelizacją, nauczaniem kościelnym, szafowaniem sakramentów świętych, wszystkimi sprawami administracyjnymi i działalnością wszystkich posług na ogromnym terenie, gdziekolwiek był ślad polskiej obecności.

5 J. Gawor, *Biskupa Szczepana Wesołego droga z Katowic do Gniezna*, w: *W służbie emigracji...*, 16.

6 S. Wesoły, *Spojrzenie na półwiecze działalności Akcji Katolickiej w Wielkiej Brytanii*, w: S. Wesoły, „*Aby wiara nie była daremna...*” (1 Kor 15,17). *Konferencje wygłoszone na zjazdach apostołstwa świeckich w Wielkiej Brytanii*, Katowice 2000, 38-39.

Całą swoją posługę pasterską postrzegał jako wyrażająca się w potrójnej funkcji nauczania, uświęcania i prowadzenia<sup>7</sup>. Stąd jego ogromne zaangażowanie w dzieło apostołstwa świeckich, których obdarzał ogromnym szacunkiem. Wyrazem tego była jego aktywność, m.in. podróże apostołskie, listy pasterskie, pielgrzymowanie do miejsc świętych, obecność na zjazdach polskich katolików świeckich.

### Listy pasterskie Księdza Arcybiskupa

Listy pasterskie były jednym z ważniejszych sposobów komunikowania się Księdza Arcybiskupa z Polakami, rozproszonymi po świecie. Dał się w nich poznać jako niezwykle czujny obserwator życia, przewidujący duszpasterz i dobry kaznodzieja. Mając w pełni świadomość nadprzyrodzonej mocy głoszonego Słowa Bożego i jego wpływu na duszę ludzką, prowadził wyteżoną posługę nauczania, której listy, wysyłane regularnie i okazjnie, stanowiły integralną całość.

Listy powstawały w latach 1980-2003, kiedy pełnił funkcję delegata Prymasa Polski ds. duszpasterstwa emigracji. Pierwszy z nich został napisany w Uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej, 26 sierpnia 1980 roku, tuż po jego nominacji przez prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego. Przedstawił się w nim jako duszpasterz, noszący w swoim sercu bogate doświadczenie życia na emigracji: „Nie stoję przed Wami, Drodzy Kapłani i Rodacy, jako ktoś nieznany. W czasie prawie dwunastoletniego mojego biskupiego posługiwania na emigracji, odwiedziłem większość polskich ośrodków duszpasterskich w różnych krajach i miałem możliwość wzajemnego spotkania, jak i zapoznania się z warunkami społecznymi i duszpasterskimi. Miałem więc możliwość przekonania się, że polskie duszpasterstwo potrzebne jest nie tylko z powodu nieznamości języka kraju zamieszkania, ale ze względu na odrębność psychiczną, płynącą z oparcia o polską kulturę. Z niej bowiem pochodzą formy kultu, nasza pobożność i polska religijność”<sup>8</sup>.

Bogata korespondencja stanowi świadectwo wiary i głębokiego umiłowania Kościoła przez Księdza Arcybiskupa. Jest wyrazem jego

7 Por. PG 9.

8 S. Wesoly, *List Pasterski do Rodaków z 26 VIII 1980*, w: *W służbie emigracji...*, 27.

troski o wysoki poziom proklamacji Słowa Bożego, jak też odbiciem potrzeby jego pasterskiego serca, które kazało być z polską emigracją w najważniejszych ich sytuacjach życiowych. Listy rozsyłane były do wszystkich parafii polonijnych na całym świecie. Do 2000 roku były także publikowane w periodyku „Duszpasterz Polski Zagranicą”, którego był redaktorem naczelnym.

Większość listów pasterskich związanych jest z cyklicznie przeżywanymi świętami Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Stanowiły one wezwanie do prawdziwej radości i świętowania połączonego z głęboką medytacją Bożych tajemnic i Bożego słowa w kontekście codziennego życia na emigracji. Podejmował w nich również aktualne tematy Kościoła katolickiego w Polsce i na świecie. Napisał ich Ksiądz Arcybiskup w sumie czterdzieści sześć. Pierwszy list wystosował na Boże Narodzenie 1980 roku, a ostatni na Wielkanoc 2003 roku<sup>9</sup>.

Bogata spuścizna pasterskiej korespondencji Księdza Arcybiskupa to także wyraz jego ogromnej troski o poziom ogólnej wiedzy teologicznej jego adresatów. W swych listach podejmował on podstawowe problemy wiary, omawiał kwestie moralne i starał się przekładać specjalistyczną wiedzę na język bliski polskim emigrantom<sup>10</sup>. Bliska w listach była mu też problematyka społeczna, dotycząca życia Polaków i Kościoła, jak np. stan wojenny<sup>11</sup>, czy Światowy Rok Młodzięży<sup>12</sup>.

Listy pasterskie pisane były przez Księdza Arcybiskupa samodzielnie. Był tytanem pracy. W swych pismach korzystał nieustannie z Pisma Świętego, dokumentów papieskich, nauczania ojców Kościoła, literatury polskiej i światowej, ale przede wszystkim ze swego bogatego doświadczenia życia na emigracji. Są one świadectwem wypełniania przez delegata Prymasa Polski ds. duszpasterstwa emigracji

9 Tenże, *W trosce o religijne oblicze rodziny. List Bożonarodzeniowy 1980*, w: *tamże*, 195-199.

10 Np. tenże, *Wielkanocna prawda o Jezusie Chrystusie. List Wielkanocny 1984*, w: *tamże*, 226-230.

11 S. Wesoły, *Radość Bożego Narodzenia. List Bożonarodzeniowy w stanie wojennym*, w: *W służbie emigracji...*, 209-212; Tenże, *Umocnieni w prawdzie, miłości i wierze. 2 List Bożonarodzeniowy w stanie wojennym 1983*, w: *tamże*, 220-225.

12 Tenże, *Na Światowy Rok Młodzięży ONZ. List Wielkanocny 1985*, w: *W służbie emigracji...*, 237-244.

właściwej biskupowi posługi słowa i stanowią istotny element jego posługi sprawowanej w poczuciu wielkiej duszpasterskiej odpowiedzialności za powierzonych mu polskich emigrantów, rozproszonych po całym świecie.

## Zjazdy Instytutu Polskiego Akcji Katolickiej

Od chwili swojego powstania w 1948 roku Instytut Polskiej Akcji Katolickiej w Wielkiej Brytanii organizował i nadal organizuje do- roczne zjazdy apostołstwa świeckich w ramach duszpasterstwa polskiego, zwane powszechnie Zjazdami Katolickimi albo Konferencjami Apostołstwa Świeckich. Uczestniczą w nich delegaci wszystkich polskich ośrodków duszpasterskich Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii. Tematyka tych spotkań była związana z problemami duszpasterskimi nurtującymi emigracyjne duszpasterstwo polskie, a od Millenium Chrześcijaństwa w Polsce podejmowane są zagadnienia zawarte w programie duszpasterskim, przyjętym przez Konferencję Episkopatu Polski.

Bp Szczepan Wesoły po raz pierwszy wziął udział w dwudniowym (od 2006 roku – jednodniowym) Zjeździe Katolickim w dniach 9-10 maja 1970 roku. Odbył się on w polskiej wspólnoty w Leicester. Tematem spotkania był „Dzień Pański – świętem jedności”. Ksiądz biskup wygłosił referat inauguracyjny pt. „Przeżywamy Dzień Pański”<sup>13</sup>. Po- tem brał udział we wszystkich kolejnych spotkaniach, aż do 2010 roku.

Każdy zjazd rozpoczynał się konferencją wprowadzającą do danego tematu, po której uczestniczący w spotkaniu dzielili się na poszczególne grupy, by zgłębić poruszane zagadnienia. Wszystkie z wyjątkiem jednej, w 2009 roku, do której zaproszono bpa Zygmunta Zimowskiego, wygłosił abp Szczepan Wesoły. Ostatni Zjazd Katolicki, w którym wziął udział odbył się w sobotę, 19 czerwca 2010 roku, w parafii pw. Chrystusa Króla na Balham w Londynie. Wygłosił na nim referat inauguracyjny pt. „Kapłan szafarzem Eucharystii – największego daru miłości Bożej”.

13 Por. *Zjazd Katolicki w W. Brytanii*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 5 (1970) 416-419.



Zwykle na początku lutego odbywało się zebranie zarządu Instytutu Polskiego Akcji Katolickiej z obowiązkowym udziałem abpa Szczepana Wesołego, na którym podejmowano tematykę poszczególnych spotkań, głównie w nawiązaniu do programu duszpasterskiego przyjętego przez Konferencję Episkopatu Polski. Ksiądz Arcybiskup opracowując swój referat dostosowywał go do potrzeb życia polskiej emigracji. „Opracowując tematykę, posługiwałem się przemyśleniami różnych autorów, teologów, biblistów i socjologów. Nie podaję jednak przypisów, gdyż publikacja ta nie ma ambicji pracy naukowej. Pragnę jednak przybliżyć i przypomnieć nauczanie Kościoła osobom zaangażowanym w emigracyjnym życiu duszpasterskim”<sup>14</sup>.

Ksiądz Arcybiskup doskonale zdawał sobie sprawę, na czym polega jego urząd pasterskiego posługiwania. Normy Kodeksu Prawa Kanonicznego precyzują to jednym zdaniem: „Biskupi, którzy z Bożego postanowienia są następcami Apostołów, przez Ducha Świętego, który został im dany, są ustanawiani w Kościele pasterzami, ażeby byli nauczycielami, kapłanami świętego kultu i sprawującymi posługę rządzenia”<sup>15</sup>. Ksiądz Arcybiskup wiedział, że jego głównym zadaniem jest nauczać, uświęcać i kierować. „Posługa Słowa dla milionów Polaków na wychodźstwie to cała treść życia naszego Dostojnego Gościa. Przygotowywał się do niej poprzez studia filozoficzne i teologiczne na Uniwersytecie Gregoriański, poprzez studia na Lateranie, jako słuchacz wykładów w Akademii Alfonsjańskiej i na Dominikańskim Uniwersytecie Pro Deo”<sup>16</sup>, mówił ks. dr hab. Marian Stasiak, profesor nadzwyczajny KUL, podczas laudacji wygłoszonej z okazji nadania abpowi Szczepanowi Wesołemu tytułu doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Swoje obszernie rozważania opierał przede wszystkim na swojej osobistej relacji z Panem Bogiem. Często cytował Pismo święte. Widać w tym było rys jego duchowości, opartej na modlitwie, medytacji Słowa i Eucharystii. „Na tych trzech filarach budował swoje kapłaństwo.

14 S. Wesoły, *Konferencje ks. arcybiskupa Szczepana Wesołego. Wprowadzenie*, w: S. Wesoły, „*Aby wiara nie była daremna...*” (1 Kor 15,17) ..., 45-46.

15 KPK 375 § 1.

16 M. Stasiak, *Laudacja wygłoszona z okazji nadania ks. arcybiskupowi Szczepanowi Wesołemu tytułu doktora honoris causa KUL, Lublin, 11.12.1996 r.*, w: S. Wesoły, „*Aby wiara nie była daremna...*” (1 Kor 15,17) ..., 13.

Gdy tylko był w Rzymie, każdego ranka przed Mszą św. przychodził do kościoła na medytację. A ze swojego okna mogłem widzieć, że do późna w nocy w jego prywatnej kaplicy paliło się światło”<sup>17</sup>, zaświadczał ks. prał. Paweł Ptasznik, następca Księdza Arcybiskupa na stanowisku rektora kościoła św. Stanisława Biskupa Męczennika w Rzymie. Widać to wyraźnie na przykładzie tryptyku katechez podejmujących tematykę trzech cnót teologicznych jako odpowiedzi na działanie Trójcy Świętej, wygłoszonych w latach 1983-85 (1983: Nottingham, „O nadziei chrześcijańskiej”, 1984: Leeds, „Miłość Boga i człowieka”, 1985: Northampton, „Wiara – odpowiedzią na prawdę”)<sup>18</sup>.

Często sięgał po dokumenty Soboru Watykańskiego II, którego był uczestnikiem. „Z uwagi na Jego wybitne uzdolnienia, znajomość języków obcych, doświadczenie i znajomość ludzi, zdobyte w kontaktach międzynarodowych, został mianowany kierownikiem Sekcji Języków Słowiańskich w Biurze Prasowym II Soboru Watykańskiego – Ufficio di Stampa. Przez prawie cztery lata służył środkom masowego przekazu swoją doskonałą orientacją w zawiłych kwestiach doktryny soborowej. Na tym stanowisku zaskarbił sobie powszechne uznanie publicystów i dziennikarzy, w tym także przedstawicieli prasy marksistowskiej z kraju. Nic dziwnego, był jednym z najpracowitszych ludzi całego Soboru, to nie przesada, to świadectwo, które złożył ks. biskup Herbert Bednorz, ordynariusz katowicki. To doświadczenie Soboru sprawiło, iż zapewne sam dojrzywał w wierze Kościoła i w wierze w Kościół. Z tej wiary rodziła się cała moc i skuteczność Jego posługi Słowa”<sup>19</sup>.

Był zafascynowany nową wizją Kościoła, którą przyjęli ojcowie soborowi. „Warto też przypomnieć, że Sobór Watykański II przyjął zupełnie nowe spojrzenie na zagadnienie, czym jest Kościół. Dotychczas był ujmowany w perspektywie prawnej jako *societas perfecta*, czyli doskonała społeczność. Sobór przyjął pojęcie teologiczne, które wcześniej

17 P. Ptasznik, *Homilia na Mszy św. w intencji śp. Arcybiskupa Szczepana Wesolego*, Rzym, 31.08.2018 r., w: *Uroczystości pogrzebowe śp. Księdza Arcybiskupa Szczepana Wesolego*, Katowice 2018, 12.

18 Zob. S. Wesoly, „*Aby wiara nie była daremna...*” (*1 Kor 15,17*)..., 159-217.

19 M. Stasiak, *Laudacja wygłoszona z okazji nadania ks. arcybiskupowi Szczepanowi Wesolemu tytułu doktora honoris causa KUL*, Lublin, 11.12.1996 r., w: S. Wesoly, „*Aby wiara nie była daremna...*”, 13.

pojawiło się w encyklice Piusa XII jako Ciało Mistyczne Chrystusa. Oznaczało ono, że wspólnota wierzących łączy się z Chrystusem poprzez przyjęcie Słowa i Eucharystii”. Dzielił się tym nowym doświadczeniem Kościoła na kilku spotkaniach apostołstwa świeckich (1989: Melton Mowbray, „Kościół nauczający”, 1994: Coventry, „Czy na drodze wiary Kościół może stawiać wymagania?”, 1995: Ealing, „Odpowiedzialność chrześcijan za Kościół”, 2006: Coventry, „Co należy robić, aby Kościół nie był masą bezimiennych wiernych?”)<sup>20</sup>.

Ksiądz Arcybiskup czerpał z bogactwa Magisterium Kościoła, zwłaszcza z nauczania Jana Pawła II, w którego pontyfikat tak mocno wpleciona była jego posługa pasterska. Cenił Papieża za jego świadectwo życia, „za to, że był jedynym chyba człowiekiem we współczesnym świecie z tak autentycznym, naturalnym poczuciem patriotyzmu. Zawsze mówił „Ja, biskup Rzymu, syn polskiej ziemi”. Żył jak nauczał i nauczał jak żyć. Absolutnie oddany posłudze Piotrowej, był mężem modlitwy i autentycznym polskim patriotą. Czyż można pięknie określić sytuację, w której znalazł się emigrant. Papież stał się człowiekiem całego świata, ale jego korzenie pozostały polskie, zachował swoją odrębność kulturową, obyczajową, mentalną. Zintegrował się, ale pozostał sobą”<sup>21</sup>.

Zainspirowany listem apostołskim Jana Pawła II „Tertio millennio adveniente” abp Szczepan Wesoły w kolejnym tryptyku kazań podjął temat Trójcy Przenajświętszej. „W pierwszym roku, 1997, tematem refleksji będzie zatem Chrystus, Słowo Ojca, które stało się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego”<sup>22</sup>, (1997: Balham, „Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata wczoraj, dziś i na wieki”). „Rok 1998, drugi rok fazy przygotowawczej, będzie w szczególny sposób poświęcony Duchowi Świętemu i Jego uświęcającej obecności wewnątrz Wspólnoty uczniów Chrystusa”<sup>23</sup>, (1998: Leeds, „Jesteście świątynią Ducha Świętego”). „Celem roku 1999, trzeciego i ostatniego roku przygotowań, będzie rozszerzenie horyzontów człowieka wierzącego zgodnie

20 Zob. S. Wesoły, „*Aby wiara nie była daremna...*” (1 Kor 15,17)...., 115-158.

21 *Biskup na walizkach. Z arcybiskupem Szczepanem Wesołym opiekunem polskiej emigracji rozmawia Aleksandra Klich*, Katowice 2010, 129.

22 TMA 40.

23 TMA 44.

z perspektywą samego Chrystusa: perspektywą prawdy o «Ojcu, który jest w niebie» (por. Mt 5,45), przez którego On został posłany i do którego powrócił (por. J 16,28)<sup>24</sup>, (1999: Bristol, „Bóg Ojciec”)<sup>25</sup>.

### Niestrudzony pielgrzym

Ksiądz Arcybiskup był również jednym z promotorów polskiego ruchu pielgrzymkowego. Zachęcał Polaków do podejmowania trudu pątniczego. Wiedział dobrze, że pielgrzymki są naturalnym środowiskiem integralnej ewangelizacji, której pierwszym elementem jest dawanie świadectwa i nieodzownym elementem formacji laikatu.

Dzięki życzliwości opiekunów sanktuarium brytyjskie stały się już od czasów drugiej wojny światowej miejscem spotkań polskiej emigracji. Z biegiem czasu ustalili się nawet stały kalendarz dorocznych pielgrzymek polonijnych. Ksiądz Arcybiskup już w 1948 roku jako przedstawiciel polskiej młodzieży brał udział w pieszej pielgrzymce do Sanktuarium Maryjnego w Walsingham w ramach tzw. Pielgrzymki Krzyża (The Cross Carrying Pilgrimage for Peace, Penance and Prayer)<sup>26</sup>. A w czasie swojej posługi delegata Prymasa Polski ds. duszpasterstwa emigracji aż dwadzieścia jeden razy przewodniczył pielgrzymkom Polaków do brytyjskich miejsc świętych.

Sanktuarium Maryjne w Walsingham pojawiało się w jego posłudze biskupiej jeszcze dwukrotnie. To leżące w hrabstwie Norfolk we wschodniej Anglii miejsce pątnicze uznane zostało Narodowym Sanktuarium (National Shrine). Historia objawień w tym miejscu ma długą, a nawet trudną historię. W 1061 roku młodej wdowie Richeldis de Faverches objawiła się Matka Boża. Poprowadziła zatopioną w modlitwie wdowę do Nazaretu, gdzie pokazała dom, w którym miało miejsce Zwiastowanie. Jednocześnie poprosiła ją, by w Walsingham zbudowano jego replikę na wieczną pamiątkę Zwiastowania. Tak zbudowano Święty Dom. Miejsce to stało się znane nie tylko w Anglii, ale i poza granicami kraju. Od 1130 roku sanktuarium w Walsingham opiekowali

24 TMA 49.

25 Zob. S. Wesoly, „Aby wiara nie była daremna...” (1 Kor 15,17)..., 47-107.

26 Por. L. Czyż, *Z Maryją po dary Ducha Świętego, Narodowa Pielgrzymka Polaków do Walsingham*, „Gazeta Niedzielną” z 3 V 1998, s. 1. 3.

się augustianie, którzy zbudowali wokół niego swój klasztor. W 1346 roku obok sanktuarium powstał klasztor franciszkański. Miejsce to było bardzo popularne do czasów reformacji. Pielgrzymowało do niego wielu królów angielskich. Przedmiotem kultu była drewniana figurka Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus. Jednak w czasach reformacji zniszczono obiekty tego sanktuarium, a figurkę Matki Bożej w 1538 roku wywieziono do Londynu, gdzie ją publicznie zbezczeszczone i spalono. Walsingham przestało wówczas istnieć jako sanktuarium i w takim uśpieniu trwało ponad 350 lat. Pozostała jedynie kaplica pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej, położona w odległości mili od sanktuarium. W tym miejscu pielgrzymi zatrzymywali się, korzystali z sakramentu pokuty i dalej szli boso do sanktuarium. Z tego powodu kaplicę nazwano Slipper Chapel. W krótkim czasie i ją zamieniono na kuźnię, następnie na przytułek dla biednych, a potem na oborę i stodołę.

W 1896 roku kaplicę tę zakupiła nawrócona na katolicyzm Charlotte Pearson Boyd. Papież Leon XIII poświęcił nową statuę Matki Bożej, dla której zbudowano kaplicę w kościele Zwiastowania Pańskiego w King's Lynn. W 1934 roku, na podstawie starej pieczęci, zrekonstruowano figurę Matki Bożej z Dzieciątkiem z Walsingham. 19 sierpnia 1934 roku kard. Francis Bourne, arcybiskup Westminsteru w obecności episkopatu Anglii i Walii oraz 10 tysięcy pielgrzymów zgromadzonych w Slipper Chapel ogłosił kaplicę Narodowym Sanktuarium. 17 maja 1948 roku z inicjatywy żołnierzy amerykańskich odprawiono w ruinach sanktuarium pierwszą Mszę św. od czasów reformacji. Od wielu już lat co roku ze Slipper Chapel wyrusza uroczysta procesja z figurą Matki Bożej z Dzieciątkiem do Lonely Arch, będącej pozostałością po klasztorze i katedrze augustiańskiej z XIV wieku. Od 1968 roku sanktuarium opiekują się Marist Fathers.

Ksiądz Arcybiskup był w Walsingham 8 września 1974 roku. Przewodniczył wówczas Mszy św. koncelebrowanej i wygłosił kazanie, a na zakończenie zakomunikował zebranym pielgrzymom o zmianie na stanowisku rektora PMK, dziękując w imieniu kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, ustępującemu rektorowi, ks. inf. Władysławowi

Staniszewskiemu za 36-letnią posługę oraz ogłosił jego następcę, ks. prał. Karola Zielińskiego<sup>27</sup>. Potem był jeszcze 3 maja 1998 roku w stulecie istnienia Sanktuarium. Pielgrzymka odbyła się pod hasłem „Z Maryją po dary Ducha Świętego”<sup>28</sup>.

Najczęściej, bo aż dziesięć razy uczestniczył w pielgrzymkach do karmelitańskiego Sanktuarium Maryjnego w Aylesford. To urokliwe opactwo zostało założone w 1242 roku przez karmelitów. Stało się ono popularne od momentu, gdy Simeon Stock, przełożony generalny karmelitów, późniejszy święty, miał widzenie Matki Bożej, która obiecała, że każdy kto będzie nosił habit karmelitański, szczególnie zaś szkaplerz, będzie cieszył się jej szczególną opieką. W 1538 roku na polecenie króla Henryka VIII klasztor przejął Thomas Wyatt, poeta. Zamarło wówczas w tym miejscu życie pielgrzymkowe. W 1949 roku posiadłość wystawiono na sprzedaż. Kupili ją karmelici. Pierwszym przełożonym został o. Malachy Lynch. Pod jego kierownictwem odbudowano klasztor. Zaprosił on do współpracy artystów: rzeźbiarza Michaela Clarke oraz polskiego malarza i ceramika Adama Kossowskiego, który wykonał mozaiki zdobiące kaplicę. 16 lipca 1951 roku sprowadzono do klasztoru relikwie św. Simeona Stocka przechowywane w Bordeaux we Francji. W 1965 roku sanktuarium zostało poświęcone przez kard. Johna Heenana, arcybiskupa Westminsteru. Obok pielgrzymkowego miejsca, gdzie wciąż otaczana jest figura Matki Bożej i relikwie św. Simeona, Aylesford jest także centrum ekumenicznym<sup>29</sup>.

Pierwszy raz bp Szczepan Wesoły uczestniczył w pielgrzymce do tego miejsca 29 sierpnia 1971 roku. Przewodniczył uroczystej Mszy św. koncelebrowanej, wygłosił kazanie i poprowadził procesję Eucharystyczną<sup>30</sup>. Ostatni raz był tam uczestnikiem pielgrzymki Polaków 2 września 2007 roku pod hasłem „Powołani do życia w łasce

27 Por. W. Wyszowadzki – K. Tyliczszak – R. Szczodrowski, *Polska Misja Katolicka w Anglii i Walii 1894-2019*, cz. 1: *Kalendarium Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii*, Pelplin 2019, 487.

28 Por. *tamże*, 742-743.

29 Por. W. McGreal, *The History of the Friars Aylesford*, Norwich 1998, 39-48.

30 Por. W. Wyszowadzki – K. Tyliczszak – R. Szczodrowski, *Polska Misja Katolicka w Anglii i Walii*, 426.

uświęcającej – Maryja wzorem świętości”. Kazanie podczas Mszy św. pod jego przewodnictwem wygłosił o. prof. Jacek Salij OP<sup>31</sup>.

Ksiądz Arcybiskup trzykrotnie, w najbliższą niedzielę do uroczystości Wniebowzięcia NMP: 21 sierpnia 1977 roku<sup>32</sup>, 17 sierpnia 1980 roku<sup>33</sup> i 14 sierpnia 1988 roku<sup>34</sup>, towarzyszył polskim pątnikom, zamieszkałym na terenie środkowej Anglii, w ich pielgrzymowaniu do Sanktuarium Maryjnego w Hednesford, położonym w hrabstwie Staffordshire. Powstało ono na początku XX wieku z inicjatywy ks. Patricka Boyle. Podczas jednej z pielgrzymek podjął postanowienie, że wybuduje grotę na wzór tej w Lourdes. Prace budowlane rozpoczęto po zakończeniu I wojny światowej. Po śmierci ks. Boyle w 1921 roku, budowę kontynuował ks. Joseph Patrick Healy. W 1935 roku ważniejsze obiekty sanktuarium ( w tym grotę i ołtarz ) były już gotowe. W kolejnych latach wykończono chodniki oraz elementy dekoracyjne<sup>35</sup>.

Miejscem pielgrzymek Księdza Arcybiskupa było też Sanktuarium w Holywell i Pantasaph, położonych w hrabstwie Flintshire. Miejsce to związane jest ze św. Winfrydą żyjącą w VII wieku. Według legendy święta została zamordowana przez jednego z miejscowych możnowładców, który próbował ją zgwałcić. W miejscu, gdzie spadła jej odcięta głowa wytrysnęło źródło. Woda przynosiła zdrowie wielu pielgrzymom, dzięki czemu miejsce zyskało nieoficjalną nazwę *Walijskiego Lourdes*. Wuj świętej, Bueno, sam również później kanonizowany przez Kościół, w miejscu tym wybudował kaplicę. Obok Holywell pielgrzymi odwiedzają Pantasaph, miejscowość związaną z *Earlem of Denbigh*, który pod wpływem ruchu oksfordzkiego przeszedł na katolicyzm. Wybudowaną świątynię, przeznaczoną pierwotnie na zbór protestancki, przekazał kapucynom, a ci urządzili tam kalwarię i grotę poświęconą Matce Bożej<sup>36</sup>.

31 Por. *tamże*, 814.

32 Por. *tamże*, 524.

33 Por. *tamże*, 556.

34 Por. *tamże*, 657.

35 Por. T. Hunt, *A History of Our Lady of Lourdes Church Hednesford*, [bmwibrw], 1-4.

36 Por. J. Matuszek, *Polskie pielgrzymki do „walijskiego Lourdes”*, „Gazeta

Trzykrotnie w latach 1981-1983, uczestniczył Ksiądz Arcybiskup w pieszych pielgrzymkach młodzieżowych do Holywell i Pantasaph, organizowanych przez ks. Jerzego Januszkiewicza, referenta Polskiej Misji Katolickiej ds. młodzieżowych<sup>37</sup> i raz w jubileuszowej pielgrzymce Polaków z północnych regionów Anglii w 50-rocznicę umieszczenia w Sanktuarium obrazu Matki Bożej Częstochowskiej<sup>38</sup>.

W dniu 7 lipca 1974 roku bp Szczepan Wesoły przewodniczył polskiej pielgrzymce Roku Świętego do karmelitańskiego Sanktuarium Matki Bożej i Męczenników Angielskich w Hazlewood Castle. Mszę św. odprawił i kazanie wygłosił ks. prał. Rafał Gogoliński-Elston. Obecnych było dziesięć księży polskich i około siedmiuset wiernych<sup>39</sup>.

## Polska Rada Duszpasterska Europy Zachodniej

Widząc ogromną potrzebę koordynacji duszpasterstwa polskiego w krajach Europy Zachodniej, bp Szczepan Wesoły w 1992 roku zainicjował dzieło, którego owoce trwają nieprzerwanie do dnia dzisiejszego. Na spotkaniu przedstawicieli wszystkich Polskich Misji Katolickich Europy Zachodniej, które odbyło się w dniach 29 lutego i 1 marca 1992 roku w Vaudricourt w południowej Francji, z jego inicjatywy ukonstytuowała się Polska Rada Duszpasterska Europy Zachodniej (dalej jako: PRDEZ), której głównym celem było tworzenie wspólnej opinotwórczej płaszczyzny duchownych i świeckich dla wymiany myśli i doświadczeń oraz współdziałania w zakresie duszpasterstwa Polaków w Europie Zachodniej. Przewodniczącym Rady został Ksiądz Biskup, wiceprzewodniczącym inż. Olgierd Stepan z Londynu, sekretarzem ks. Jan Guzikowski SChr z Francji, natomiast członkami zespołu pomocniczego osoby świeckie Barbara Płaszczyńska z Francji

---

Niedzielną” z 13 VII 1952, s. 6; C. David, *St Winefride's Weil, A History & Guide, An Illustrated Description of a Place of Pilgrimage since the Seventh Century – the Only Shrine in Britain that can Show Unbroken History of Pilgrimage to the Present Day*, Kildare 1993, 3-4.

37 Por. W. Wyszowadzki – K. Tyliszczak – R. Szczodrowski, *Polska Misja Katolicka w Anglii i Walii*, 569. 585. 596.

38 Por. *tamże*, 794.

39 Por. *tamże*, 485.



i Piotr Małaszewski z Niemiec. Z PMK w Anglii i Walii do Rady weszli również rektor ks. prał. Stanisław Świerczyński, sekretarz ks. Janusz Tworek, duszpasterz młodzieży ks. Krzysztof Tyliszczak SChr, Joanna Kapusta, Krzysztof Łodziński, Kazimierz Mochliński, Krystyna Mochlińska, Waclaw Netter i Zdzisław Wałaszewski<sup>40</sup>.

Pierwsza sesja PRDEZ odbyła się w dniach 6-7 marca 1993 roku w Vaudricourt. Przewodniczył jej bp Szczepan Wesoły. Wzięło w nim udział ponad 50 osób duchownych i świeckich, reprezentantów polskiego duszpasterstwa emigracyjnego. Podstawą obrad był dokument roboczy Synodu Krajowego pt. „O Kościele”. Celem usprawnienia działań umacniających pracę Rady, powołano kilka zespołów roboczych: dla duszpasterstwa dzieci (przew. ks. Jacek Herma, Niemcy), dla duszpasterstwa młodzieży (przew. ks. Krzysztof Tyliszczak SChr, Anglia), dla duszpasterstwa rodzin (przew. pp. Płaszczyńscy, Francja), dla duszpasterstwa osób starszych i cierpiących (przew. Danuta Sobieska, Belgia) i dla relacji z Kościołem lokalnym (przew. ks. prał. Franciszek Mrowiec, Niemcy).

Podstawą działania PRDEZ były i są dokumenty Stolicy Apostolskiej odnoszące się do duszpasterstwa migrantów, wskazania II Polskiego Synodu Plenarnego oraz prerogatywy Konferencji Episkopatu Polski i jej Delegata ds. Duszpasterstwa Emigracji Polskiej. Szczególnym punktem odniesienia były „Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dotyczące Duszpasterstwa Emigracji Polskiej”. Celem było również wspieranie Delegata KEP ds. Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w wykonywaniu jego funkcji oraz służenie mu radą przy rozwiązywaniu istotnych problemów personalnych i organizacyjnych, związanych z duszpasterstwem polskojęzycznym w poszczególnych krajach.

Ksiądz Arcybiskup przewodniczył jedenastu sesjom Polskiej Rady Duszpasterskiej Europy Zachodniej w latach 1993-2003. Potem przekazał tę funkcję bpowi Ryszardowi Karpińskiemu, który został nowym Delegatem KEP ds. duszpasterstwa emigracji polskiej. Brał udział jeszcze w XV sesji Rady, która została zorganizowana w dniach 16-18

40 Por. W. Wyszowadzki – K. Tyliszczak – R. Szczodrowski, *Polska Misja Katolicka w Anglii i Walii*, 1; W. Netter, *Polska Rada Duszpasterska Zachodniej Europy*, „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej – Czyn Katolicki” 2 (1992) 2-3.

listopada 2007 roku w Domu Polskim im. Jana Pawła II w Rzymie. Do uczestników wygłosił wówczas homilię, w której dzielił się własnymi spostrzeżeniami na temat duszpasterstwa nowej fali emigracji polskiej w Europie Zachodniej.

\*\*\*

Ksiądz Arcybiskup Szczepan Wesoły zdawał sobie sprawę, że formacja świeckich musi być integralna i spójna, zmierzająca do jedności życia we wszystkich jego wymiarach, inspirowanego na każdym odcinku wiarą, nadzieją i miłością, a wykluczającego wszelki rozłam między wyznawaną wiarą a życiem codziennym, między Ewangelią a kulturą. Powyższe przykłady jego zaangażowania świadczą dobitnie, że nie ustawał w towarzyszeniu osobom świeckim w ich trudnej drodze rozpoznawania swego miejsca w Kościele.

MAREK MELNYK  
UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI

## STEREOTYPY W STOSUNKACH NARODOWOŚCIOWYCH. SPOJRZENIE EWANGELICZNE

### Wstęp

Wspólnoty narodowe mają to do siebie, że ich członkowie posiadają naturalną skłonność do swego wzajemnego postrzegania poprzez różnego rodzaju uproszczenia<sup>1</sup>. Zgodnie z tym schematem poznawczym naród to przede wszystkim zbiorowa świadomość i pamięć historyczna kształtowana poprzez doświadczenia przeszłości. A ta jest często powodem stygmatyzowania narodów. Postawę tę można nazwać etnocentryzmem<sup>2</sup>. Zakłada ona podział na „My” i „Oni”; „Swój” i „Obcy”. Do tego dochodzi ocenienie innych narodowości poprzez pryzmat własnej wspólnoty narodowej jako wzorcowej, doskonałej. Temu celowi służą: symbole narodowe, uogólnianie powierzchownych obserwacji, ujęcia innych poprzez emocje, dogmaty religijne, brak realnego doświadczenia, wybiórcze ujęcia, generalizację subiektywnych przekonań, uprzedzenia, dążenie do dowartościowania

1 M.S. Archer, *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*, tł. P. Tomek, Warszawa 2019; *Mosty Nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz – P. Plichta, Kraków 2016, 295; *O wolności i sprawiedliwości. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją* (CWK 4), red. U. Cierniak – N. Morawiec – A. Bańczyk, Częstochowa 2018.

2 W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, Teorie, Interpretacje*, Warszawa 1998, 133-158.

własnej wspólnoty narodowej itp. W efekcie tego stereotypy etniczne są niezwykle żywotne. Bardzo łatwo wykazują to badania socjologiczne<sup>3</sup>. Zatem stereotyp narodowościowy to z gruntu stronnnicze wyobrażenie jakiejś wspólnoty narodowej. Mechanizm jego funkcjonowania polega na reedukacji „Innych” do czegoś niższego, prostszego w stosunku do „Nas”. Warto przy tym zauważyć, iż to uproszczenie spełnia szereg funkcji praktycznych. Pomaga rozumieć globalnie ludzkość. Stereotypy ukazują narody jako wspólnoty, które mają jakąś swoją własną, swoistą im misję dziejową, rolę w historii. Istnieje nawet swoista misja mistyczna każdej wspólnoty narodowej. Naród jawi się jako wspólnota obdarzona specjalną rolą dziejową. Z tego wywodzi się mesjanistyczna koncepcja narodu, która zawsze posiada cele ponadhistoryczne, transcendentne, wieczne. Dzięki tak pojmowanej wspólnotocie narodowej jednostka-element tej wspólnoty uczestniczy w wartościach transcendentnych (przekraczających los tej jednostki). Jej wcieleniem są wybitne jednostki. Są one wcieleniem tej dziejowej roli narodu. Oni reprezentują to co najbardziej wartościowe dla danej wspólnoty narodowej. Stereotypy narodowe to też emanacja określonych wartości. Naród to wspólnota aksjologiczna. Są to wartości przeżywane szczególnie w wydarzeniach masowych, wspólnie przeżywanych emocjach, poprzez które naród ogląda sam siebie, doświadcza siebie. Celem niniejszego artykułu jest próba znalezienia w Ewangeliu inspiracji dla rozjaśnienia tego czym są stereotypy narodowe. Artykuł zawiera też konkretną egzemplifikację nauczania Chrystusa dotyczącą przewycięzania zamkniętych i negatywnych klasyfikacji narodowych w postaci wypowiedzi Jana Pawła II związanych z pojednaniem polsko-ukraińskim<sup>4</sup>. Celem niniejszego artykułu jest zatem ukazanie roli Jana Pawła II w procesie pojednania polsko-ukraińskiego jako chrześcijanina, który odczytuje Ewangelię jako źródło nakazujące określoną wizję relacji narodowościowych uwolnionych od ciężenia negatywnych<sup>5</sup>. Jana Paweł II

3 A. Kłoskova, *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969, 93-96.

4 *Polacy i Ukraińcy. Komunikacja–Dialog–Pojednanie*, red. M. Melnyk, Kraków 2020.

5 M. Bobrownicka – R. Łużny, *Karol Wojtyła–Jan Paweł II w kręgu spraw słowiańskich*, w: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin 1988, 351-383.

ukazany jest jako Osoba, która przewycięża negatywne stereotypy w relacjach między obu narodami<sup>6</sup>.

### 1. Samarytanie, Kananejczycy, Rzymianie...

Chrystus w swym nauczaniu dokonuje krytyki negatywnych stereotypów, które Żydzi mieli wobec „Innych” – nie należących do narodu wybranego<sup>7</sup>. Tymi innymi byli Samarytanie, Kananejczycy, Rzymianie, słowem – „Nie-żydzi”<sup>8</sup>. Są oni ukazywani jako ludzie zdolni do nawrócenia – uznania Chrystusa za Zbawiciela. Są oni ludźmi zdolnymi do miłosierdzia, wrażliwi na cierpienie. Społeczności pogardzane przez Izraelitów są ukazywane przez Chrystusa jako te, które są zdolne do miłosierdzia rozumianego jako miłość bliźniego. Bliźnimi są ludzie obcy, nieprzyjaciele, którzy są w potrzebie i których należy dostrzec i udzielić im konkretnej, realnej pomocy. Chrystus wskazując na osoby spoza jego narodowej wspólnoty, pragnie ukazać każdego człowieka jako najwyższą wartość. Owa wartość zasadza się na tym, że Obcy są ukazani jako osoby, które potrafią rozpoznać dar zbawienia. On to jest źródłem wartości nadprzyrodzonych, wiecznych. W ludziach spoza wspólnoty żydowskiej manifestuje się obecność transcendencji Boga. Są oni ukazani jako ludzie realizujący najwyższe wartości, ponieważ uczestniczą w misterium zbawienia. Jest ono ważniejsze niżeli patrzenie na siebie przez pryzmat własnych krzywd, ambicji, urazów, traum, pretensji. Chrystus nie jest przy tym orędownikiem pojednania Żydów z Samarytanami czy rzymskimi okupantami. Jest on rozpoznawanym przez nich Zbawicielem.

Przeгляд najważniejszych tekstów ewangelicznych, w których odnajdujemy dowartościowanie „Nie-Żydów” należy zacząć od opisu spotkania Jezusa z Samarytanką. W Ewangelii to Samarytanie występują jako główni „Obcy”. A zarazem są wskazywani jako ci, którzy doświadczają misterium zbawienia, które przynosi Chrystus.

6 M. Kmita, *Propaganda antyukraińska i kształtowanie się negatywnego stereotypu Ukraińca w czasach PRL*, w: *Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji „Wisła”*, red. W. Mokry, Kraków 1997, 61.

7 Kategoria inności została zaczerpnięta z antropologii kulturowej, zob. W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, Teorie, Interpretacje*, Warszawa 1998.

8 M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary testament*, Lublin 1982, 94-108.

Historia o spotkaniu Chrystusa z Samarytanką – rozpatrywana z punktu widzenia przede wszystkim tego, co stanowi istotę przełamania uprzedzeń etnicznych – jawi się jako –przeciwieństwo pogardy wobec Obcych<sup>9</sup>. Z tego powodu zachowanie Chrystusa, który rozmawia z kobietą z narodu, który był duchowo odrzucony przez Żydów, budzi jej zdziwienie. Była bowiem przyzwyczajona do postawy izolowania się Żydów wobec Samarytan. Chrystus jest natomiast Kimś kto w relacji z drugim człowiekiem porzuca jakiekolwiek uprzedzenia etniczne czy obyczajowe lub religijne i zamiast tego widzi w nim ukryte dobro, i poprzez to dowartościowuje go jako partnera dialogu. Jest to dar przywracający poczucie wartości pomimo towarzyszącego mu daru trudnej, może bolesnej prawdy o uwikłaniu w zło. W efekcie Samarytanką dostrzega w Chrystusie kogoś niezwykle wartościowego. Ona koncentruje swą uwagę na Chrystusie do tego stopnia, że prze-radza się ona w fascynację umożliwiającą dostrzeżenie w Nim wartości Absolutnej, Najwyższej, uosobionej w wyczekiwanym Mesjaszu. Dobra nowina w jej przypadku wiąże się z przeżyciem wyzwolenia z konkretnego zła, które przypominał i uświadomił Jezus, a obwieścił jako możliwość wyjścia z konkretnej sytuacji życiowej poprzez zawierzenie Jemu jako Mesjaszowi. Tym samym dzięki Chrystusowi Samarytanką przewycięża swe własne uwikłanie w grzech. Dobra nowina Chrystusa okazała się łaską wyzwolenia. Co ciekawe właśnie spotkanie Chrystusa z Samarytanką ukazuje istotę działania łaski wolności rozumianej jako bezwarunkowy dar od Boga przynoszący wyzwolenie. W przypadku swych rodaków Chrystus musiał pokonywać o wiele więcej barier.

Inna przypowieść Chrystusa, w której pojawia się przedstawiciel społeczności Samarytan, dotyczy wyjaśnienia tego jak należy rozumieć człowieka jako „bliźniego”<sup>10</sup>. Przypowieść ta była odpowiedzią na podstępne pytanie, które miało wystawić na próbę wiedzę teologiczną Chrystusa i tym samym ośmieszyć Jego nauczanie. Jak czytamy u św. Łukasza Ewangelisty, zadał je „jakiś uczony w Prawie, wystawiając Go na próbę”. W tym celu zadał Chrystusowi pytanie: «Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?» Jezus mu odpowiedział:

9 J 4,4-42.

10 Por. Mt 22,34-40; Rz 13,8-14.

«Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?» On rzekł: Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego. Jezus rzekł do niego: «Dobrze odpowiedziałeś. To czyń, a będziesz żył». Lecz on, chcąc się usprawiedliwić, zapytał Jezusa: «A kto jest moim bliźnim?»<sup>11</sup>. Chrystus – odpowiadając na to podstępne pytanie – nieprzypadkowo wybrał jako przykład ilustrujący to, czym jest istota pojęcia „bliźni”, kogoś kto jest przeciwieństwem tego, kto zadał to pytanie – Samarytanina. A więc kogoś kto w opinii rodaków Jezusa był symbolem obcości etnicznej i religijnej. Chrystus wybrał jako pozytywnego bohatera opowieści o miłości drugiego człowieka, kogoś kto był otaczany religijną izolacją przez wyznawców judaizmu. Zatem Jezus nawiązując do tego, rzekł: «Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko, że go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawiwszy na pół umarłego, odeszli. Przypadkiem przechodził tą drogą pewien kapłan; zobaczył go i minął. Tak samo lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiązał do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: „Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał”. Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?» On odpowiedział: «Ten, który mu okazał miłosierdzie». Jezus mu rzekł: «Idź, i ty czyń podobnie!»<sup>12</sup>. Jak widzimy, uczony Żyd miał uczynić tak, jak pogardzany przez niego Samarytanin. Naśladowanie „Obcego” miało być praktycznym sposobem na zrozumienie, że relacja z Bogiem możliwa jest jedynie poprzez empatię, wrażliwość, gotowość praktycznej pomocy człowiekowi w potrzebie. Bliźni to ktoś, kto wymyka się szczerze izolującym go kategoriom klasyfikacyjnym wyznaczającym brak relacji między „Innym-Obcym” i „Nami-Swoimi” oraz takim samym podziałem świata na domenę „Wrogi-Nieznany” i „Swojski-Oswojony”.

Historia o wdzięcznym za uzdrowienie z trądu Samarytaninie to następne spotkanie Chrystusa z „Obcym”. Możemy się domyślać, że

<sup>11</sup> Łk 10,25-29.

<sup>12</sup> Łk 10,30-37.

w grupie dziesięciu trędowatych był jeden Samarytanin. Widocznie choroba i odrzucenie społeczne nie przeszkadzało Żydom trędowatym w tolerowaniu wśród siebie Samarytanina. Nieuleczalna choroba sprawiła, że znikły pogarda etniczna i wszelkie inne bariery, które oddzielały w „zdrowym” życiu obie wspólnoty. Wszyscy trędowaci niezależnie od przynależności etnicznej, byli bowiem nieczyści. Żydzi trędowaci stali się tak samo nieczyści jako poganie. Nie można było z nimi rozmawiać, dotykać. Nieszczęście zatem sprowadzało zarówno na Żydów, jak i Samarytanina, ten sam los – niedolę wyrzutka społecznego, godnego pogardy. Właśnie tacy ludzie zrównani losem osób cierpiących szukali pomocy u Chrystusa.

*Zmierzając do Jeruzolimy przechodził przez pogranicze Samarii i Galilei. Gdy wchodzili do pewnej wsi, wyszło naprzeciw Niego dziesięciu trędowatych. Zatrzymali się z daleka i głośno zawołali: «Jezusie, Mistrzu, ulituj się nad nami!» Na ich widok rzekł do nich: «Idźcie, pokażcie się kapłanom!» A gdy szli, zostali oczyszczeni. Wtedy jeden z nich widząc, że jest uzdrowiony, wrócił chwając Boga donośnym głosem, upadł na twarz do nóg Jego i dziękował Mu. A był to Samarytanin. Jezus zaś rzekł: «Czy nie dziesięciu zostało oczyszczonych? Gdzie jest dziewięciu? Żaden się nie znalazł, który by wrócił i oddał chwałę Bogu, tylko ten cudzoziemiec». Do niego zaś rzekł: «Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła»<sup>13</sup>. I znowu można pokusić się o przypuszczenie, że po uzdrowieniu Żydzi – dawni współtowarzysze niedoli – już nie chcieli mieć w swym gronie Samarytanina. Powrócili do normalnego życia, w którym obowiązywały reguły dystansu i pogardy wobec Samarytan. Może dlatego właśnie zapomnieli z tej radości o podziękowaniu Chrystusowi? Samarytanin jest tym, który podziękował Bogu w osobie Chrystusa za dar uzdrowienia. Wtedy padły znamienne słowa Chrystusa: „Wstań, idź – twoja wiara cię uzdrowiła”. Okazuje się, że wiara ma moc uzdrawiającą. Doświadczył tego ktoś, kto nie był Żydem. Jego współtowarzysze formalnie wykonali polecenie Chrystusa, aby udać się do świątyni i „pokazać się kapłanom”. Ale przy tym zapomnieli podziękować Chrystusowi. Jedynie Samarytanin, możliwe, że dlatego, iż nie mógł postąpić tak samo jak Jego współtowarzysze, podziękował swemu wybawcy. Oddał hołd „Mistrzowi”, który okazał*

<sup>13</sup> Łk 17,11-19.



mu miłosierdzie. Zatem wdzięczność Bogu jest zarazem istotną formą wiary. Jest wyrazem relacji z Bogiem. Chrystus też ponownie wskazuje, że „cudzoziemiec” ma głębsze doświadczenie religijne niż jego rodacy, predysponowani do prezentowania wartości nadprzyrodzonych.

*Gdy wszedł do Kafarnaum, zwrócił się do Niego setnik i prosił Go, mówiąc: «Panie, sługa mój leży w domu sparaliżowany i bardzo cierpi» Rzekł mu Jezus: «Przyjdę i uzdrowię go». Lecz setnik odpowiedział: «Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój, ale powiedz tylko słowo, a mój sługa odzyska zdrowie. Bo i ja, choć podlegam władzy, mam pod sobą żołnierzy. Mówię temu: „Idź!” – a idzie; drugiemu: „Chodź tu!” – a przychodzi; a słudze: „Zrób to!” – a robi». Gdy Jezus to usłyszał, zdziwił się i rzekł do tych, którzy szli za Nim: «Zaprawdę powiadam wam: U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary. Lecz powiadam wam: Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu, i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim. A synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz – w ciemność; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów». Do setnika zaś Jezus rzekł: «Idź, niech ci się stanie, jak uwierzyłeś». I o tej godzinie jego sługa odzyskał zdrowie<sup>14</sup>.*

Przytoczona historia ponownie dotyczy „Obcego” i zarazem fenomenu wiary w Chrystusa. Setnik jest ukazany jako uniwersalny przykład człowieka, który przeżywa akt wiary jako coś realnego, osobistego. Setnik bowiem uznaje, że Chrystus ma realną władzę panowania nad rzeczywistością. Co więcej Jego władza ma charakter, który przynależy samemu Bogu. Setnik to poganin, który wyznaje wiarę we wszechmoc Chrystusa. Nastąpiło to dzięki temu, że uzyskał wiarę w słowo Chrystusa. Jemu wystarcza samo słowo Chrystusa. Nie potrzebuje i nie wymaga spektakularnych znaków, tak jak tego domagali się wszyscy inni otaczający Chrystusa. Tym samym jest pokorny wobec potęgi Słowa Chrystusa. Wierzy w to, co Chrystus mówi. Stąd słowa Chrystusa: «Idź, niech ci się stanie, jak uwierzyłeś». W ten sposób jest przełamany negatywny stereotyp pogan jako ludzi wyznających złą, fałszywą wiarę. Co więcej Setnik jest kimś, kto wskazuje na niedostateczną wiarę rodaków Chrystusa.

W poszukiwaniu tekstów ewangelicznych, które mogą być przydatne w zrozumieniu ewangelicznej wizji mechanizmów przezwyciężania

<sup>14</sup> Mt 8,5-13.

stereotypów etnicznych, należy zwrócić się ku opowieści o uzdrowieniu córki kobiety kananejskiej. Jest to chyba najbardziej jaskrawy przykład konfrontacji dwóch tożsamości narodowych: kananejskiej i żydowskiej<sup>15</sup>. Opowieść o bezimiennej kobiecie kananejskiej jest pełna dramatyzmu. Dokonuje ona bowiem swą natarczywością „wymuszenia” na Chrystusie uzdrowienia swej córki. Możemy sobie wyobrazić, że właśnie tak proszono Chrystusa o uzdrowienia. Były to głośne błagania, desperackie wołania matki chorego dziecka. Takie właśnie jak to, które opisał św. Mateusz:

*Potem Jezus odszedł stamtąd i podążył w stronę Tyru i Sydonu. A oto kobieta kananejska, wyszedłszy z tamtych okolic, wołała: «Ulituj się nade mną, Panie, Synu Dawida! Moja córka jest ciężko dręczona przez złego ducha». W dalszej części relacji św. Mateusza, widzimy reakcję Chrystusa na tę natarczywość w postaci pozornej obojętności. „Lecz On nie odezwał się do niej ani słowem. Na to podeszli Jego uczniowie i prosili Go: «Odpraw ją, bo krzyczy za nami!» Lecz On odpowiedział: «Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela». I mimo tego wyznaczenia granicy zbawczego działania Chrystusa i wypchnięcia Kananejki ze wspólnoty etnicznej, do której ma być skierowane orędzie Chrystusa ona przyszła, upadła przed Nim i prosiła: «Panie, dopomóż mi!» On jednak odparł: «Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom a rzucić psom». A ona odrzekła: «Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą z okruszyn, które spadają ze stołów ich panów». Wtedy Jezus jej odpowiedział: «O niewiasto, wielka jest twoja wiara; niech ci się stanie, jak chcesz!» Od tej chwili jej córka była zdrowa»<sup>16</sup>. To, co musi zwrócić naszą uwagę w tym dialogu, to wyjątkowe warunki o nadzwyczajnym charakterze tworzące jego ramy. Ze strony Kananejki są to: intuicja religijna, czystość serca matki, cierpienie dziecka, szlachetna intencja, przewyciężanie przeszkód zewnętrznych, bezpośredni kontakt, pokora, upór. Ze strony Chrystusa to: szacunek wobec wiary osoby proszącej o uzdrowienie dziecka. Chrystus upatruje w tym nadprzyrodzony akt doświadczenia Boga. W efekcie docenia jej akt wiary.*

Podobną historię wiary w Chrystusa, wiary osoby, nie będącej narodowości żydowskiej, odnajdujemy u św. Marka. Jest ona określona

15 M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, 29-35.

16 Mt 15,21-27.

jako „poganka, Syrofeniczanka rodem”. Co ciekawe, możemy stosunkowo dokładnie określić miejsce, gdzie doszło do spotkania Chrystusa z ową bezimienną kobietą. Jest to o tyle ważne, iż do zdarzenia opisywanego przez św. Marka doszło z powodu opuszczenia przez Chrystusa ziem zamieszkałych przez Żydów i Jego udania się do Syrofenicji. Obszar ten leży nad Morzem Śródziemnym, na północ od Palestyny. Chrystus, aby się tam znaleźć, musiał pokonać około 100 km. Tyle bowiem liczy droga w linii prostej np. z żydowskiego Kafarnaum do najważniejszego miasta tej krainy – Sydonu. Chrystus w ten sposób – z jakichś powodów stał się na jakiś czas Obcym. Przekroczył etniczne granice swej rodzimej społeczności. Właśnie w takich okolicznościach spotyka Go kobieta, która pragnie uzdrowienia córki. *Wybrał się stamtąd i udał się w okolice Tyru i Sydonu. Wstąpił do pewnego domu i chciał, żeby nikt o tym nie wiedział, lecz nie mógł pozostać w ukryciu. Wnet bowiem usłyszała o Nim kobieta, której córeczka była opętana przez ducha nieczystego. Przyszła, upadła Mu do nóg, a była to poganka, Syrofeniczanka rodem i prosiła Go, żeby złego ducha wyrzucił z jej córki*. Jednak prośba ta pełna pokory spotyka się nie z odmową, ale z swoistym pytaniem Chrystusa skierowanym zarówno do proszącej o uzdrowienie matki, jaki do apostołów: dlaczego ma uzdrowić dziecko, które nie jest żydowskiego pochodzenia? Owo pytanie prowadzi do dialogu między obu stronami. *Odrzekł jej: «Pozwól wpierw nasycić się dzieciom; bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom».* *Ona Mu odparła: «Tak, Panie, lecz i szczenięta pod stołem jadają z okruszyn dzieci».* *On jej rzekł: «Przez wzgląd na te słowa idź, zły duch opuścił twoją córkę».* *Gdy wróciła do domu, zastała dziecko leżące na łóżku, a zły duch wyszedł*<sup>17</sup>. Jak widzimy rozmowa ta jest swoistą próbą pokory i zarazem próbą przełamania barier etnicznych i religijnych. Prosząca o uzdrowienie córki matka zdaje ten egzamin. Uzasadnia uzdrowienia córki koniecznością poszerzenia misji zbawczej Chrystusa poza społeczność żydowską. Wyznała w ten sposób wiarę w Chrystusa jako zbawiciela wszystkich ludzi. W jej oczach jest On mesjaszem – zbawicielem nie tylko Żydów. Można odnieść wrażenie, że to ta kobieta przekonuje Chrystusa o tym swą pokorą. Warto też

---

<sup>17</sup> Mk 7,24-30.

zauważyć jak prawda o powszechności zbawienia w osobie Chrystusa w wymiarze egzystencjalnym napotykała trudności związane właśnie z negatywnymi stereotypami, które jednak prowadziły do ich przewycięzania poprzez pokorę i wiarę.

## 2. Żydzi – wykluczeni społecznie

W przesłaniu Chrystusa przedłużeniem odrzucenia uprzedzeń i negatywnych stereotypów etnicznych i religijnych było odrzucenie negatywnych opinii o samych Żydach, którzy znaleźli się – z różnorodnych powodów – na marginesie swej rodzimej społeczności. Nauka Chrystusa jest skierowana szczególnie do tych właśnie wykluczonych i pogardzanych rodaków. Grupa osób wykluczonych i naznaczonych negatywnym stereotypem człowieka obcego i niebezpiecznego w nauczaniu Chrystusa są ludźmi, o których można powiedzieć, iż są: pokorni, zdolni do przyjęcia miłosierdzie Boga, gotowi do przemiany otwierające na dar zbawienie pochodzący od Boga, odkryci na wartości absolutne poprzez pokorne przyjęcie prawdy o własnej niedoskonałości otwierającej człowieka na przyjęcie daru zbawienia. Właśnie ci poogradzani urzędnicy rzymscy pochodzenia żydowskiego<sup>18</sup>, prostytutki<sup>19</sup>, dobry łotr<sup>20</sup> okazują się zdolni do odkrycia w sobie obrazu Boga. Mówiąc za Jarosławem Moskałykiem można powiedzieć, że w ich pokornym uznaniu swej niedoskonałości „tajemnica Chrystusa może stać się aktualną i realną rzeczywistością w każdym miejscu i czasie”<sup>21</sup>.

Chrystus zwalczał negatywne stereotypy, wskazując na wartość cierpienia. Dlatego uzdrawia odrzuconych, których tak jak Hioba uznawano za wcielenie zła<sup>22</sup>. Przeciwstawia się historiozofii, która widzi w dziejach ludzkich działanie mechanizmu odpłaty złem na zło a dobrem na dobro. Zamiast tego cierpienie jest narzędziem zbawienia<sup>23</sup>.

18 Łk 18,9-14;19, 1-10.

19 Łk 7,36-50.

20 Łk 23,39-43.

21 J. Moskałyk, *Ikoniczna rzeczywistość Osoby i Kościoła*, Poznań 2007, 116.

22 R. Niebaur, *Poza tragizmem*, Kraków 1985, 114-127.

23 Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, 57-66.

Taki właśnie sens mają uzdrowienia: w Szabat<sup>24</sup> czy dziesięciu trędotwaty<sup>25</sup>.

Chrystus zwalcza negatywne stereotypy związane z ubóstwem. W największym skrócie Jego przesłanie można streścić w kilku tezach. Twierdził, że Bóg Ojciec w tym względzie odwraca osądy i wartościowania ludzkie<sup>26</sup>. Wartość ubóstwa powiązuje z czujnością moralną i nawróceniem. Przestrzegał przed niebezpieczeństwem bogactwa, które czyni ludzi egoistami oraz głuchymi na wołanie Boga. Chrystus przestrzegał przed chciwością – preferencją i upatrywaniem troski ostatecznej wyłącznie w doczesności<sup>27</sup>. Potępiał pogardę ludzi prostych i ubogich, dowartościowując tym samym też tę grupę ludzi jako bliskich Bogu<sup>28</sup>. Stan ubóstwa nie jest w Jego nauczaniu wyrazem czegoś negatywnego co jest powiązane z brakiem błogosławieństwa Boga doczesności. Wręcz przeciwnie. Jest to stan manifestujący obecność Boga<sup>29</sup>. Najwyraźniej zostało to ujawnione w „Kazaniu na Górze”<sup>30</sup>.

Chrystus obnaża pseudowartości będące wyrazem formalizmu religijnego (np. obmycia rytualne), który uznaje czysto zewnętrzne zachowania religijne za przeszkodę w dojściu do autentycznej relacji z Bogiem. Zamiast tego wskazuje na to, że do Boga można dojść poprzez doświadczenie wewnętrzne<sup>31</sup>.

W nauczaniu Chrystusa negatywne stereotypy są przewyciężane poprzez ideę przebaczenia i pojednania. Są one możliwe dzięki łasce zbawienia, poprzez ofiarę wcielonego Boga za zbawienie ludzkości. Idea ta jest wypowiedziana na kilka sposobów. Przede wszystkim Chrystus zakazuje prawa odwetu:

*Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko i ząb za ząb! A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi! Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstęp i płaszcz! Zmusza cię kto, żeby iść z nim*

24 Łk 13,10-17.

25 Łk 17,11-19; Łk 14,1-6.

26 Łk 16,19-31.

27 Łk 15,11-32.

28 Łk 10,25-37.

29 Łk 18,10-14.

30 Mt 5,3-11.

31 Łk 11,37-48. 52-54; 12,1.

*tysiąc kroków, idź dwa tysiące! Daj temu, kto cię prosi i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie*<sup>32</sup>.

Zamiast odwetu nakazuje miłość nieprzyjaciół. Wyraźnie proponuje pozytywną wizję relacji z ludźmi, którzy z punktu widzenia naszych wartości utylitarnych są zbędni a nawet zagrażają nam. Są to ludzie, którzy nie są naszymi przyjaciółmi; z których nie mamy praktycznych korzyści. Lub są to jawni nasi wrogowie będący zagrożeniem. Chrystus jest tutaj jednoznacznym przeciwnikiem otaczania ich nienawiścią.

*Słyszeliście, że powiedziano: „Będziesz miłował swego bliźniego, a nie przyjaciela swego będziesz nienawidził” A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski*<sup>33</sup>.

Jezus poucza również jak pomagać grzesznikom. Proponuje stosowanie upomnienia. *Gdy brat twój zgrzeszy, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi! A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik!*<sup>34</sup>. Tak nakreślany mechanizm upomnienia Chrystus powiązał z misją przebaczenia, którą powierzył swym Apostołom. Bowiernie po pouczeniu jak należy pomagać człowiekowi w stanie grzechu, Chrystus nakazał swym uczniom: *Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie*<sup>35</sup>.

Wydaje się, że przewyciężanie utrwalonych schematów w przestrzeganiu innych narodowości, które zaproponował Chrystus, może

32 Mt 5,17-20.

33 Mt 5,43-48.

34 Mt 18,15-17.

35 Mt 18,18.

pomóc modlitwa arcykapłańska Chrystusa<sup>36</sup>. Odnajdujemy w niej prośbę Jezusa, by Jego uczniowie „byli jedno”. Ta jedność ma cechować szczególnie Kościół. Chrystus tak o nią prosił Boga Ojca: *Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś. Ojczy, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata. Ojczy sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał. Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich*<sup>37</sup>.

Jak widzimy w przededniu zbawczej ofiary na Krzyżu, Chrystus modli się za swoich uczniów „aby byli jedno”. Ich zjednoczona wspólnota ma być znakiem właśnie dokonującego się zbawienia świata. Co ciekawe, uczniowie są postawieni wobec wrogiego świata zewnętrznego, aby głosić zbawcze orędzie swego mistrza. Uczniowie nie mogą się zamknąć we wspólnocie wrogiej wobec nich rzeczywistości społecznej. Muszą przełamywać uprzedzenia narodowe i kulturowe. Wszystko po to, byskutecznie głosić Ewangelię w postaci świadectwa życia.

### 3. Jan Paweł II

Mówiąc o roli Jana Pawła II w pojednaniu polsko-ukraińskim jako o zastosowaniu Ewangelii w przezwyciężaniu negatywnych stereotypów narodowościowych, które ujawniły się w kontekście spraw trudnych, dzielących oba narody, należy szczególną uwagę zwrócić na Jego wizję pojednania i przebaczenia<sup>38</sup>.

W deklaracje pojednawcze szczególnie obfitowała wizyta Jana Pawła II na Ukrainie. 26 czerwca 2001 roku we Lwowie w czasie homilii

<sup>36</sup> J 17,1-26.

<sup>37</sup> J 17,20-26.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *O przebaczeniu i pojednaniu*, Kraków 2000, 16-28.

wy ogłoszonej podczas Mszy św., na której ogłoszono beatyfikację arcybiskupa J. Bilczeskiego oraz ks. Zygmunta Gorazdowskiego papież wyraźnie nawiązał do pojednania polsko-ukraińskiego. Pragnął by ta beatyfikacja była interpretowana w tym kontekście. Papież zwrócił uwagę na fakt, że już sama konsekracja J. Bilczewskiego miała wymiar pojednawczy: „Ta beatyfikacja jest także dla mnie źródłem szczególnej radości. Błogosławiony Józef Bilczewski wpisuje się w linię mojej sukcesji apostoelskiej. To on bowiem konsekrował arcybiskupa Bolesława Twardowskiego, ten zaś z kolei wyświęcił biskupa Eugeniusza Bazia-ka, z którego rąk otrzymałem święcenia biskupie. Tak więc dzisiaj ja również zyskuję nowego, szczególnego patrona. Dziękuję Bogu za ten przedziwny dar. Jest jeszcze jedna okoliczność, której nie można przeoczyć przy tej okazji. Błogosławiony arcybiskup Bilczewski został konsekrowany przez kardynała Jana Puzynę, biskupa krakowskiego. Obok niego stali jako współkonsekrujący błogosławiony Józef Sebastian Pelczar, biskup przemyski, i sługa Boży Andrzej Szeptycki, arcybiskup greckokatolicki. Czyż nie było to wydarzenie niezwykle? Duch Święty sprawił wówczas, że spotkali się trzej wielcy Pasterze, z których dwaj zostali już ogłoszeni błogosławionymi, a trzeci – jak Bóg da – dostąpi tego w przyszłości. Ta ziemia prawdziwie zasłużyła na to, aby ujrzeć ich razem, gdy dokonywali uroczystego aktu ustanowienia kolejnego następcy Apostołów. Zasłużyła, aby zobaczyć ich zjednoczonych. Ich jedność pozostaje znakiem i wezwaniem dla wiernych należących do owczarni każdego z nich, którzy za ich przykładem mają budować ko-  
munie, zagrożoną przez pamięć o wydarzeniach z przeszłości i przez uprzedzenia wyrosłe z nacjonalizmu”<sup>39</sup>.

Jak widzimy, Jan Paweł II jeszcze raz proponował spojrzenie w przeszłość stosunków polsko-ukraińskich. Czynił to po to, by szukać w niej przykładów nie „trudnych problemów”, ale działań pojednawczych będących inspiracją dla rozwijanych współcześnie inicjatyw mających na celu dialog i pojednanie. Takim znakiem była dla niego konsekracja Bilczewskiego, która została uwieńczona jego beatyfikacją. Dopiero patrząc z tej perspektywy papież wezwał do pojednania

39 Jan Paweł II, *Przyjmijcie duchowe przesłanie waszych błogosławionych. Lwów 26 czerwca 2001 r.*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_II/homilie/Lwow\\_beatyfikacja\\_26062001.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_II/homilie/Lwow_beatyfikacja_26062001.html) (dostęp: 11.10.2020).



polско-ukraińskiego. Była to zatem również zachęta do dążenia do świętości. Papież podkreślił, że jedynie ludzie świeci są zdolni do pojednania. Niejako w imieniu Bilczewskiego, Pelczara, Puzyny, Szeptyckiego powiedział: „Dzisiaj, gdy wielbimy Boga za to, że ci Jego słudzy okazali tak nieugiętą wierność Ewangelii, odczuwamy głęboką wewnętrzzną potrzebę uznania różnych przejawów niewierności ewangelicznym nakazom, jakich nierzadko dopuszczali się chrześcijanie pochodzenia zarówno polskiego, jak i ukraińskiego, zamieszkujący te ziemie. Czas już oderwać się od bolesnej przeszłości! Chrześcijanie obydwu narodów muszą iść razem w imię jedyne go Chrystusa, ku jednemu Ojcu, prowadzeni przez tego samego Ducha, który jest źródłem i zasadą jedno ści. Niech przebaczenie – udzielone i uzyskane – rozleje się niczym dobroczynny balsam w każdym sercu. Niech dzięki oczyszczeniu pamięci historycznej wszyscy gotowi będą stawiać wyżej to, co jednoczy, niż to, co dzieli, aby razem budować przyszłość opartą na wzajemnym szacunku, braterskiej współpracy i autentycznej solidarności. Dzisiaj arcybiskup Józef Bilczewski i jego towarzysze biskup Pelczar i arcybiskup Szeptycki wzywają was: trwajcie w jedno ści!”<sup>40</sup>.

Ostatniego dnia tej pielgrzymki, 27 czerwca we Lwowie, podczas Liturgii Eucharystii w obrzędku greckokatolickim, w obecności 1,2 miliona grekokatolików, kardynał Lubomyr Huzar wygłosił deklarację ekspiacyjną. W obliczy papieża i w imieniu grekokatolików prosił: „Za nich wszystkich przed tobą Ojcze Święty, chcę prosić Boga o wybaczenie, jak też chcemy przebaczyć wszystkim, którzy nas krzywdzili. Chcemy wymazać wszystkie krzywdy i nienawiść między nami, abyśmy pojednani mogli razem wstąpić w nowe stulecie”<sup>41</sup>.

Jan Paweł II nawiązując do słów Huzara o pojednaniu powiedział: „(...) Ta ziemia galicyjska, która w ciągu historii była świadkiem wzrostu Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, została usłana, jak mawiał niezapomniany metropolita Josyf Slipyj, „górami trupów i rzekami krwi”. (...) W ciągu ostatnich wieków nagromadziło się zbyt wiele stereotypowych sposobów myślenia, zbyt wiele wzajemnych uraz i zbyt wiele nietolerancji. Jedynym sposobem oczyszczenia drogi jest zapomnienie przeszłości, prośba o wzajemne przebaczenie sobie

<sup>40</sup> *Tamże*.

<sup>41</sup> *Tamże*.

zadanych i otrzymanych ran, i bezgraniczna ufność w odnowieńcze działanie Ducha Świętego. (...) Niechaj na wasze rany wyleje Bóg oliwę miłosierdzia i pociechy”<sup>42</sup>.

#### 4. 60 rocznica tragicznych wydarzeń „wołyńskich”

Następna deklaracja pojednawcza, która musi przyciągać naszą uwagę jest dokument, który powstał w kontekście obchodów 60. rocznicy tragicznych wydarzeń „wołyńskich” w 1943 roku, które przebiegały w Pawliwce na Ukrainie 11 lipca 2003 roku. W przeddzień tych uroczystości Jan Paweł II napisał list do kardynałów: Józefa Glempa, Mariana Jaworskiego i Lubomyra Huzara<sup>43</sup>. Warto zwrócić uwagę na fakt, że adresaci listu w ujęciu papieża to „Umiłowani synowie bratnich Narodów Ukrainy i Polski”<sup>44</sup>. Papież zwraca się do nich jak ojciec do dzieci, którym przypomina i nakazuje pojednanie. W jego ujęciu 11 lipca 2003 roku „odbędą się oficjalne obchody pojednania ukraińsko-polskiego”. Następnie Papież przedstawił swą własną interpretację wołyńskich wydarzeń: „W zawierusze drugiej wojny światowej, gdy pilniejsza powinna być potrzeba solidarności i wzajemnej pomocy, mroczne działania zła zatręło serca, a oręż doprowadził do rozlewu niewinnej krwi”<sup>45</sup>. Po czym odwołuje się do terażniejszości. „Teraz, w sześćdziesiąt lat od tamtych smutnych wydarzeń, w sercach większości Polaków i Ukraińców utwierdza się coraz bardziej potrzeba głębokiego rachunku sumienia. Odczuwa się konieczność pojednania, które pozwoliłoby spojrzeć na terażniejszość i przyszłość w nowym duchu. To skłania mnie do wdzięczności wobec Boga razem z tymi, którzy w zadumie i w modlitwie wspominają wszystkie ofiary tamtych aktów przemocy”<sup>46</sup>.

42 Jan Paweł II, *Chrystus drogą, prawdą i życiem. Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23-27 czerwca 2001*, Kraków 2001, 127-128.

43 Jan Paweł II, *List z okazji 60. Rocznicy tragicznych wydarzeń na Wołyniu*, „Biuletyn ukrajinoznawczy” 9 (2003) 9-10.

44 *Tamże*, 9.

45 *Tamże*.

46 *Tamże*.

Papież nakazywał interpretować to, co się stało w 1943 roku, w perspektywie nowego milenium chrześcijaństwa. „Nowe tysiąclecie, w które niedawno wkroczyliśmy, wymaga, aby Ukraińcy i Polacy nie pozostawali zniewoleni swymi smutnymi wspomnieniami przeszłości. Rozważając minione wydarzenia w nowej perspektywie i podejmując się budowania lepszej przyszłości dla wszystkich, niech spojrzą na siebie nawzajem wzrokiem pojednania. Skoro Bóg przebaczył nam w Chrystusie, trzeba, aby wierzący umieli przebaczać sobie nawzajem doznane krzywdy i prosić o przebaczenie własnych uchybień, i w ten sposób przyczyniać się do budowania świata, w którym respektuje się życie, sprawiedliwość, zgodę i pokój. Ponadto chrześcijanie, wiedząc, że Bóg «dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu» (2 Kor 5, 21), wezwani są, by uznać błędy przeszłości, aby obudzić własne sumienia wobec obecnych kompromisów i otworzyć serca na autentyczne, trwałe nawrócenie”<sup>47</sup>.

Patrząc z tej perspektywy nowego tysiąclecia chrześcijaństwa wzywał do przebaczenia. „Kościół w sposób uroczysty i ze świadomością tego wszystkiego, co zaszło w przeszłości, prosił wobec świata o przebaczenie win swoich synów, przebacząc równocześnie wszystkim, którzy wyrządzili mu różnorakie krzywdy. Pragnął przez to oczyścić pamięć ze smutnych wydarzeń, z wszelkiego poczucia urazy i odwetu, aby pokrzepiony i ufny rozpoczął na nowo dzieło budowania cywilizacji miłości”<sup>48</sup>.

Papież zarysował następnie zasady aksjologiczne pedagogiki pojednania obu narodów: „Jest to tym pilniejsze, gdy rozważa się potrzebę wychowania młodych pokoleń w duchu pojednania i budowania przyszłości bez uwarunkowań historii, nawarstwionej nieufności, bez uprzedzeń i przemocy. (...) Wyrażam radość, że wspólnoty chrześcijańskie Ukrainy i Polski podjęły się zorganizowania tych obchodów, by przyczynić się do zablźnienia i uleczenia ran przeszłości. Zachęcam oba bratnie Narody, by niezmiennie i wytrwale dążyły do poszukiwania współpracy i pokoju. Przesyłam serdeczne pozdrowienia dla całego Episkopatu, Duchowieństwa oraz Wiernych obydwóch krajów;

---

47 *Tamże.*

48 *Tamże.*

przekazuję wyrazy szacunku dla Panów Prezydentów i władz świeckich, a za ich pośrednictwem dla Narodów Polski i Ukrainy, które są zawsze obecne w moim sercu i modlitwie, życząc ustawicznego postępu w budowaniu zgody i pokoju”<sup>49</sup>.

## Zakończenie

Przeprowadzana próba wskazania na Ewangelię jako na źródło przeciwstawiające się negatywnym stereotypom narodowym zawiera przekonanie, że chrześcijaństwo to określona wspólnota aksjologiczna a tym samym wspólnota tworząca narody i ich kultury. Ewangelia jest tutaj widziana jako kanon wartości uniwersalnych, które sformułowały cywilizację zachodnią, która uformowała wspólnoty narodowe oraz związaną z nią ideę praw człowieka<sup>50</sup>. Nauczanie Chrystusa jest potraktowane jako źródło chrześcijańskiego rodowodu koncepcji narodu. A przede wszystkim obiektywnych norm moralnych, które obowiązują ten rodzaj wspólnoty ludzkiej. Zatem jest to próba wskazania odpowiedzi na następujące pytania: Jak Chrystus widzi wspólnotę narodową? Jak Chrystus przeciwstawiał się negatywnym stereotypom narodowościowym? Jak budował wspólnotę ludzką w oparciu o negację negatywnych stenotopów dotyczących ludzi wykluczonych społecznie: kobiet, chorych, biednych, złoczyńców? Jak budował więź między ludźmi? Jak przemienił wspólnotę zamkniętą we wspólnotę uniwersalistyczną? Dzięki czemu nastąpiło przejście z judaizmu – religii narodowej w chrześcijaństwo – religię powszechną? Jan Paweł II udzielił praktycznej odpowiedzi na te pytania. Uczynił to poprzez wskazanie jak ma wyglądać pojednanie polsko-ukraińskie. A ma być ono zastosowaniem Ewangelii do życia społecznego, pojmowanego jako nawrócenie i zmiana życia moralnego: uznania winy, zadośćuczynienia, odpokutowania. Zatem akt pojednania narodów ma być wyraźnie powiązany z aktem natury religijnej – z chrześcijańskim misterium, które należy odnaleźć w Ewangelii.

49 *Tamże*.

50 H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996.

## LOKALNY I NARODOWY INTERES BUDOWY MORSKICH FARM WIATROWYCH NA BAŁTYKU

### 1. Interes narodowy i lokalny

Rozpatrując naród w kategoriach aksjologicznych, a więc przez pryzmat dziedziny filozofii, której przedmiotem zainteresowania jest wartość (gr. *áksios* – ‘godny, cenny’, *lógos* – ‘słowo, nauka’) nie sposób pominąć aspekt ekonomiczny, który stanowić może pewien wycinek oceny wartości. Ekonomia, choć jest nauką społeczną, a nie ścisłą, stara się w sposób obiektywny ocenić wartość, przewidzieć zachowania gospodarki i rynku, a dzięki metodom ilościowym zbadać i opisać zjawiska dotyczące gospodarowania ograniczonymi dobrami.

Społeczność lokalną nauka definiuje jako zbiorowość, zamieszkującą określone terytorium o obszarze na tyle ograniczonym, że mogą w nim wystąpić silne więzi wynikające ze zbieżnych potrzeb, czy realizowanych interesów. Społeczność lokalna charakteryzuje się poczuciem przynależności do danego miejsca, które przejawia się w zjawisku lokalnego patriotyzmu<sup>1</sup>. Ważnym elementem poczucia lokalnej odrębności, nadającej jej podmiotowość jest poczucie odpowiedzialności za obszar geograficzny zamieszkiwany przez daną społeczność. Charakter tego obszaru, jego rodzaj, czy uwarunkowania naturalne niejednokrotnie determinują zachowanie danej społeczności i jej działalność gospodarczą i kulturową, stanowiącą część tożsamości. Choć tożsamość człowieka ma charakter wielowymiarowy, to właśnie w oparciu o społeczność lokalną tożsamość kształtuje się na wczesnym etapie

---

1 H. Podedworna, *Analiza struktur społecznych. Wybrane przykłady*, w: *Socjologia ogólna. Wybrane problemy*, red. J. Polakowska-Kujawa, Warszawa 2007, III-119.

życia i niejednokrotnie patriotyzm regionalny stać może przed narodowym, co nie musi oznaczać, że w sprzeczności do niego.

Charles A. Beard – uważany jest za autora pierwszej pracy mówiącej o pojęciu wspólnego, zbieżnego dobra w rozumieniu całego narodu, rozpatrywanego w kategoriach ekonomicznych<sup>2</sup>. Trudność w uchwyceniu i jasnym zdefiniowaniu zjawiska dostrzega Joseph Frankel w pracy poświęconej interesowi narodowemu<sup>3</sup>. Poza interesem narodowym wyróżnia się w literaturze także pojęcie racji stanu (fr. *raison d'état* – łac. *ratio status*). Jest to pojęcie, któremu bliżej do nauk politycznych, które wprost mówi o nadrzędności interesu państwowego nad pozostałymi interesami i normami<sup>4</sup>.

Pojęcie interesu narodowego jest obecnie powszechnie używane w przestrzeni publicznej i stanowić może wygodne uzasadnienie dla decyzji podejmowanych przez polityków, którzy w imię szeroko pojętego “interesu narodowego” działać mogą w sposób, niezrozumiały czy z perspektywy jednostki niesłuszny<sup>5</sup>. Prowadzić to może oczywiście do nadużycia, co zagraża powadze pojęcia “interesu narodowego”, gdyż powoływanie się na nie zbyt często i w sytuacjach błahych prowadzi do jego dewaluacji i utrudnia zrozumienie pojęcia, które powinno wszakże być intuicyjne i powszechne.

Zgodnie z koncepcją ojca ekonomii klasycznej Adama Smitha, interes całej społeczności jest sumą interesów jej poszczególnych

- 
- 2 T. Dennett, *The Idea of National Interest: An Analytical Study in American Foreign Policy*, red. Charles A. Beard– G.H.E. Smith, New York 1934, ix, 583; „The American Historical Review” 39/4 (1934) 742-744, <https://doi.org/10.1086/ahr/39.4.742> (dostęp: 20.10.2021).
  - 3 J. Frankel, *National Interest, Praeger*, New York 1970.
  - 4 K. Kałużna&R. Rosicki, *O interesie narodowym i racji stanu – rozważania teoretyczne*, „Przegląd Politologiczny” 1 (2018) 119-128, <https://doi.org/10.14746/pp.2013.18.1.9> (dostęp: 20.10.2021).
  - 5 D. Kabat-Rudnicka, *Pojęcie interesu w perspektywie głównych ujęć teoretycznych stosunków międzynarodowych*, „Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych” 3 (2018) 5-42, doi: 10.21697/PPSM.2013.01 (dostęp: 20.10.2021).

przedstawicieli<sup>6</sup> – jednostek, które zgodnie z pojęciem *homo economicus* dokonują wyborów racjonalnych i kierują się własnym interesem<sup>7</sup>.

Czy zatem interes narodowy zawsze idzie w parze z interesem jednostki, interesem mniejszej społeczności i *vice versa*? Odpowiedź na tak postawione pytanie można spróbować rozpatrywać na wielu polach, w niniejszej publikacji zaproponowano spojrzenie przez pryzmat energetyki, konkretnie planowanej budowie morskich farm wiatrowych na Morzu Bałtyckim. Planowana inwestycja ma za zadanie odpowiedzieć na potrzeby narodu, realizowane przez państwo w zakresie dostępu do bezpiecznej i taniej energii. Powstanie morskich farm wiatrowych jest elementem transformacji całego sektora energetycznego, a ich lokalizacja może wpłynąć (pozytywnie bądź negatywnie) także na lokalne społeczności, szczególnie gmin nadmorskich, znajdujących się w relatywnie niewielkiej odległości od planowanych inwestycji. Z reguły są to niewielkie gminy, których działalność gospodarcza wiąże się przede wszystkim z turystyką i w mniejszym stopniu z rybołówstwem lub morską turystyką wędkarską<sup>8</sup>. W monografii pt. *Gospodarowanie przestrzeni morską*, prof. Jacek Zaucha diagnozuje zjawisko potencjalnego konfliktu ze względu na naturalne ograniczenie przestrzeni i niejednokrotnie brak możliwości wykorzystania jej jednocześnie dla różnego typu działalności<sup>9</sup>. Taki konflikt może wystąpić na przykład pomiędzy rybołówstwem przybrzeżnym, popularnym w małych gminach nadmorskich jak Łeba czy Ustka, a sektorem energetycznym, który zajmując przestrzeń morską, uniemożliwia wykonywanie połowów w wyznaczonych obszarach (zob. Mapa 1). Wyzwaniem pozostaje taka realizacja celów, wynikających z narodowego interesu, z jednoczesnym poszanowaniem interesów lokalnych, w tym ich tradycji, kultury i działalności, która stanowi o tożsamości jednostek i społeczeństwa.

6 A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tł. G. Wolf – O. Einfield – Z. Sadowski, Warszawa 1954.

7 K. Grzesiuk, *Powstanie i ewolucja modelu homo economicus*, „Roczniki Ekonomii i Zarządzania” 6 (2014) 253-288.

8 T. Laskowicz, *The Perception of Polish Business Stakeholders of the Local Economic Impact of Maritime Spatial Planning Promoting the Development of Offshore Wind Energy*, „Sustainability” 13 (2021) 6755.

9 J. Zaucha, *Gospodarowanie przestrzeni morską*, Warszawa 2018.

## 2. Bezpieczeństwo narodowe i energetyka

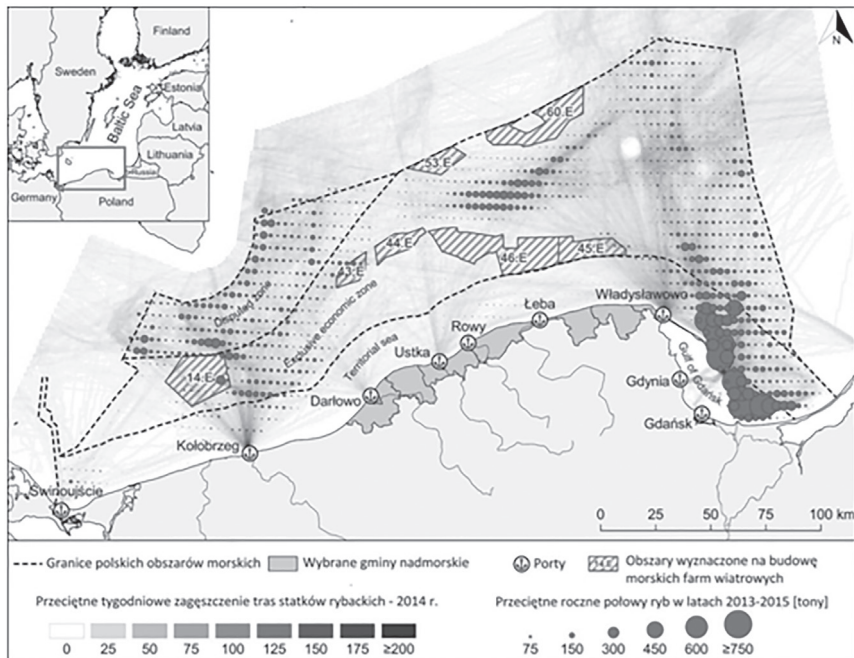
Badając podejście do interesów narodowych postrzeganych przez dwie strony konfliktu zimnej wojny: USA i ZSRR, wyróżniono podejście amerykańskie, które operuje przede wszystkim pojęciami: tożsamości, przetrwania i bezpieczeństwa<sup>10</sup>. Realizacja potrzeby bezpieczeństwa w oparciu o strukturę państwa, zapewniająca poczucie bezpieczeństwa narodowego i możliwość przetrwania jest jednym z kluczowych elementów realizacji interesu narodowego.

Jednym z najważniejszych elementów bezpieczeństwa państwa jest bezpieczeństwo energetyczne<sup>11</sup>. Bezpieczeństwo energetyczne obejmuje działania związane z pokryciem zapotrzebowania gospodarki na nośniki energii<sup>12</sup>. Celem jest „zapewnienie odpowiedniego poziomu dostaw energii po rozsądnych cenach, w sposób który nie zagraża podstawowym wartościom i celom państwowym”<sup>13</sup>. W Polsce, państwo realizuje zadania związane z bezpieczeństwem energetycznym zgodnie ze strategią opisaną w dokumencie *Polityki energetycznej Polski do 2040 r* (dalej jako PEP). W planie przyjęty został cel przeprowadzenia transformacji energetycznej w celu osiągnięcia wskaźnika produkcji energii ze źródeł zeroemisyjnych na poziomie ponad 50%. Strategię oparto na trzech filarach: sprawiedliwej transformacji, zeroemisyjnym systemie energetycznym i dobrej jakości powietrza. Realizacja strategii pozwolić ma na osiągnięcie nadrzędnych celów państwowej polityki energetycznej, w tym: bezpieczeństwa energetycznego, ograniczenia wpływu na środowisko i konkurencyjność gospodarki<sup>14</sup>.

- 
- 10 V. Udalov, *National Interests and Conflict Reduction*, w: *Cooperative Security. Reducing Third World Wars*, red. I.W. Zartman – V.A. Kremenyuk, Seracuse, NY 1995, 61-77.
- 11 T. Laskowicz, *Polityczne aspekty dywersyfikacji dostaw gazu i ropy naftowej do Polski, a bezpieczeństwo energetyczne Unii Europejskiej*, „Securitologia” 2 (2016) 2449-7436.
- 12 J. Kowalski – J. Kozera, *Mapa zagrożeń bezpieczeństwa energetycznego RP w sektorach ropy naftowej i gazu ziemnego*, „Bezpieczeństwo Narodowe” 1-2 (2009).
- 13 D. Yergin, *Energy Security in the 1990s*, „Foreign Affairs” 9 (1988).
- 14 Ministerstwo Klimatu i Środowiska, *Polityka energetyczna Polski do 2040 r.*, <https://www.gov.pl/web/klimat/polityka-energetyczna-polski> (dostęp: 31.10.2021).



Kluczowym elementem tzw. zeroemisyjnego systemu energetycznego wraz z energetyką rozproszoną i energetyką jądrową, ma być morską energetyką wiatrową (czyli MEW). Moc zainstalowana morskiej energetyki wiatrowej zgodnie z dokumentem PEP, wynieść ma 5,9 GW w 2030 r. i 11 GW w 2040 r. Stanowiąc będzie zatem istotny wkład w krajowy miks energetyczny. MEW może odegrać istotną rolę w osiągnięciu każdego celu przyjętego w strategii. Zainstalowana moc wytwórcza może bezpośrednio wpłynąć na zdolność do wytwarzania taniej, zeroemisyjnej energii bez negatywnego wpływu na jakość powietrza. Istotnym z punktu widzenia sprawiedliwej transformacji jest fakt możliwości włączenia lokalnych dostawców w łańcuch dostaw dla budowy morskich farm wiatrowych.



Źródło: T. Laskowicz, *The Perception of Polish Business Stakeholders of the Local Economic Impact of Maritime Spatial Planning Promoting the Development of Offshore Wind Energy*, „Sustainability” 13 (2021) 6755.

Wartość inwestycji w morskie farmy wiatrowe i sieć podmorską już w pierwszym etapie (do 2030 r.) może przekroczyć 120 mld zł. Nakłady poniesione na tę inwestycję mogą okazać się istotnym impulsem

rozwojowym dla przedsiębiorstw, które włączają się w łańcuch dostaw dla inwestycji. Wraz z napływem kapitału niezbędnego do realizacji nowych instalacji, konieczny jest także transfer wiedzy i technologii, pozwalający lokalnym podmiotom na podniesienie konkurencyjności i długoterminowy rozwój na międzynarodowym rynku offshore.

Należy zaznaczyć, że polskie przedsiębiorstwa od wielu lat z powodzeniem włączają się w budowę i obsługę morskich farm wiatrowych, które powstają na akwenach Morza Północnego i innych. Istnieje zatem solidna baza kompetencji i wiedzy, którą przedsiębiorstwa zgromadziły dzięki doświadczeniom w dostarczaniu materiałów, usług, elementów wiatraka, jednostek pływających do budowy i obsługi morskich farm wiatrowych. W 2021 r. powstała dedykowana umowa sektorowa *Porozumienie sektorowe na rzecz rozwoju morskiej energetyki wiatrowej w Polsce*, która ma na celu połączenie interesów potencjalnych dostawców usług, deweloperów, przedstawicieli administracji publicznej i jednostek naukowych<sup>15</sup>. Korzystne otoczenie prawne i jasne warunki wsparcia dla rozwoju MEW, spowodowały dynamiczny rozwój kolejnych projektów inwestycji na Morzu Bałtyckim.

### 3. Wola narodu i społeczna akceptacja

Już w XVIII wieku Jean-Jacques Rousseau pisał o pojęciu woli powszechnej, według której państwo powinno kierować się celami w taki sposób aby zaspokajać potrzebę realizowania dobra wspólnego<sup>16</sup>. Dziś termin ten uznać można za pokrewny z późniejszym interesem narodowym<sup>17</sup>, ale wydaje się być także bliski poszukiwaniu społecznej akceptacji i poparcia dla podejmowanych działań. W przypadku tak istotnego elementu gospodarki narodowej jaką jest energetyka,

15 <https://www.gov.pl/web/klimat/podpisano-porozumienie-sektorowe-na-rzecz-rozwoju-morskiej-energetyki-wiatrowej-w-polsce> (dostęp: 31.10.2021).

16 J.- J. Rousseau, *Du contrat social, ou, Principes du droit politique*, Amsterdam 1762.

17 D. Kabat-Rudnicka, *Pojęcie interesu w perspektywie głównych ujęć teoretycznych stosunków międzynarodowych*, „Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych” 3 (2013) 5-42, doi: 10.21697/PPSM.2013.01 (dostęp: 20.10.2021).

poddano badaniu poparcie społeczeństwa dla planowanych zmian, prawdopodobnie również w celu uzyskania dodatkowej legitymizacji działań. Badanie postawy społeczeństwa, szczególnie lokalnego, wobec planowanych inwestycji może pozwolić wcześniej wykryć ewentualne obawy czy potencjalne konflikty interesów i następnie znaleźć sposoby zarządzania konfliktem i ograniczania ryzyka eskalacji. Nadaje także inkluzywny charakter podejmowanym decyzjom, w oparciu o wolność do wyrażania poglądu przez jednostki, która stanowi podstawę demokratycznego ustroju. Za rozwojem morskich farm wiatrowych przemawia stosunkowo wysokie poparcie dla tej formy wytwarzania energii. Badanie świadomości i zachowań ekologicznych dotyczące energii wiatrowej (lądowej i morskiej), przeprowadzone w listopadzie 2020 r. na zlecenie Ministerstwa Klimatu i Środowiska, dowodzi pozytywnego poglądu społeczeństwa na rozwój energetyki wiatrowej w Polsce. Wysoki odsetek ankietowanych (85%) popiera rozwój lądowych farm wiatrowych, a 76% deklaruje, że chciałoby używać w swoim domu energii elektrycznej pochodzącej z morskich farm wiatrowych<sup>18</sup>. Zgodnie z percepcją respondentów możliwe jest zwiększenie bezpieczeństwa energetycznego regionu dzięki energii pozyskiwanej z morskich farm wiatrowych. Badania przeprowadzone w maju 2019 przez Polskie Stowarzyszenie Energetyki Wiatrowej pokazują, że lokalizacja elektrowni na morzu nie generuje dużej liczby konfliktów społecznych i środowiskowych. Według przeprowadzonych badań Polacy w większości akceptują MEW. Ponad 75% badanych uważa, że energia wiatrowa wytwarzana na morzu to ze społecznego punktu widzenia dobry lub najlepszy sposób na otrzymywanie energii elektrycznej. Ponad 80% respondentów uważa, że energia z morskich farm wiatrowych pozytywnie wpływa na ograniczenie zmian klimatu<sup>19</sup>. Powyższe dane wskazują na wysokie poparcie dla budowy morskich farm wiatrowych przez Polaków, jednak istotne jest aby równie

18 Ministerstwo Klimatu i Środowiska, *Jednotematyczne badanie świadomości i zachowań ekologicznych mieszkańców Polski. Energia wiatrowa – lądowa i morska. Raport z badania: listopad 2020 r.*, <https://www.gov.pl/web/klimat/badania-swiadomosci-ekologicznej> (dostęp: 31.10.2021).

19 PSEW, *Przyszłość morskiej energetyki wiatrowej w Polsce. Raport: maj 2019*, <http://psew.pl/wp-content/uploads/2019/06/Przysz%C5%82o%C5%9B%C4%87-morskiej-energetyki-wiatrowej-w-Polsce-raport.pdf> (dostęp: 31.10.2021).

uważnie wsłuchać się w głos społeczności lokalnej gmin, które bezpośrednio sąsiadują z Morzem Bałtyckim i ze względu na relatywnie niewielką odległość od planowanych inwestycji (23 km odległości pomiędzy Łebą a planowanymi morskimi farmami wiatrowymi) mogą w sposób bezpośredni odczuć ich wpływ na wiele elementów życia codziennego. Dotychczas nie przeprowadzono szerokiego badania poparcia dla budowy morskich farm wiatrowych w społeczności gmin nadmorskich. Na etapie przygotowań do wytyczenia planu zagospodarowania obszarów morskich, prowadzone były konsultacje z przedstawicielami gmin, które umożliwiły przekazanie uwag do lokalizacji farm wiatrowych. Nie definiują one jednak relacji pomiędzy inwestycjami na morzu a miejscowościami nadmorskimi i ich mieszkańcami.

#### 4. Interes i tożsamość społeczności lokalnej gmin nadmorskich

Typologia polskiego wybrzeża pozwala wyróżnić turystykę jako jedną z podstawowych gałęzi gospodarki zarówno małych jak i średnich i dużych miejscowości nadmorskich<sup>20</sup>. Na przestrzeni lat zaobserwować można transformację, poprzez którą społeczności nadmorskie dostosowują swój charakter i działania gospodarcze do zmian rynkowych, a więc odchodzą od tradycyjnych zajęć związanych z morzem i gospodarką morską jak rybołówstwo czy przetwórstwo rybne, a dynamicznie rozwijają nowe usługi jak hotelarstwo i gastronomię. Nie oznacza to jednak całkowitego wyparcia lokalnych tradycji i kultury, wprost przeciwnie, stanowi to właśnie o lokalnej tożsamości i jest elementem kultury miast takich jak Łeba, Ustka czy Władysławowo. Związane z morzem społeczności i ludzie trudniący się pracą na morzu od kilku lat znajdują się pod wielką presją środowiskową i legislacyjną. Z jednej strony znaczne zmniejszenie stada dorszy w Bałtyku południowym, a wraz z nimi zakaz połowu dorsza odbiera możliwość

20 B. Szejgiec-Kolenda – J. Pardus – J. Zaucha, *Defining maritime space typology based on economic land-sea interaction. The case of the Polish Baltic Sea coast*, „Bulletin of the Maritime Institute in Gdańsk” 33 (2018) 207-217.

połowów załogom kutrów rybackich i armatorom wędkarskiej turystyki. Osoby związane zawodowo z działaniem na morzu nie zawsze chcą porzucić dotychczasowe zajęcie i szukać przebranzowienia, kierując się poza względami ekonomicznymi także wartościami kulturowymi, jakie niesie ich praca. W tym kontekście ludzie morza: rybacy, armatorzy kutrów i przedstawiciele innych branż przyglądają się zachodzącej na ich oczach transformacji energetycznej w Polsce i jednoczesnej transformacji obszarów morskich, przeznaczonych dotychczas do połowu i żeglugi, w obszary przeznaczone dla morskich farm wiatrowych. Wraz ze zmianą przeznaczenia obszarów morskich, zmienić się może część infrastruktury portowej, która ma szansę znaleźć zastosowanie jako porty serwisowe przy eksploatacji farm wiatrowych na morzu, ze względu na bliską odległość do planowanych instalacji. To właśnie porty morskie, będące na pograniczu morza i lądu, mają szansę odegrać istotną rolę w łączeniu interesów lokalnych społeczności i nadać im nowy impuls rozwojowy, a wraz z nim miejsca pracy i zajęcia dla lokalnych przedsiębiorstw. Naukowcy, badający wpływ budowy morskich farm wiatrowych na świecie, zwracają uwagę na dwojaki charakter skutków inwestycji: zarówno pozytywny jak i negatywny. Wśród negatywnych wymienia się bezpośrednio skutki wyłączenia części obszarów morskich, a w konsekwencji ograniczenie tras żeglugowych i miejsc połowowych dla kutrów rybackich. Wskazuje się także na istotny element zakłócenia naturalnego krajobrazu, w przypadku możliwości obserwacji farm wiatrowych z lądu – zarówno w ciągu dnia, ale także w nocy, ze względu na ostrzegawcze instalacje świetlne. Dla mieszkańców miejscowości nadmorskich w krajach Europy Zachodniej, które badano aby określić ich postawę wobec zmian wynikających z inwestycji na morzu, znaczenie miała zmiana charakteru krajobrazu: z naturalnego w przemysłowy, która oprócz wartości kulturowej i estetycznej ma również wartość ekonomiczną ze względu na turystyczny charakter regionu<sup>21</sup>. Równolegle spodziewać się można także wielu pozytywnych czynników: podwodne elementy instalacji farm wiatrowych mogą stać się sztucznymi rafami dla wielu gatunków

21 L. Voltaire i in., *The impact of offshore wind farms on beach recreation demand: Policy intake from an economic study on the Catalan coast*, „Marine Policy” 81 (2017) 116-123.

ryb i przyczynić do wzrostu ich populacji, pojawić się może zjawisko turystyki wiatrakowej (rejsy rekreacyjne), nowe usługi i miejsca pracy wokół terenów portowych i świadczonych przez właścicieli kutrów i statków (np. jako jednostki transportowe). Pozwala to pozytywnie patrzeć w przyszłość, jednak wymaga odpowiedniego przygotowania i dialogu pomiędzy inwestorami a lokalnymi społecznościami – także w rozumieniu małych gmin nadmorskich, które będą niemal bezpośrednimi sąsiadami planowanych inwestycji. Włączenie lokalnych społeczności w koncepcję wykorzystania zasobów morskich jest niewątpliwie elementem budującym ich podmiotowość i godność, wynikającą z poczucia odpowiedzialności za tereny nadmorskie, gdzie pełnią rolę gospodarzy, także w znaczeniu politycznym, realizowanym przez lokalny samorząd. O potrzebie wyznaczania wzajemnych stosunków międzyludzkich w oparciu o wzajemną godność i szacunek, która buduje rzeczywistość polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturową pisał profesor Henryk Skorowski w pracy *Aktualna kondycja społeczeństwa polskiego*<sup>22</sup>. Obserwację aktualnej kondycji społeczeństwa jak w soczewce prowadzić możemy na pograniczu lądu i morza, które na przykładzie budowy farm wiatrowych pokazuje bieżące wyzwania w wyznaczeniu wspólnego mianownika dla realizacji celów lokalnych i ponadlokalnych.

## **5. Local content czyli patriotyzm gospodarczy w praktyce**

Podjęcie decyzji ekonomicznych z pominięciem aspektu kulturowego zostało niejako podważone przez profesora Kazimierza Sosenkę, który zaprezentował możliwość wykorzystania koncepcji aksjologicznych w dziedzinie gospodarowania i zaproponował oparcie etyki gospodarczej na kategorii odpowiedzialności<sup>23</sup>. Dziś takie podejście do ekonomii nabiera szczególnego wyrazu, gdy w pogoni za wzrostem wskaźników gospodarczych jak Produkt Krajowy Brutto

22 H. Skorowski, *Aktualna kondycja społeczeństwa polskiego* (Pogranicza), red. J. Chyła – K. Krzeziński – P. Zientkowski, Łeba 2014, 25.

23 K. Sosenko, *Ekonomia w perspektywie aksjologicznej*, „Zeszyty Naukowe/ Akademia Ekonomiczna w Krakowie. Seria Specjalna. Monografie” 135 (1998).

(PKB), działania uczestników rynku mogą jednocześnie negatywnie wpływać na środowisko, zdrowie czy inne aspekty, nie mieszczące się bezpośrednio w ujęciu wzrostu PKB. Na świecie zaczyna rysować się potrzeba znalezienia nowych miar gospodarczych i ekonomicznych będących w stanie uwzględnić szersze aspekty niż tylko przepływy finansowe i pozwalające na ocenę zjawisk także w dłuższym horyzoncie czasowym. Profesor Andrzej Herman pisze: „[Naukowcy] podkreślają, że jest niezbędne długookresowe spojrzenie na tworzenie trwałych i pożądaných wartości w biznesie oraz uwzględnianie ich społecznych i kulturowych uwarunkowań. (...) Wskazuje się również na znaczenie kapitału kulturowego i kreatywności kulturowej, a także kapitału relacji<sup>24</sup>.”

W ostatnich latach w świadomości uczestników rynku w Polsce pojawia się także zjawisko patriotyzmu ekonomicznego. Patriotyzm ekonomiczny definiowany jest jako działania podejmowane przez sektor publiczny, sektor firm i konsumentów, które promują rozwój rodzimych firm<sup>25</sup>. W zachowaniach konsumentów może się to objawiać poprzez preferencje zakupowe dla produktów pochodzenia polskiego lub oferowanych przez przedsiębiorstwa powiązane kapitałowo z polskim systemem gospodarczo-podatkowym. Formę takiej preferencji próbuje się także nadać nakładom na inwestycje związane z budową morskich farm wiatrowych. Działanie to ma na celu włączenie polskich podmiotów w łańcuch wartości morskich farm wiatrowych, a więc doprowadzenie do sytuacji, w której część zadań związanych z różnymi etapami inwestycji (projektowania, budowy, eksploatacji i serwisowania) wykonują polskie przedsiębiorstwa czy jednostki naukowe. Celem jest utworzenie nowych miejsc pracy w kraju, zapewnienie atrakcyjnych kontraktów dla przedsiębiorstw i transfer wiedzy dzięki dostarczaniu usług dla nowego rynku. Przodująca na rynku offshore Wielka Brytania, dzięki świadomej polityce budowania łańcucha dostaw w oparciu o rodzime przedsiębiorstwa, osiągnęła wysoki

24 A. Herman, *Aksjologiczne aspekty teorii i praktyki zarządzania wartością*, „Kwartalnik nauk o przedsiębiorstwie” 2 (2015).

25 K. Włodarczyk, *Globalizacja a patriotyzm ekonomiczny polskich konsumentów*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 214 (2015).

wskaźnik ich udziału w łańcuchach dostaw ( ang. *local content* – dosł. ‘lokalna zawartość’) i stała się wzorem dla innych państw, w tym Polski.

Przy istniejących uwarunkowaniach, szacunki dotyczące potencjalnego udziału *local content* w łańcuchu dostaw dla MEW do 2030 roku dla Polski, kształtują się na poziomie około 20-25%. Bez podjęcia odpowiednich działań, w tym legislacyjnych, wskaźnik ten może osiągnąć poziom około 50% dopiero w latach 2030-2040. Dzięki zwiększeniu poziomu *local content*, polskie podmioty oraz jednostki naukowe mogą stać się znaczącymi dostawcami technologii, usług, zasobów ludzkich dla przemysłu energetyki morskiej w całym procesie rozwoju MEW w Polsce, także w fazie jej eksploatacji.

Budowę morskich farm wiatrowych w polskiej wyłącznej strefie ekonomicznej prowadzić będą spółki skarbu państwa oraz prywatne spółki kapitałowe, które w celu dostępu do wysokiej technologii zawiązały konsorcja z partnerami zagranicznymi. W celu zwiększenia udziału *local content* w budowie morskich farm wiatrowych, przygotowano dedykowaną ustawę, na podstawie której operatorom MEW wypłacana będzie różnica w cenie energii na rynku, a cenie gwarantującej opłacalność inwestycji (mechanizm ujemnego salda). Ustawa o promowaniu wytwarzania energii elektrycznej z morskich farm wiatrowych zobowiązuje podmioty ubiegające się o pokrycie ujemnego salda do sporządzenia planu łańcucha dostaw materiałów i usług. Obligatoryjną częścią planu łańcucha dostaw jest opis działań, jakie wytwórcy zamierzają podjąć na terenie Polski oraz do powstania jakiej liczby miejsc pracy przyczynią się ich działania<sup>26</sup>. Są to niektóre z elementów mające przyczynić się do zwiększenia udziału lokalnych dostawców materiałów i usług w łańcuchu dostaw morskich farm wiatrowych. Zwiększenie udziału polskich przedsiębiorstw w tym łańcuchu wymaga stworzenia odpowiednich warunków współpracy, które pozwolą biznesowi odpowiedzieć na zapotrzebowanie na produkty i usługi, jakich poszukują deweloperzy morskich farm wiatrowych. Ze względu na złożoność instalacji morskich farm wiatrowych konieczne jest zaangażowanie wielu branż na poszczególnych etapach: projektowania, instalacji, eksploatacji i likwidacji. Każdy z etapów i sektorów

---

26 Ustawa z dnia 17 grudnia 2020 r. o promowaniu wytwarzania energii elektrycznej w morskich farmach wiatrowych (Dz.U. 2021 poz. 234).



potencjalnie zaangażowanych w realizację zadań dla danego etapu projektu, cechuje się indywidualnymi potrzebami i ograniczeniami, w związku z tym konieczne jest określenie spójnej polityki, mającej na celu optymalne włączenie lokalnych podmiotów w łańcuch dostaw. Szczególną rolę w doborze takiej polityki odegrać powinny społeczności lokalne, bezpośrednio związane z przestrzenią, która stanie się bazą do budowania samych wiatraków oraz ich zaplecza technicznego.

Elementem, który w znacznym stopniu determinuje poziom *local-content* jest wybór portów morskich do realizacji zadań związanych z MEW. Nie podjęto jeszcze ostatecznej decyzji dotyczącej wyboru portu instalacyjnego, z którego prowadzone będą najważniejsze prace podczas etapu budowy farm wiatrowych. Niemal pewne są natomiast decyzje dotyczące portów serwisowych, którymi zostaną porty w Łebie i Ustce. Obie te miejscowości, choć wyspecjalizowały się obecnie przede wszystkim w branży turystycznej, dysponują doskonałą lokalizacją dla jednostek morskich obsługujących i serwisujących instalacje w fazie jej eksploatacji. Poza warunkami naturalnymi: niewielkim dystansem pomiędzy tymi portami a farmami wiatrowymi, która umożliwia szybszy czas reakcji i niższe koszty operacyjne; konieczne jest zapewnienie odpowiedniej infrastruktury, a więc poprawa warunków nawigacyjnych w portach. Wiąże się to z szeregiem inwestycji, głównie w celu pogłębienia toru wodnego i poprawy dostępu do portów dla większych jednostek. Lokalizacja baz serwisowych w portach Łeby i Ustki stanowi szansę dla lokalnych społeczności, które mogą stać się beneficjentami planowanych inwestycji. Miejscowości nadmorskie mogą włączyć się w łańcuch wartości dla inwestycji poprzez posiadane kompetencje załóg statków, oferowanie usług gastronomicznych i bazy noclegowej, a w przyszłości organizować turystykę wiatrakową, jako dodatkową formę atrakcji turystycznej. Jeszcze na kilka lat przed planowanym uruchomieniem pracy morskich farm wiatrowych wiadomo o budowie w Łebie bazy serwisowej do ich obsługi. Planowana baza serwisowa służyć ma jako centrum logistyczne, na które złoży się biuro, budynki magazynowe i urządzenia transportowe. Stosunkowo niewielka odległość ( 23 km ) z Łeby do lokalizacji farm zapewni

bezpieczeństwo operacji morskich i optymalizację kosztów ich obsługi. Miejsca pracy potrzebne do obsługi MEW to m.in. stanowiska techniczne, odpowiedzialne za utrzymanie infrastruktury na morzu oraz pracownicy administracyjni wspierający obsługę projektów z lądu.

## Podsumowanie

Interes narodowy, będący wyrazem powszechnej woli, w rozumieniu demokratycznym powinien być realizowany z poszanowaniem interesów lokalnych i interesu jednostek. Dopiero suma działań jednostek, które kierować się będą swoim interesem może odpowiadać za kształtowanie interesu narodowego. Konieczne jest nadanie podmiotowości społecznościom lokalnym w celu włączenia ich perspektywy w budowanie racji stanu, rozumianej jako dobro wspólne. W przeciwnym razie pojęcie interesu narodowego może zostać wypaczone i służyć jako pretekst do podejmowania kontrowersyjnych działań. Transformacja systemu energetycznego w Polsce stanowi niezbędny element budowania narodowego bezpieczeństwa energetycznego. Konieczne jest przeprowadzenie transformacji w sposób sprawiedliwy, zgodnie z deklaracją wyrażoną w dokumencie PEP. Sprawiedliwa transformacja powinna polegać na mądrym i świadomym włączeniu podmiotów lokalnej gospodarki rynkowej w budowanie łańcucha dostaw dla morskich farm wiatrowych na Morzu Bałtyckim, które stanowią będą fundament zeroemisyjnej produkcji energii. Inwestycja ta, ze względu na skalę i znaczenie, jest ingerencją w środowisko naturalne, ale także w rzeczywistość społeczności nadmorskich. Ze względu na szacunek dla istniejących tradycji, kultury i charakteru rejonów nadmorskich leżących w najbliższym sąsiedztwie budowanych wiatraków ich społeczności powinny odegrać możliwie istotną rolę w kształtowaniu polityki *local content*. Pozwoli to na realizację celów wyznaczonych na poziomie narodowym, takich jak: bezpieczeństwo energetyczne, redukcja zanieczyszczeń powietrza i dywersyfikacja źródeł energii; przy równoczesnym uwzględnieniu interesów lokalnych: zachowanie dobrych warunków do rozwoju turystyki, unowocześnienie gospodarki morskiej i wykorzystanie istniejących kompetencji i tradycji morskiej do utworzenia nowych miejsc pracy, modernizacji przedsiębiorstw

i infrastruktury portowej. Równoległa realizacja interesów narodowych i lokalnych jest możliwa, a nawet konieczna, ponieważ interesy te są zbieżne. Niezbędny jest dialog na różnych poziomach współpracy aby wytworzyć efekty synergii wynikające ze współpracy i wykorzystać możliwości włączenia lokalnych przedsiębiorstw w łańcuch wartości dla inwestycji morskich farm wiatrowych.



LESZEK KORPOROWICZ  
UNIwersytet Jagielloński w Krakowie

## NARÓD JAKO DOBRO I NARÓD JAKO ZŁO

*Historia uczy, że demokracja bez wartości  
łatwo przemienia się w jawny  
lub zakamuflowany totalitaryzm.*  
– Św. Jan Paweł II ( *Centesimus annus*, 1991 r. )

### Wstęp

W naukach społecznych, podobnie jak w naukach o kulturze liczne definicje używanych w ich obrębie pojęć, rzadko kiedy wykazują się jakościowym różnicowaniem określanej i opisywanej przez nie rzeczywistości. W rezultacie charakteryzują się one swoistym synkretyzmem, a nawet eklektyzmem komponentów o bardzo odmiennych, czasami nawet przeciwstawnych sobie funkcjach. Brak różnicującego stosunku do przywoływanych przez te pojęcia realiów powoduje wiele nieporozumień, czasami najzupełniej odmienne możliwości ich interpretacji. Problemu tego nie rozwiązuje często dokonywane odróżnienie normatywnego i opisowego rozumienia pojęć, gdyż w obu tych podejściach w dalszym ciągu homologicznie potraktowane zostają z jednej strony wartości, z drugiej strony zjawiska, które nakierowane są na zupełnie inne cele lub wykazują się dalece odmienną charakterystyką. Tak jest dla przykładu z pojęciem kultury, wspólnoty, więzi społecznych, tradycji, tożsamości, osobowości, ale także narodu. Z tych to powodów konieczne jest upowszechnianie ujęć różnicujących, które obronią adekwatność oraz moc wyjaśniającą wielu koncepcji w odniesieniu do

podstawowych problemów teoretycznych, jak i praktycznych w obszarze szeroko pojętych nauk społecznych oraz ich zastosowań. Potrzeba taka jawi się jako szczególnie istotna w odniesieniu do wielkich dylematów współczesności<sup>1</sup>. Jest ona rozdarta procesami kulturowej unifikacji, ale w równej mierze dywersyfikacji, redukcji, ale i rewitalizacji wspólnot oraz aksjologicznych podstaw ich istnienia.

W niniejszym tekście zaprezentowany zostanie jeden ze sposobów różnicującego stosunku do problematyki narodu, narodowości, kultury i tożsamości narodowej, podobnie jak do problemu wszelkich wspólnot etnicznych. Emocje i powszechne zainteresowanie jej współczesną kondycją świadczy, iż nie traci ona wagi istnienia wbrew licznym prognozom jej archaiczności. Obserwacja wielu rejonów świata, w tym Europy, która stoi w samym centrum zagadnienia podmiotowości i suwerenności, ale z drugiej strony usilnymi zabiegami obniżenia znaczenia narodów, świadczy o czymś wręcz przeciwnym. Rewitalizacja uczuć i wspólnot narodowych kryje jednak w sobie wspomniane zagrożenie braku różnicującego stosunku i równie różnicującej analizy zjawiska. Aby zbudować podstawy przedstawionej w niniejszym artykule propozycji poprzez odwołanie do ciągle mało znanej i nie wykorzystywanej teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, konieczne jest wskazanie na kilka zaniedbań współczesnej kultury intelektualnej, która podejścia różnicujące wypiera fascynacją przedmiotowymi aspektami współczesnych technologii.

## **Zaniedbywane perspektywy współczesnych nauk społecznych**

Istnieje kilka powodów dla których analiza różnicująca, wskazująca na zasadnicze odmienności podmiotowych i przedmiotowych aspektów kultury wymaga specyfikacji i wskazania na odmienności wymienionych poniżej perspektyw.

---

<sup>1</sup> S. Jaskuła, *Informacyjna przestrzeń tożsamości*, w: *Tożsamość i komunikacja*, red. J. Szulich-Kałuża – L. Dyczewski – R. Szwed, Lublin 2011, 11-21.

1.) *Perspektywa humanistyczna* – w opozycji do – *perspektywy post-humanistycznej*

Zasadniczą różnicą jaka odsłania się w obu tych analizach zawarta jest w odmienności pytania: „Kim jest człowiek?” i pytania „Czym jest człowiek?”. Konsekwencji ontologicznych i aksjologicznych obu tych pytań z pewnością wystarczyłoby na wiele traktatów. Współcześnie są one zamazywane w poszukiwaniach sprawności ludzkich poszerzanych technicznym wspomaganiem funkcjonowania konkretnych organów sprzężonych z możliwościami rzeczywistości wirtualnej. Pierwsze z pytań dotyczy istoty nie tyle człowieka, co człowieczeństwa i z tej perspektywy eksponuje zarówno jego potrzeby, jak i możliwości, ograniczenia, jak i transgresje. Dotyczy to również przyczyny i sposobu powstawania wspólnot narodowych, które mogą ograniczać się lub przekraczać czysto adaptatywne potrzeby bytów kolektywnych ze względu na rodzaj tworzących je wartości. W perspektywie humanistycznej będą one otwierały na możliwości współistnienia, dialogu, otwierania na potrzeby poznawania i doświadczania innych kultur, na umiejętności pokonywania barier poznawczych, przyzwyczajień i schematów funkcjonalnych związanych z relacjami międzyludzkimi i międzykulturowymi. W perspektywie posthumanistycznej przedmiotowe atrybuty bytu ludzkiego redukują pytania o charakterze egzystencjalnym i duchowym, koncentrując się na zakresie i „funkcjach” pełnionych przez człowieka ról jako elementu w systemowej układance relacji, powiązań i homeostazie życia grupowego sterowanego jego technologicznym zapleczem.

2.) *Perspektywa personalistyczna* – w opozycji do – *perspektywy indywidualistycznej*

Konsumpcyjna cywilizacja naszego wieku w coraz silniejszy sposób redukuje wspólnoty do sumy indywidualnych konsumentów, których potrzebami sterować można poprzez globalne i ponadnarodowe kampanie reklamowe, stylizacje gustów i standardów estetycznych wkomponowanych w praktyki modelowania stylu życia i wzorców zachowań rynkowych. Perspektywa personalistyczna w ujmowaniu ale i kształtowaniu postaw ludzkich zdecydowanie odróżnia tak zatอมizowaną

osobowość i postawy społeczne jak i sposób pojmowania relacji międzyludzkich od znacznie bardziej zintegrowanej wizji wspomnianego już wcześniej człowieczeństwa i osoby ludzkiej. Niemal bezpośrednio odnosi się to do miejsca oraz etycznych wymiarów jej obecności we wszystkich typach wspólnot kulturowych, w tym wspólnocie narodowej. Relacje jakie łączą człowieka z innymi ludźmi w tego typu rzeczywistości nie dają się sprowadzić do relacji indywidualnych gdyż zapośredniczone są poprzez wartości wspólne, które w dodatku nie ograniczają się do prostych i partykularnych interesów kolektywu i opresyjnego wymuszania zachowań konformistycznych<sup>2</sup>. Perspektywa personalistyczna zachowuje nieporównywalnie bardziej zintegrowaną wizję kompetencji kulturowych i potencjałów osobowości człowieka w dynamice budowania jego tożsamości oraz rozumienia przynależności społecznych niż redukcjonistycznie ukierunkowana praktyka kulturalizacji i socjalizacji współczesnych społeczeństw rynkowych. Odbija się to na pojmowaniu praktyk wychowawczych wspólnot narodowych, które coraz częściej przypominają zrzeszenia klientów oraz spotkania wolontariuszy gotowe do rozejścia się w dowolnym momencie realizacji imprezy lub poczucia braku satysfakcji z uczestnictwa.

### 3.) *Perspektywa holistyczna* – w opozycji do – *perspektywy redukującej*

Wspomniane powyżej ujęcia depersonalizujące kulturową rzeczywistość człowieka współgrają z równoległym zaprzeczaniem realności bytów, które wyrastają ponad zagregowany charakter zatomizowanej zbiorowości marginalizując tym samym analizy tego, co poza tę zbiorowość wyrasta, co ją integruje, spaja i nadaje tożsamość. Odkrycie wagi podejścia holistycznego wiąże się jednocześnie z uświadomieniem i rozpoznaniem, iż w złożonej całości jaką jest wspólnota kulturowa istnieją zróżnicowane elementy wewnętrznej jej struktury. Uznanie wzajemnego ich wpływu nie prowadzi do wizji swoistej homogenizacji

2 Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2013, 151; por. tenże, *Naród i słowo*, w: *Polska teologia narodu*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1988, 329-338; tenże, *Problematyka teologii narodu*, w: *tamże*, 9-42; M. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.



bytu jako całości. Zagrożenie takie istnieje w quasi-ekologicznej koncepcji rzeczywistości społecznej, która nie rozpoznaje jej zróżnicowania funkcjonalnego, a więc faktu, iż w złożonej „maszynie” systemów istnieją elementy „napędzane”, ale i elementy „napędzające”, twórcze i stwarzane. Niejednokrotnie analizy, orientacje odwołujące się do inspiracji ekologicznych podejmując walkę z różnego rodzaju redukcjonizmami same je wręcz promowały mieszając wiele fundamentalnych kategorii ontologicznych, aksjologicznych i epistemologicznych, jak humanitaryzm z humanizmem, empatię z odpowiedzialnością czy wspomnianego już człowieka z człowieczeństwem. To kolejny argument na rzecz analizy różnicującej w badaniu realiów i konfiguracji społecznych, które w sposób logiczny doprowadzają do kolejnego wyodrębnienia opozycyjnych niemal perspektyw o najistotniejszym znaczeniu w rozpoznawaniu aksjologicznego wymiaru narodu.

4.) *Perspektywa rozwoju* – w opozycji do – *perspektywy postępu*

Wynikiem synergii perspektywy humanistycznej, personalistycznej i holistycznej jest pytanie o istotne różnice jakościowe w procesach powstawania, istnienia i organizacji życia wspólnot. Pytanie to przekłada się na analizę sposobu budowania ich podmiotowości, tożsamości oraz rodzaju transgresji jakie stymulują w swej aktywności, także w odniesieniu życia osobowego swoich członków. Pojęcie rozwoju w przeciwieństwie do postępu odwołuje się nie tyle do parametrów opisujących mnożenie istniejących już elementów struktury wspólnot, jak np. ilość ich członków, powiększanie intensywności i częstotliwości znanych schematów działania, czy też zwiększanie ilości zapoznanych i wytworzonych przez wspólnotę instytucji. Rozwój oznacza coś więcej niż ilościowy przyrost znanych form działania konkretnych grup oraz posiadanych przez nie zasobów o charakterze materialnym, organizacyjnym i aksjologicznym. Jest to komplikowanie się, a więc rozrastanie istniejących struktur poprzez pojawianie się nowych ich elementów, wiążących je relacji i generowanie jakościowo nowych zjawisk, zasobów i możliwości jakimi dysponują wspólnoty oraz ich członkowie zaangażowani w wymienione wyżej procesy. Perspektywa rozwoju w odniesieniu do problematyki osobowości i kompetencji kulturowych uczestników życia wspólnot pozwala także na różnicowanie

nie tyle ewolucyjnie pojawiających się etapów w trajektorii ich historii i biografii, pojawiających się na zasadzie biologicznych, mentalnych i społecznych konieczności, ile na osiągnięciu konkretnych „poziomów” ich funkcjonowania. Każdy z etapów tej historii posiada więc swoją własną charakterystykę, która nie zakłada jednostajnego, mechanicznego i liniowego wzrostu, a wręcz przeciwnie, wiele przesilen, regresji i ponownych rewitalizacji. Faktyczna linia rozwoju istnienia wspólnoty, w tym wspólnoty narodowej, jest więc linią o charakterze sinusoidalnym, pełnym dramatycznych zwrotów, destrukcji ale i ożywienia. Podobnie jak w biografii konkretnej osoby, której rozwój nie jest matematyczną wykładnią jej wieku. Dzięki istnieniu tego typu rozróżnienia możemy stawiać pytania nie tylko o to jakie działania są przez wspólnotę i jej uczestników podejmowane, ile na jakie cele i na jakie wartości ukierunkowane? Nie tyle, co jest w dostępnych im transgresjach przekraczane, ale jakie są pozytywne lub negatywne konsekwencje ich realizacji? Ze względu na jakie kryteria oceny? Ile jest w nich aspektów przedmiotowych, a ile podmiotowych? Na ile prowokują do pytań o funkcjonalne sprawności, a na ile o motywacje ich realizacji? Perspektywa rozwoju pozwala na różnicujące podejście do rzeczywistości narodu wskazując na to, co w niej jest „dobre” i co w niej jest „złe”, jeśli tylko uwzględnimy charakterystykę „poziomów” ludzkich działań biorąc pod uwagę kryterium ich refleksyjności, automatyzmu schematów i dogmatyzmu stereotypizacji zachowań, otwartości poznawczej i aksjologicznej, a w końcu wrażliwość na godność „waszą i naszą” w dynamice relacji międzykulturowych.

### **Różnicujące ujęcie rzeczywistości wspólnot kulturowych**

Analityczne spojrzenie na rzeczywistą specyfikę kultury współżycia wewnątrz wspólnot kulturowych jak i jej konsekwencje w relacjach pomiędzy nimi każe różnicować realne formy ich istnienia, które niemal bezpośrednio odbijają się na rodzaju realizowanych przez nie

wartości<sup>3</sup>. Perspektywa rozwojowa pozwala rozpoznać ich przeciwstawne sobie, alternatywne cele integracji, socjalizacji oraz formalnych i nieformalnych praktyk realizowanych przez konkretne instytucje życia społecznego. To jaka może być wspólnota w jej codziennych, ale i prospektywnych działaniach obrazuje poniższe zestawienie, w którym jako dominującą wyróżnić należy następujące funkcje:

Represywne – lub – wspierające  
 Adaptatywne – lub – transformujące  
 zamykające (wykluczające) – lub – otwarte (włączające)  
 re-aktywne – lub – inter-aktywne  
 zniewalające – lub – wyzwalające.

Za wymienionymi powyżej kryteriami kryją się konkretne stany, procesy, regulacje, ale także typy preferowanych osobowości. Oddziałują one na działania stwarzające środowisko życia w konkretnej grupie oraz rodzaj stwarzanych przez nie doświadczeń. Wspólnota nie jest bowiem wartością samą w sobie. Jej oddziaływanie zarówno poprzez wzory norm tworzących standardy porządku aksjologicznego oraz kierunek ich uwewnętrzniania w znaczący sposób ograniczać mogą zakres swobód indywidualnych i nadmiarowo preferować kategorię „my”, przed kategorią „ja”, tę drugą czynić obszarem wypierania, kompresji, a nawet destrukcji. Najczęściej jest ona w takim modelu wspólnoty zastępowana przez standardy i odniesienia kolektywne, które petryfikują kulturę współżycia wokół wartości zinstytucjonalizowanych. Funkcjonują one jako instrumenty mniej lub bardziej uświadamianych stosunków władzy. Naród, jako forma organizacji życia wspólnoty, staje się w takich warunkach rodzajem rozwojowej opresji. Niejednokrotnie jest to przyczyna regresu potencjałów rozwojowych zarówno grupy, jak i jej członków o destrukcyjnych konsekwencjach w obszarze ich osobowości. To z takiej sytuacji wyrastali nacjonalistyczni despoty, dyktatorzy, ale także mniejszego kalibru

3 H. Skorowski, *Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego*, w: H. Skorowski, *Katolicka nauka społeczna wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata*, Warszawa 2015; Por. A. Schutz, *O wielości światów*, tł. B. Jabłońska, Kraków 2008.

liderzy lub w końcu zwyczajni funkcjonariusze znacionalizowanych lub plemiennych systemów władzy.

Tak pojętą wspólnotę odróżnić należy od równie realnie istniejących wspólnot o charakterze wspierającym. Wówczas świat ich wartości nie jest przedmiotem i instrumentem sterowania, wyznaczania granic i modelowania funkcjonalnego w stosunku do nich, zamkniętego typu osobowości. Wspólnoty te blokują drogę przekroczenia partykularnych, hubrystycznych potrzeb jednostki powodując, iż staje się ona wyalienowanym bytem własnego hedonizmu, konsumpcji i kariery<sup>4</sup>. To swoiste zniewolenie kulturą symboliczną adaptatywnie rozumianej wspólnoty czyni z narodu okowy praktyk dehumanizujących i depersonalizujących, które pomniejszają jego ludzki i podmiotowy sens. Zasadniczym celem kultury narodowej jest wówczas unikanie jakichkolwiek wyzwań, wysiłku zmiany i tolerowanie praktyk nagananych, niszczących, a często nawet patologicznych. Wspólnota narodo- wa jest wówczas wspólnotą wykluczającą, która gloryfikuje, a nawet mitologizuje oznaki swojej odmienności. Zostają one potraktowane jako swoiste granice przestrzeni kulturowej podzielonej i niezdolnej do jakichkolwiek przepływów, dzielenia się dorobkiem ale i światem wartości zdominowanych etykietami przynależności.

Wspólnoty narodowe nie muszą jednak charakteryzować się tak radykalnym zamknięciem możliwości swojego rozwoju. W równie silny sposób wzmacniać mogą to, co otwiera na działania transgresyjne, co może być przedmiotem interakcji, a więc i dialogu i co może odnajdywać ukryte potencjały uzdolnień, inspirować do działań komplementarnych w duchu odpowiedzialności, wolności, a przede wszystkim godności ich podmiotów.

Z wymienionych powyżej powodów warto rozwijać koncepcje silnie motywujące do różnicującego ujmowania rzeczywistości społecznej i kulturowej jaką proponował Kazimierz Dąbrowski, twórca teorii dezintegracji pozytywnej, wybitny polski psycholog o szczególnej wręcz wrażliwości społecznej, uważny analityk charakteru narodowego Polaków i rozwojowych dynamizmów osobowości kulturowej w czasach napięć i dylematów aksjologicznych współczesności.

4 *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, Warszawa 1985.

Kluczową cechą koncepcji Dąbrowskiego jest założenie o wielopoziomowym charakterze nie tylko struktury i procesów konstruowania osobowości ale także szerzej pojętej rzeczywistości psycho-kulturowej człowieka wraz z jej społecznymi korelatami obecnymi w życiu społecznym, wspólnotowym<sup>5</sup>. Charakterystyka poszczególnych poziomów doskonale wpisuje się w potrzeby różnicującej analizy rzeczywistości konkretnych wspólnot pozwalając przy tym nie tylko na odróżnienia o charakterze binarnym, a więc przeciwstawnym, ale na charakterystykę całego kontinuum form pośrednich zgodnie z rozwojowym kryterium ich klasyfikacji, co stanowi dodatkowy, inspirujący walor koncepcji<sup>6</sup>. Powiązanie koncepcji rozwojowych w obszarze osobowości, kompetencji kulturowych oraz wspólnotowych form życia jest z jednej strony niezbędne ze względu na istniejące w tej mierze odmienności, ale z drugiej strony istnieje tak wiele wzajemnych powiązań, a ręcz uwarunkowań, że rezygnacja z takiej możliwości byłaby jeszcze większym rodzajem redukcji, a wręcz zaniedbania. Pytaniem, którego nie wolno bowiem wyeliminować, dotyczy rozwojowych aspektów przynależności narodowej jako rodzaju wypełnienia tych aspektów osobowości i doświadczeń kulturowych człowieka, które nie są możliwe do pozyskania na innej drodze jego aktywności w przestrzeni aksjologicznej, moralnej i duchowej.

W niniejszym artykule przedstawiony jest sposób wykorzystania propozycji Dąbrowskiego do analiz poszerzających badania czysto psychologiczne. W tym celu zaproponowano konwencję analiz porównawczych syntetyzując wyodrębnione przez Dąbrowskiego poziomy do czterech, ale w trzech skorelowanych obszarach: formowania osobowości, dominujących na danym poziomie funkcji i wartości komunikowania, rozumianych w kategoriach interakcji społecznych, oraz w obszarze relacji i form wspólnot społecznych, do których należą

5 L. Korporowicz, *Przemiany kultury narodowej w świetle teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 4 (2018) 191-208.

6 Tenże, *Uspołecznienie do osobowości. Uwagi o teorii dezintegracji pozytywnej w perspektywie procesów kulturalizacji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1 (1988) 86-103 oraz T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Bydgoszcz 1989.

także wspólnoty narodowe<sup>7</sup>. W skonstruowanych w tym celu tabelach uwzględniono dla każdego z analizowanych poziomów przynależne mu dynamizmy rozwojowe obserwując istniejące w tej mierze różnice. Co z punktu widzenia niniejszego tekstu najistotniejsze to aksjologiczne konsekwencje partycypacji w określonych formach wspólnot narodowych. Każda z wykorzystanych tabel służy ukazaniu nie tylko specyfiki każdego z opisanych poziomów, ale przede wszystkim ich odmienności w kontekście motywacji do podejmowania zmian i ukierunkowanych transformacji. To, co jest cechą zaproponowanego zestawienia to także wskazanie na ścisłe zależności i dopełnianie się problematyki osobowości z rzeczywistością komunikowania oraz charakterem wartości tworzących więzi i relacje wspólnot kulturowych<sup>8</sup>. Choć nie wszystkie dynamizmy rozwojowe osobowości mają bezpośrednie odniesienia do procesów społecznych i kulturowych, stanowią inspirujący model transformacji w różnych obszarach światowej aktywności człowieka.

Zaproponowany model analiz ilustruje tabela nr 1.

<b>Poziomy rozwoju osobowości i rzeczywistości społecznej człowieka</b>			
Różnice aksjologiczne, funkcjonalne i behawioralne ↑↓	Formowanie Osobowości	Funkcje komunikowania	Relacje i formy wspólnot społecznych
	Poziom IV		
	Poziom III		
	Poziom II		
	Poziom I		

Tab. nr 1: Logika analiz porównawczych inspirowanych teorią różnic rozwojowych w koncepcji Kazimierza Dąbrowskiego.

Kierując się zaproponowanym modelem analiz warto odnieść się do charakterystyki każdego z opisanych poziomów uwzględniając

7 A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005.

8 Por. F. Znaniecki, *Relacje społeczne i role społeczne*, tł. E. Hałas, Warszawa 2011.

jednocześnie motywy i czynniki ich zmiany, logikę ich ewolucji w procesie, który może być określony jako rozwojowy.

**Poziom I: Silne i słabe strony integracji o charakterze pierwotnym**

Pierwszy z poziomów a jednocześnie typów osobowości, sposobu komunikowania i ładu społecznego posiada wiele cech niemal naturalnych. Socjalizacyjnie i ewolucyjnie i stan integracji pierwotnej tworzy minimum struktur, norm i standardów zapewniających zdolność funkcjonowania w świecie. Silną stroną tego typu kondycji ludzkiej osobowości ale także relacji międzyludzkich i międzygrupowych jest wzajemna przewidywalność oczekiwań, potrzeb, postaw i konkretnych zachowań w życiu codziennym, w planowaniu działań i zapewnieniu bezpieczeństwa na przyszłość zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i grupy. Bez tego minimum, nie jest możliwy podstawowy ład o charakterze aksjo-normatywnym pojęty jako niezbędny zasób wartości umożliwiający realizację elementarnych funkcji życiowych oraz zdolność przetrwania grupy. Czasami prawda ta ulega zapomnieniu w ferworze zamętu jaki tworzą konflikty na poziomie indywidualnym, ale także spraw publicznych, w których zwaśnione strony dają się ponieść walce o interesy, władzę, wpływy polityczne czy też symboliczne oznaki dominacji. Potrzeby ludzkie wydają się nie mieć pod tym względem wyraźnie określonych hamulców i tylko całkowita klęska wspólnot oraz stan utracenia elementarnej podmiotowości przywraca myślenie integrujące.

Siła integracji społecznej może okazać się jednak słabością jeśli popadnie w schemat bezrefleksyjnego dogmatyzmu. Z tych to powodów Dąbrowski wskazuje na dysfunkcyjne cechy zarówno osobowości, jak i wspólnot społecznych, które popadają w stan automatyzmów funkcjonalnych i zbyt daleko idącego konformizmu. Cechy te to:

- powielanie stereotypowych wzorców zachowań, wartościowania oraz konwencji o charakterze emocjonalnym,
- bierny przekaz i akceptacja wewnętrznych i zewnętrznych schematów identyfikacji,
- bezrefleksyjny stosunek do schematów realizacji ról społecznych,
- eliminowanie postaw innowacyjnych, poszukujących i transgresyjnych,

- kanonizacja typu kompetencji kulturowych w obrębie własnej przestrzeni etnicznej

W obszarze formowania osobowości przyjęta zostaje *zasada re-produkcji* jako wiążący mechanizm socjalizacji, który przenosi się w obszar komunikowania poprzez petryfikacje kodów oraz wzorów interakcji. W sensie funkcjonalnym dominującymi typami modeli komunikowania są kody określone przez B. Bernsteina jako ograniczone i zamknięte<sup>9</sup>. Analogiczne cechy przyjmują relacje i formy wspólnot społecznych, przekształcając postawy narodowe w zakodowane rodzaje kompetencji i powiązanych z nimi stosunków zarówno wewnątrz kulturowych, jak i międzykulturowych. Z rozwojowego punktu widzenia jest to niewątpliwa regresja, która w świecie współczesnych mobilności i nasilania kulturowych zróżnicowań skutkować może wieloma konfliktami, izolacją i zahamowaniem dróg podejmujących wyzwania współczesności.

### **Poziom II: Negatywne i pozytywne konsekwencje dezintegracji**

Logika procesów rozwojowych jednoznacznie wskazuje, że stan integracji pierwotnej i automatyzmów funkcjonalnych w strukturach osobowości, kompetencji komunikacyjnych i wspólnotach kulturowych nie może okazać się skuteczny w warunkach mniej lub bardziej wymuszonych zmian i konieczności adaptacyjnych. Dezintegracja zbyt sztywnych schematów w każdym z tych obszarów okazuje się koniecznością, choć proces ten przynosi wiele przykrych dysfunkcji, ambiwalencji, a nawet różnorodne formy zagubienia, rozpadu i chaosu. Do głosu dochodzą bowiem takie cechy transformacji, jak:

- utrata silnych ale bezrefleksyjnych struktur integracji pierwotnej,
- atrofia norm kulturowych i hierarchii wartości,
- stan ciągłej ambiwalencji potrzeb, motywów i celów działania,
- stan wewnętrznych i zewnętrznych napięć, konfliktów i dezorientacji.

Z perspektywy higieny i zdrowia psychicznego Dąbrowski wskazuje na newralgiczny charakter takiego stanu rzeczy, który bardzo szybko

9 B. Bernstein, *Some Sociological Determinants of Perception. An Inquiry into Sub-Cultures Differences*, w: *Readings in the Sociology of Language*, red. J.A. Fishman, The Hague – Paris 1970, 223-239; tenże, *Kod rozbudowany i kod ograniczony*, tł. I. Kurz, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski – A. Mencwel – R. Sulima, Warszawa 2003, 135-141.



przekształcić trzeba w procesy wykorzystujące pojawiające się możliwości rozwojowe. W tym sensie poziom dezintegracji może okazać się pozytywnym rodzajem inicjowania zmian, aczkolwiek warunkiem jest poszukiwanie i animowanie potencjałów jakie rozpoznać należy w zasobach osobowych ale i kulturowych grupy. W obszarze komunikowania dochodzi bowiem do analogicznego rozchwiania kodów, które uniemożliwiają w istocie skuteczne, a szczególnie ukierunkowane formy interakcji. W obszarze relacji i wspólnot kulturowych następuję rozpad identyfikacji, następnie integrujących funkcji tożsamości. Grupy tracą podstawy swojego bezpieczeństwa kulturowego popadając w negatywne rodzaje kosmopolityzmu i praktycznie zachwiania egzystencji wspólnoty. Nie bez powodów w przedłużaniu, a nawet eskalacji takiej fazy trwania wspólnot zainteresowani są jej wrogowie, którzy stan podziałów, niezdolności do mobilizacji a więc i do aktualizowania podmiotowości grup wykorzystują w swoich własnych celach, manifestowanych ukrytymi formami przejęcia, podporządkowania i aneksji. Zarówno osobowość jak i naród przestają w tej sytuacji egzystować zachowując co najwyżej pamięć o swoich przeszłych dokonaniach, marginalizowanych wszak w obliczu dynamiki nowych procesów ich inkorporacji lub trwania w pozycji niemocy.

Nie jest to jednak stan, który nie może być wykorzystany także przez wewnętrzne czynniki rewitalizacji. Ich aktywizacja o tyle łatwiejsza, o ile nie musi pokonywać barier, które budowane były przez mechanizmy petryfikacji, zamykając drogę do jakichkolwiek zmian i readaptacji. Dlatego tak ważnym wyzwaniem staje się najpierw rozpoznanie, potem uruchomienie, ożywienie i wsparcie czynników wzrostu, którym Dąbrowski poświęca najwięcej uwagi w całości kształcie nie tylko teorii, ale i praktycznych zastosowań swych koncepcji<sup>10</sup>. Warto aby z większą uwagą przyjrzeni się im oprócz psychologów, psychiatrów, pedagogów i filozofów także socjologowie, kulturoznawcy, politolodzy, a nawet ekonomiści.

### **Poziom III. Potrzeba zmiany i rozwoju**

Potrzeba zmiany i rozwoju nie rodzi się sama. Na poziomie indywidualnym wyrasta z naturalnego mechanizmu obronnego jaki

<sup>10</sup> *Mental Growth. Through Positive Disintegration*,  
red. K. Dąbrowski – A. Kawczak – M. Piechowski, London 1970.

uruchamia osobowość, gdy znajdzie się w stanie zachwiania, chaosu, utraty funkcjonowania podstawowych mechanizmów regulacyjnych, a więc wówczas gdy do głosu dochodzą mechanizmy zachowawcze zorientowane na uratowanie egzystencji najbardziej podstawowych wymiarów życia. Co jednak interesujące, nie są to jednak jedynie prawa elementarnej homeostazy organizmu i ludzkiej duchowości, to także komponenty potrzeb wyższego rodzaju, które zmarginalizowane destrukcją procesów dezintegracyjnych dochodzą do głosu na zasadzie kontrreakcji w celu przywrócenia strukturze osobowości równowagi obecnych w niej potencjałów<sup>11</sup>. Są one na tyle istotne i dotyczą nie tylko egotycznie postrzeganych doświadczeń życiowych człowieka, że niemal natychmiast przenoszą się w sferę interakcji międzyludzkich, a potem postaw i wartości społecznych manifestując się w rewitalizacji kondycji wspólnot. Dąbrowski wymienia kilka dynamizmów o charakterze prorozwojowym, które dla wielu wydawać się mogą raczej dysfunkcjami „zdrowej” osobowości, ale na tym właśnie polega transformacyjny, transgresyjny i egzystencjalnie perspektywny charakter ukazywanej przez niego podstawy logotwórczych dynamizmów osoby ludzkiej, a następnie budowanych na niej fundamentach kultury. Są nimi takie dynamizmy, jak:

- zawstydzenie sobą,
- zaniepokojenie sobą,
- niezadowolenie z tego co jest i jakim się jest,
- pojawienie się wizji tego co mogłoby być i jakim można być,
- poczucie poniżenia siebie.

Nie są to jeszcze dojrzałe i w pełni kreatywne dynamizmy rozwijającej się osobowości, ale kryją w sobie tajemnicę przeistoczenia wrażliwych pokładów człowieczeństwa jakie nosi każda osoba i które przekształcić mogą to, co w procesach dezintegracyjnych negatywne, w procesy o zdecydowanie pozytywnym, zorientowanym na przyszłość charakterze. Uruchamiają one bowiem wrażliwość, wyobraźnię, ale także i potrzeby budujące wizję rzeczywistości alternatywnej,

11 K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie się poprzez dezintegrację pozytywną*, Warszawa 1975.

wizję pociągającą, która uruchamia niezwykłą siłę nadziei i obecną w każdym człowieku potrzebę samorealizacji, samospełnienia i doskonalenia<sup>12</sup>.

Postawy te odnoszone do procesów interakcyjnych wyzwalają wolicjonalne podstawy komunikacji, w których zaczyna ona odnajdywać swoje najistotniejsze funkcje, a nawet powołanie: chęć dzielenia się doświadczeniem, gotowość do wzajemności, empatię i zdolność postrzegania godności i wartości innych ludzi. Na tych postawach zupełnie inaczej budowana jest wspólnota, którą w stosunku do tej jaka powstała na bazie integracji pierwotnej różni się otwieraniem swoich członków i tworzonych przez nią relacji na walory działań odpowiedzialnych, unikających automatyzmów funkcjonalnych, bezrefleksyjnej i pełnej stereotypizacji reprodukcji.

Jest to wielka szansa także dla wspólnot narodowych, które dojrzejają w swoim arsenale wartości do postaw krytycznych i samokrytycznych, do budzenia świadomości dróg naprawy, rozpoznawania dóbr wspólnych, ale także do zupełnie innego modelu interakcji z innymi wspólnotami<sup>13</sup>. Otworzone zostają możliwości dalszego rozwoju podstawowych wartości osobowych i wspólnotowych, które zmierzają do realizacji działań nie tyle „przeciw komuś” i „przeciw czemuś”, ile „ku czemuś”, nie tyle w opozycji i sprzeczności, ile w duchu wizji i dobra projektowanego, współodczuwanego, podzielanego, tworzego i doświadczanego z innymi<sup>14</sup>. Dobro to jednak nie ma wyrastać na bazie zewnętrznie danego i biernie odtwarzanego schematu, ale aksjologicznie uwewnętrznionego, elastycznego i interaktywnie dopełnianego modelu realizacji wysoko ocenianych ambicji i nadziei realnych osób i wspólnot. Jest to droga do świadomego i refleksyjnego projektowania ich rozwoju.

12 M.S. Archer, *Kultura i sprawczość*, tł. P. Tomanek, Warszawa 2019.

13 R. Wiśniewski, *Transgresja kompetencji międzykulturowych. Studium socjologiczne młodzieży akademickiej*, Warszawa 2016.

14 L. Dyczewski, *Przestrzenie wzajemnego dopełniania*, „Politeja. Jagiellonian Cultural Studies” 20/2 (2012) 13-22; Tenże, *Naród podmiotem kultury*, w: *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, red. L. Dyczewski, Lublin 1996, 11-38.

#### Poziom IV: Refleksyjne projektowanie rozwoju

Ostatni poziom a jednocześnie typ osobowości i wspólnoty jest drogą do ponownie osiąganego integracji, którą Dąbrowski określa jako „wtórną” i opisywaną w swojej koncepcji z wyodrębnieniem w istocie dwóch form realizacji. Dla celów niniejszej analizy można je sprowadzić do jednej wyrazistej postawy o charakterze silnie logotwórczym, a więc zorientowanym na odnajdywanie i tworzenie silnych zasobów „sensu”, wokół najbardziej istotnych wartości wkomponowanych w realia kulturowe, interakcyjne i środowiskowe konkretnych podmiotów indywidualnych i wspólnotowych<sup>15</sup>.

Wśród istotnych dynamizmów rozwojowych tego poziomu, których dokładniejsza analiza jest dziełem wielu zarówno teoretycznych, jak i empirycznych badań Dąbrowskiego należy wymienić:

- redefiniowanie siebie,
- rozumienie wartości odziedziczonych i wybieranych,
- świadomość i kierowanie procesami transformacji,
- rosnąca umiejętność rozumienia, odczuwania i transformacji dziedzictwa kulturowego
- świadoma animacja tożsamości jako atrybutu ludzkiej godności

Naród, który osiąga poziom opisywany poprzez dynamiczne kryteria rozwoju, refleksyjnego odczytywania i projektowania swoich wartości oraz historycznej misji istnienia staje się wspólnotowym dobrem. Nie wyrasta ono ponad i nie jest skierowane przeciw swoim członkom. Stanowi jednak byt jaki trudno zredukować do najbardziej nawet zorganizowanego kolektywu. Co ważne eksponuje wiele indywidualnych przymiotów charakteru, które nie miałyby możliwości zaistnienia w relacjach ograniczonych do wyłącznie najbliższego otoczenia jednostki oraz ze względu na jej potrzeby o charakterze partykularnym realizujące egotycznie pojęte interesy<sup>16</sup>. Tak pojęta wspólnota zapewnia ochronę praw kulturowych i działa na rzecz bezpieczeństwa kulturowego, które opiera się na poszanowaniu tożsamości osób i grup

15 E. Hałas, *Jaźń jako interakcja symboliczna a konstrukcjonistyczne koncepcje człowieka późnej nowoczesności*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. E. Hałas – K.T. Konecki, Warszawa 2005, 23-39.

16 K. Dąbrowski, *Wielopoziomowość funkcji uczuciowych i popędowych w życiu społecznym i politycznym oraz Instytucjach*, Warszawa 1991.

zarówno w obrębie konkretnej wspólnoty, jak w relacjach z innymi. Problematyka znana jest w historii myśli politycznej, ale także aksjologii relacji międzynarodowych i międzykulturowych już od wieku XV, gdy w strukturach Akademii Krakowskiej rozwijane były idee krakowskiej szkoły prawa międzynarodowego<sup>17</sup>. Są one prekursorskie wobec współczesnych koncepcji praw kulturowych uznawanych za przejaw dojrzałości i rozwoju społecznego wspólnot narodowych rozpoznających ten problem zarówno w odniesieniu do siebie, jak i w relacjach z innymi<sup>18</sup>.

Osobowość społeczna wykorzystująca dynamizmy rozwojowe jest w istocie nie tyle formowana, co aktualizuje podmiotowe potencjały samoprojektowania, nie niszcząc wszak, a wykorzystując zasoby dziedzictwa zarówno własnej, jak i grupowej biografii. Dokonywane wybory, transgresje i praktykowane systemy wartościowania posiadają zidentyfikowane cele, wkomponowują się w zintegrowany horyzont działań stanowiących przekroczenie bytów indywidualnych, choć byty te wspierające i dopełniające<sup>19</sup>. W tak budowanej wspólnocie sprawdzają się ale i odsłaniają swój sens wartości zbudowane na poczuciu wierności, pamięci kulturowej, empatii do działań wymagających cierpienia, ofiary oraz umiejętność kontynuacji przedsięwzięć wyrażających ciągłość, wyobraźnię przyszłości, zaufanie i zawartą we wszystkich tych działaniach wartość fundamentalną, godność osoby i narodu.

Charakterystyka poziomu o najwyraźniejszych ekspresjach twórczych potencjałów człowieka w całokształcie realiów jego życia dotyczy także obszaru komunikacji, a więc interakcji międzyludzkich i międzykulturowych<sup>20</sup>. Zachowują one wrażliwość na to, co odsłaniają inni ludzie i ich wspólnoty, dokonania podejmowane w dialogu i twórczej wymianie, które nadają sens wspierających je wysiłkom. Działania te

17 P. Włodkowiec, *Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi* (Saevientibus), w: P. Włodkowiec i in., *Prawa ludów i wojna sprawiedliwa*, tł. J. Łukaszewska-Haberko, Warszawa 2018, 92-93.

18 *Jagiellonian Values*, w: *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, red. L. Korporowicz i in., Kraków 2017, 15-36.

19 W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.

20 Por. *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz – P. Plichta, Kraków 2016.

nie niszczą, a raczej umacniają tożsamość każdego z podmiotów. Każdy z nich na drodze nieprzymuszonej refleksji, rozpoznania i własnego procesu wartościowania włącza je w system wartości rdzennych. Inny proces oraz inna dynamika trwania, zmian i projektowania traci walory rozwojowe i jest regresem tego, co naród stanowi jako dobro.

Całokształt przedstawianych powyżej refleksji ujmuje syntetyczne zestawienie problemów w tabeli nr 2.

<b>IV Poziomy rozwój osobowości i rzeczywistości społecznej człowieka</b>			
<b>Ku integracji wtórnej</b>	Formowanie osobowości	Funkcje komunikowania	Relacje i formy wspólnot społecznych
	<b>Poziom IV</b> <i>Refleksyjne projektowanie</i>	Potrzeba dialogu i wymiany	Umiejętność i gotowość widzenia godności i podmiotowości
	<b>Poziom III</b> <i>Potrzeba zmiany i rozwoju</i>	Rewitalizacja potrzeby interakcji	Narodziny postaw krytycznych
	<b>Poziom II</b> <i>Dezintegracja i ambiwalencja</i>	Dekompozycja kodów i wzorów komunikowania	Utrata wzorów integracji Kulturowy kosmopolityzm
Integracja pierwotna	<b>Poziom I</b> <i>Reprodukcja</i>	Kody zamknięte i ograniczone	Etnocentryzm

Tab. nr 2: Syntetyczne zestawienie cech wyodrębnionych poziomów rozwoju inspirowane teorią dezintegracji pozytywnej.

Jak widać z porównań ale i analizy atrybutów procesów rozwojowych w odniesieniu do osobowości i wspólnot kulturowych, istnieje pilna potrzeba zrewidowania wielu obiegowych ocen rzeczywistości określonej poprzez odwołania do problematyki narodu. W rewizji tej bardzo przydatna okazuje się perspektywa rozwoju indywidualnych i ponadindywidualnych wytworów ludzkiej aktywności ukazująca skalę jej zróżnicowań.

## Zakończenie

Nie tylko publicystyka, nie tylko dyskurs polityczny, ale nader często język nauk używa swoich pojęć w sposób, który do jednej kategorii włącza zupełnie inne komponenty przywoływanej przez nie rzeczywistości. Pomijając perswazyjny charakter takich zabiegów, powodują

one zarówno zamęt teoretyczny, ale także wyzwalają niemal skrajne oceny tych samych wypowiedzi, postulatów lub stwierdzeń. Analiza różnicująca jest więc konieczna zarówno z powodów czysto faktograficznych, ale w równym stopniu konceptualnych, a nawet moralnych. Przykładem takiego pojęcia, z którym związane są skrajnie odmienne często wartości jest kategoria narodu. W realnym swoim kształcie może być on wspólnotą o bardzo odmiennym charakterze stymulując zarówno do rozwoju najcenniejszych osobowych i wspólnotowych atrybutów człowieczeństwa, ale w pewnych jego realizacjach do ich degradacji. Umiejętność odróżnienia tych alternatywnych form istnienia narodu to jedno z najważniejszych wyzwań współczesności przed którym stoją także wszystkie nauki społeczne. Wielce niedocenioną, choć pomocną w tej mierze jest teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, twórcy polskiego Instytutu Higieny Psychiczej, który już w okresie międzywojennym ubiegłego wieku skupiał i inspirował do dzisiaj w pełni twórczą myśl o interdyscyplinarnych wymiarach rozwoju osobowości, kultury i społeczeństwa w jego egzystencjalnym, aksjologicznym i duchowym obliczu. Teoria ta ukazuje jednocześnie jak duży jest margines manipulowania pojęciami i praktykami symbolicznymi, które w jednakowym stopniu powołują się na narodowe aspekty życia zbiorowego widzianego wszak w zupełnie odmienny, a często wręcz alternatywny sposób.

Istotę dokonywanych odróżnień, które ujmują rozwojową dynamikę przekształceń osobowej i społecznej rzeczywistości człowieka w kontekście doświadczania wspólnoty narodowej ujmują następujące kategorie ujęte są w tabeli nr 3.

**Integracja wtórna**

↑ ↓	świadomość celu	odkrywanie wzajemności	poszukiwanie wolności
	potrzeba rozwoju	potrzeba ubogacenia i transgresji	potrzeba tożsamości
	dezintegracja	chaos interakcyjny i komunikacyjny	atrofia i policentryzm
	reprodukcja	izolacja	nacjonalizm

**Integracja pierwotna**

Tab. nr 3: Kategorie różnicującej analizy wspólnoty narodowej w perspektywie psychohigieny społecznej

Analiza różnicująca ukazuje jak bardzo odmienne treści i wartości, przywołuje i praktykuje postawa o charakterze szowinistycznym, etnocentrycznym, a z drugiej strony patriotycznym, i jak bardzo odmienne generuje wartości. Ta ostatnia podejmuje wyzwania poziomu dojrzałego rozwoju, świadomości dziedzictwa, ale i świadomie projektowanej przyszłości. Gdy poruszamy się wszak w obrębie problematyki, a co istotniejsze rzeczywistości narodu, wszystkie te orientacje są równie realne. Zadaniem nie tylko pedagogiki, wszystkich nauk społecznych, dyskursu publicznego i przywództwa narodowego jest rozpoznawanie i wspieranie tych ostatnich, tak jak wzmacnianie wszystkich dynamizmów rozwojowych, szczególnie wtedy gdy trzeba je odnaleźć w okresie dezintegracji i podziałów.

Kondycja bytu narodów i jak opisywał to Paweł Włodkowic, „prawa narodów”, nie jest bowiem obojętna z punktu widzenia organizacji i ruchów, dla których podmiotowość narodów jest utrudnieniem ich działań o charakterze ponadnarodowym<sup>21</sup>. Skupiają się one na próbach łatwego ich rozproszenia i swoistego zatopienia w międzynarodowej społeczności konsumentów. Z drugiej strony dojrzała i silna kondycja wspólnot narodowych nie sprzyja międzynarodowym terminatorom, a więc narodom o pozycji dominującej, które umocnić chcą swoją pozycję poprzez sterowanie, osłabianie, a nawet ukryte podporządkowanie innych grup narodowych w kluczowych sferach życia społecznego i relacji międzykulturowych. Dlatego naganne jest z etycznego punktu widzenia agenturalne osłabianie spójności i dynamizmów rozwojowych wewnątrz narodów o słabszej pozycji przetargowej, które stają się przedmiotem działań destrukcyjnych. Świadome swej dojrzałości i tożsamości wspólnoty narodowe mogą okazać się prawdziwym dobrem w obronie nie tylko godności, ale i prawa narodów do swej suwerenności i podmiotowości.

---

21 L. Korporowicz, *Polskie korzenie prawa narodów w budowaniu podmiotowości wspólnot kulturowych*, w: *Eseje o niepodległej*, red. R. Wiśniewski, Warszawa 2018, 102-129.



SYLWIA JASKUŁA  
PAŃSTWOWA WYŻSZA SZKOŁA INFORMATYKI  
I PRZEDSIĘBIORCZOŚCI W ŁOMŻY

## WYZWANIA WYCHOWANIA DO WSPÓLNOTY

### Wstęp

Współczesny świat hołduje indywidualizmowi. Szczęście człowieka, jego dobrostan, poczucie zadowolenia stały się, przynajmniej na poziomie deklaracji, główną miarą sukcesu społecznego. Tym samym jednostka została ustawiona w centrum zainteresowań, sama sobie wyznaczając przestrzeń i granice działania, a także określając warunki i sposoby ich realizacji. Uwrażliwienie na siebie i brak odniesienia do innych, szczególnie w kontekście pomijania ich możliwości i potrzeb, generuje obraz jednostki zorientowanej egocentrycznie. Ubocznym efektem tego niekontrolowanego indywidualizmu jest powszechny brak wspólnotowości. Tym samym można sformułować tezę, że współczesny świat nie sprzyja tworzeniu się wspólnot i to każdego rodzaju, w tym wspólnot narodowych. Szczególnie jest to widoczne w wymiarze realnym, gdzie ograniczenie relacji bezpośrednich powoduje redukcję potrzeb nawiązywania więzi o pogłębionym charakterze. Z kolei przestrzeń wirtualna tworzy swoiste quasi-wspólnoty, ale o odmiennych cechach i płynnej formie. Wymagają one oddzielnych badań i analiz, które pozwolą odpowiedzieć na pytanie na ile w przypadku relacji tylko wirtualnych można mówić o wspólnotcie. Podjęte w tekście rozważania i analizy nie wykluczają wspólnot, które powstają i są obecne w świecie hybrydalnym, a więc takich które istnieją jednocześnie w przestrzeni realnej, jak i wirtualnej. Zabieg ten wydaje się przy wszystkich współczesnych rozważaniach konieczny, bowiem coraz trudniej interpretować fenomeny kultury społeczeństw cywilizacji

medialnej, a w przypadku wspólnot – relacje, więzi czy procesy kształtowania ich tożsamości – tylko w wymiarze realnym<sup>1</sup>.

Konsekwencją postawionej wyżej tezy są pytania: Czy współcześnie potrzebujemy wspólnot? Skoro dzisiejszy świat koncentruje się na jednostce, na jej potrzebach i aktywnościach to po co, komu i czemu ma służyć wspólna? Czy człowiek doby ponowoczesnej może istnieć i działać samodzielnie? Do czego doprowadzić może ludzkość rozpad więzi społecznych? Czy we współczesnym świecie nadal potrzebujemy wspólnot narodowych? Co należy zrobić, żeby wspólnoty pozostawały nadal istotną wartością każdego społeczeństwa, pomimo wielości niesprzyjających czynników wewnętrznych i zewnętrznych?

### Wspólnota – perspektywa historyczna

Przy wielości ujęć i definicji wspólnoty jej istota zawiera się w trwałych więziach pomiędzy jednostkami zbiorowości ludzkiej. Przy czym więzi te mają charakter nieprzypadkowy a przede wszystkim cechują się rodzajem ukierunkowania i wybiórczości, bowiem przynależność do wspólnoty warunkowana jest szeregiem kryteriów. Obowiązuje w niej podział na swoich i obcych, a także zasada bezwarunkowego współuczestnictwa – można należeć tylko do jednej wspólnoty duchowej, której wartości wzajemnie się nie wykluczają. Wspólnota to zbiorowość, w której dla każdego jej członka suma jego więzi „do wewnątrz” przewyższa sumę więzi „na zewnątrz”. Prawidłową i nieprzemijającą jedność jej członków zapewnia tradycja, rozumiana między innymi jako troska o żywych i jednocześnie pamięć o zmarłych<sup>2</sup>.

Dodatkowo w definicjach wspólnoty podkreśla się jej zależność od osobowych cech zaangażowania jej członków. To oni tworzą jej istotę i poziom integracji, ale nie poprzez przypisywane im role, ale poprzez stanowienie o ich wartości. „Zasadniczo termin wspólnota odnosi się i zawiera wszystkie te postaci związków, które charakteryzują się w wysokim stopniu intymnością, głębokością, moralnym zobowiązaniem,

1 S. Jaskuła, *Symbioza i odrębność dwóch światów*, „Politeja. Jagiellonian Cultural Studies” 20/2 (2012) 45-62.

2 F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.

społeczną zwartością i trwaniem w czasie. Wspólnota opiera się na człowieku jako całości, a nie rozważanym w tej lub innej roli, granej oddzielnie w społecznym porządku”<sup>3</sup>.

Karol Wojtyła w *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* współbycie uczestników wspólnoty opiera na podmiotowych relacjach. Działania podejmowane przez poszczególnych jej uczestników mają służyć nie tylko wspólnocie, ale również mają być środkiem samorealizacji jednostki. Współdziałanie i współbywanie z innymi mają służyć wspólnocie i osobie je podejmującej. „Chodzi tutaj o wzajemne przenikanie się w podmiotowym wymiarze uczestnictwa. Uczestnictwo pojęliśmy jako dynamiczną właściwość osoby. Właściwość ta wyraża się w takim spełnianiu czynów *wspólnie z innymi*, w takim współdziałaniu i współbytowaniu, które zarazem służy spełnieniu tej osoby”<sup>4</sup>. Jednocześnie w *Osoba: podmiot i wspólnota* Wojtyła idee doskonałej wspólnoty opiera na zależności dwóch wartości: solidarności i wolności. Przy czym wolność stanowi podstawę idei solidarności, której realizacja nie jest możliwa w warunkach przymusu czy nacisku. Wszelki społeczny ład „winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcenia pod jakimkolwiek pozorem jednej lub drugiej”<sup>5</sup>.

Definicje pojęcia ‘wspólnoty’, oprócz wymienionych wyżej cech wskazują na wspólnotowość wartości i norm, a przede wszystkim historii i tożsamości. Wspólna kultura stanowi istotę ich współtrwania i współdziałania. Tworzy pomost wzajemnego zrozumienia potrzeb jej członków. „Wspólnotę można zdefiniować całkiem precyzyjnie. Ma ona dwie cechy definicyjne: (1) jej warunkiem jest istnienie sieci afektywnych relacji w obrębie grupy jednostek; relacji, które często krzyżują się i wzmacniają nawzajem (zamiast przybierać jedynie formę relacji jednostki z jednostką lub łańcucha relacji między jednostkami); (2) jej zaistnienie wymaga również występowania identyfikacji ze wspólnymi wartościami, normami i znaczeniami, a także ze wspólną

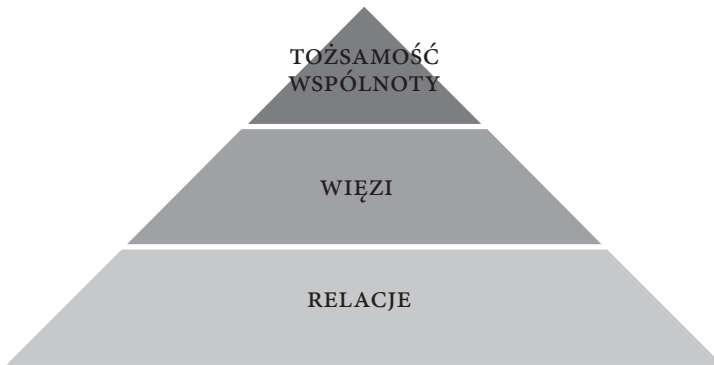
3 B. Newman, *Protective Communities and Personal Identity*, w: B. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów)*, New Haven, CT 1999, 189.

4 K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1985, 332.

5 K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Rozprawy Roczniki Filozoficzne” 24/2 (1976).

historią i tożsamością – krótko mówiąc, ze wspólną kulturą. [...] Sądzę, że wspólnotę definiuje dodatkowo występowanie trzeciej cechy; (3) wspólnoty cechuje stosunkowo wysoki poziom responsywności. Ta trzecia cecha wyklucza te społeczności, które uciskają swych członków; za częściowe wspólnoty każe ona uznać te, które są wrażliwe na potrzeby niektórych swoich członków lub podgrup, ale nie wszystkich, a za nieautentyczne te wspólnoty, które reagują raczej na fałszywe niż na prawdziwe potrzeby swych członków”<sup>6</sup>.

Istota wspólnoty zawiera się zatem w jej podmiotowych i przedmiotowych wartościach. Te drugie tworzy wspólnotowość norm, społeczna zwartość, system wzajemnych zobowiązań, historia tworzących wspólnotę wydarzeń, wspólna kultura czy trwanie w czasie. Podmiotową wartość wspólnoty tworzą jej członkowie wraz ze swoją wolnością, godnością i solidarnością uczestnictwa. Tym silniejsza jest więź pomiędzy członkami wspólnoty, im wyższy stopień wypełniania potrzeb jej członków. Tożsamość wspólnoty budowana jest na więziach jej członków, które nie są możliwe bez podmiotowych relacji, uwzględniających potrzeby każdego z nich.



Rys. 1. Poziomy budowania tożsamości wspólnoty

Idea wspólnoty wiąże się z tym, że każdy jej członek ma poczucie bycia jej częścią poprzez wniesienie do niej swojego wkładu. Generuje to granice wspólnoty określające z jednej strony reguły kto może do niej należeć, a z drugiej budujące poczucie bezpieczeństwa, poprzez

6 A. Etzioni, *Wspólnota responsywna. Perspektywa komunitariańska*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, 190-191.

ograniczanie nieuzasadnionego przystąpienia do niej nowych członków. Istotnym elementem wspólnoty jest swoista dwukierunkowość zobowiązań i wpływów. Aby jednostka chciała być członkiem konkretnej wspólnoty musi mieć poczucie, że ma wpływ na jej działania i jednocześnie spójność wspólnoty jest uwarunkowana możliwościami oddziaływania na jej członków. Ta dynamika interakcji i wypełniania wspólnych potrzeb według McMillana i Chavisa jest jedną z głównych przyczyn tworzenia wspólnot, które powstają wokół konkretnych potrzeb, a jej członkowie integrują się w celu ich realizacji. „Poczucie wspólnoty to poczucie przynależności członków, poczucie, że członkowie są ważni dla siebie nawzajem i dla grupy, oraz wspólna wiara, że potrzeby członków zostaną zaspokojone poprzez ich zobowiązanie do bycia razem<sup>7</sup>.”

## Współczesna potrzeba wspólnoty

O zaniku więzi pomiędzy jednostkami i braku potrzeby tworzenia wspólnot pisał już w 1950 roku David Riesman w swojej najsłynniejszej pracy *Samotny tłum*. Ta jedna z najważniejszych książek XX-wiecznej socjologii wprowadziła pojęcie „samotnego tłumu” nawiązujące do procesów zanikania we współczesnych społeczeństwach więzi, które ulegają degradacji bądź instrumentalizacji, a często są przedmiotem manipulacji. Ich efektem jest zanik naturalnych wspólnot, a w konsekwencji wykorzenianie i atomizacja jednostek, które rozplývają się w anonimowej masie. Więzy wynikające ze wspólnego zamieszkania jednego terytorium, wyznawania jednej religii czy podobieństwa etnicznego wygasają. W ich miejsce pojawia się „samotny tłum”, zbiór jednostek, które nic nie łączy. Bez wspólnych zasad i wartości łatwo nimi sterować, bowiem w naturalny sposób poszukując autorytetów stają się podatni na manipulacje. W poszukiwaniu zastępczych więzi i alternatywnych wspólnot, członkowie samotnego tłumu przyłączają się do różnych ruchów społecznych, rekompensując frustrację i osamotnienie w działaniach destrukcyjnych i antyspołecznych.

---

7 D.W. McMillan – D.M. Chavis, *Sense of Community: A Definition and Theory*, „Journal of Community Psychology” 14/1 (1986) 6-23.

Współczesny świat staje się częścią, opisanego przez Riesmana, 'samotnego tłumu'. Skoncentrowani na sobie samotnicy mają problemy z nawiązywaniem bezpośrednich interakcji, które coraz częściej zyskują charakter zapośredniczony. Trudno też w tych relacjach odnaleźć takie, których będą charakteryzować się podmiotowością i wrażliwością na potrzeby innych. Interakcje te nie są trwałymi czy głębokimi związkami, zyskują przypadkową formę, stąd możliwość przynależenia do wielu quasi-wspólnot w jednym czasie. Nie tworzą one wspólnot w tradycyjnym rozumieniu. Jako jej członkowie nastawieni są na relacje przedmiotowe, więcej biorąc niż dając. Coraz rzadziej też współczesne jednostki utożsamiają się z historią i tradycją wspólnoty, do której potencjalnie mogłyby przynależać choćby na podstawie kryterium wspólnego terytorium.

Skoro współczesny świat zmierza w kierunku odizolowanych jednostek, egocentrycznych i skupionych na własnych potrzebach, to czy potrzebuje on wspólnot? Czy wreszcie jednostka może żyć i działać samotnie? Florian Znaniecki w *Relacjach społecznych i rolach społecznych* jednoznacznie wskazuje, iż nawet działania egocentryczne oddziałują na innych oraz są powodem i jednocześnie przyczyną interakcji społecznych. „Ludzie jako przedmioty działań różnią się w zasadniczy sposób od wszelkich innych przedmiotów, ponieważ są równocześnie świadomymi czynnikami działającymi. Doświadczając i oceniając tych, którzy z kolei oddziałują na nich; podejmują działania przede wszystkim w następstwie aktywności, którym zostali poddani. Innymi słowy, działający ludzie nie tylko oddziałują na innych, ale także wchodzi w interakcje z innymi”<sup>8</sup>. Niezależnie do tego jaki jest to typ oddziaływania - konflikt społeczny czy współdziałanie społeczne - jest ono efektem interakcji społecznych zachodzących między ludźmi.

Z kolei autor *Spółczesności jednostek* Norbert Elias zwraca uwagę na wartość jednostki w 'samotnym tłumie' i jej wymiar człowieczeństwa: „Każde ludzkie społeczeństwo składa się z oddzielnych jednostek, a każda ludzka jednostka staje się człowiekiem jedynie ucząc się działać, mówić i odczuwać w społeczności innych. Społeczeństwo

8 F. Znaniecki, *Relacje społeczne i role społeczne* (BS), tł. E. Hałas, Warszawa 2011, 20.

bez jednostek lub jednostka bez społeczeństwa to absurd”<sup>9</sup>. Zatem jednostka bez społeczeństwa, a nawet bez wspólnoty nie istnieje, a jej podmiotowy charakter ujawnia się w interakcji z innymi. Tezę tą potwierdzają badania Andrzeja Grzegorzcyka, który analizował „intelektualne narzędzia” służące do ustalenia pozycji człowieka w wizji całości otaczającego go świata. Według niego tymi ‘narzędziami’ są: „rola, osiągnięcia, sens życia, zadania, wyzwania, powołanie, służba, wymiana”<sup>10</sup>. Wszystkie one mają sens jedynie wtedy, kiedy są analizowane w kontekście relacji jednostki ze zbiorowościami, głównie wspólnotami. Tym samym „człowiek w świecie” jest przede wszystkim jednostką we wspólnocie.

Niewątpliwie wspólnota bez jednostki nie istnieje, ale relacja zachodzi w drugą stronę – jednostka bez wspólnoty również nie istnieje, szczególnie biorąc pod uwagę procesy formowania i dojrzewania jej osobowości oraz kompetencji moralnych. Tak samo nie ma sensu pytanie o to co jest bardziej pierwotne i ma większe znaczenie. Absolutyzacja zbiorowości to droga do generowania różnych form zniewolenia jednostki przez grupę. Polityczną konsekwencją takiego ujęcia mogą być różne formy totalitaryzmu. Absolutyzacja jednostki w stosunku do grupy to droga do dezintegracji wspólnoty. „(…) nieadekwatność wielu dyskusji nad problemem, czy tą ‘jednostkę’ należy umieszczać wyżej niż ‘społeczeństwo’, czy vice versa jest oczywista, jak gdyby rzeczywiście istniał w tej kwestii wybór typu albo-albo”<sup>11</sup>.

Rozważania powyższe należy interpretować w ramach trzech łączących nurtów: kolektywizmu, indywidualizmu i personalizmu, wpisujących się w jeden z ważniejszych problemów antropologii filozoficznej jakim jest określenie relacji łączących jednostkę ze społeczeństwem. Kolektywizm uznaje, iż jednostka osiąga pełnię człowieczeństwa na poziomie życia społecznego. Indywidualizm eksponuje dobro jednostki, jej potrzeby i prawa, tym samym redukując społeczność do roli drugorzędnej, do roli nadzorcy przywilejów należnych jednostkom. Personalizm oba powyższe rozwiązania kwestionuje,

9 N. Elias, *Społeczeństwo jednostek* (BS), tł. J. Stawiński, Warszawa 2008, 90.

10 A. Grzegorzcyk, *Wspólnota*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. M.N. Jakubowski – A. Szahaj – K. Abriszewski, Toruń 2002, 16.

11 N. Elias, *Społeczeństwo jednostek*, 174

interpretując życie społeczne jako wspólnotę osób. Człowiek bowiem jest osobą mającą wartość sam w sobie, w swojej rozumnej i wolnej naturze, nie zyskuje wartości dopiero we wspólnocie. Społeczeństwo zaś nie jest zbiorem jednostek, ale wspólnotą osób z całą ich godnością i wartością<sup>12</sup>. Karol Wojtyła przedstawiając teorię osoby w nurcie personalizmu tzw. tomistyczno-fenomenologicznego ujmuje osobę ludzką w relacji do innych osób, jako uczestnictwo człowieka we wspólnocie. Z kolei istotą prawdziwej wspólnoty ludzkiej według niego jest uczestnictwo, wspólne z innymi ludźmi tworzenie, życie i działanie, poprzez które człowiek jako osoba spełnia prawdziwe czyny i w czynach tych spełnia siebie „właściwość wewnętrzną i homogeną, która stanowi o tym, że bytując i działając ‘wspólnie z innymi’, osoba bytuje i działa jako osoba”<sup>13</sup>. Człowiek dzięki uczestnictwu nie tylko działa we wspólnocie, ale przede wszystkim współdziała. Karol Wojtyła wyróżnia dwa wymiary ludzkiej wspólnoty, które urzeczywistniają relacje uczestnictwa osoby. Pierwszy z nich odnosi się do wymiaru międzyosobowego, którego symbolem jest układ „ja-ty”, drugi to wymiar społeczny symbolizowany układem „my”.

Oczywiście sama przynależność do wspólnoty nie stanowi o wartości tej partycypacji. Wojtyła wyróżnia nieautentyczne postawy uczestnictwa we wspólnocie, wymieniając przede wszystkim tzw. konformizm i unik. Istotą postawy konformizmu jest bierne uleganie innym i brak zaangażowania w tworzenie dobra wspólnego. Tym samym człowiek rezygnuje ze spełniania siebie jako osoby we wspólnym działaniu. Z kolei postawa uniku to wycofywanie się i brak uczestnictwa we wspólnocie. Podejście to może wynikać ze złej organizacji wspólnoty, która może uniemożliwiać pełne uczestnictwo w niej. Obie te nieautentyczne postawy konformizmu i uniku są zaprzeczeniem uczestnictwa człowieka – osoby we wspólnocie. „Są one tylko czysto zewnętrznym pozorowaniem afirmacji i akceptacji osób drugich i dobra wspólnego, bez tak ważnego momentu, jak podjęcie odpowiedzialności, osobowego zaangażowania człowieka

12 W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2000, 86-87.

13 K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, 334.



w działaniu ‘wspólnie z innymi.’<sup>14</sup> Postawy nieautentyczne są pewnymi formami ucieczki od konfrontacji czy nawet dialogu z drugim, wynikające z niechęci do ponoszenia odpowiedzialności, są wyrazem alienacji człowieka.

Współczesne formy uczestnictwa we wspólnocie ulegają transformacji wynikającej m.in. z rozpadu tradycyjnych więzi społecznych, fragmentaryzacji życia prowadzącej do problemów współczesnego człowieka w określeniu swojej tożsamości, wzrastającej skłonności do odrzucania zobowiązań, poczucia niepewności i zagrożeń prowadzących do poszukiwania oparcia w nowych formach uspołecznienia, wreszcie upowszechniania się nowego typu racjonalności, określanego przez niektórych badaczy jako „racjonalność doznań”<sup>15</sup>. Nowe formy wspólnot dostosowują się do tempa rozwoju społecznego i zmieniających się potrzeb współczesnego człowieka, co jednoznacznie wskazuje, że wspólnoty nawet w czasach indywidualizacji i pluralizacji są oczekiwanymi strukturami społecznymi.

Racjonalność doznań w kulturze nasyconej hedonizmem jest swą bronią współczesnego konsumeryzmu, który komercjalizuje nie tylko ludzkie doznania, ale także przeżycia, pragnienia i wdziera się w jego życie duchowe jako czynnik rozmontowania osobowej podmiotowości. Wówczas już nie tyle to, co w człowieku jest kwestią i atrybutem jego autonomii, samodzielnego osądu, a często prawa moralnego, estetycznego czy intuicji poznawczej, ale prawa zachowań rynkowych sterują codziennymi postawami, poglądami i wyobrażeniami przyszłości. Pojęcie narodu, wspólnoty etnicznej czy kulturowej staje się niemal wrogiem inżynierii rynkowej, ponieważ wprowadza konkurencyjne normy i wartości, stając często w opozycji do takich standardów behawioralnych i mentalnych samotnego tłumu a nawet elit głównego nurtu skomercjalizowanych emocji, jak uległość lansowanym modom, naśladownictwo celebrytów, a nawet standardom poprawności środowiskowej.

---

14 Z. Pawlak, *Formy uczestnictwa człowieka we wspólnocie według Karola Wojtyły*, „Studia Włocławskie” 9 (2006) 57.

15 A. Zduniak, *Event jako ponowoczesna forma uczestnictwa w życiu społecznym*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2 (2010) 207-234.

Wychowanie do wspólnoty narodowej jest w tej sytuacji równie trudne jak wychowanie do jakiegokolwiek formy wspólnoty, a szczególnie jej podmiotowych i autonomicznych manifestacji. Podobnie więc jak dawniej nawoływanie do łączenia się proletariuszy wszystkich krajów, dzisiaj zachowuje swoją perswazyjne oddziaływanie, z tym że rolę proletariuszy zastępują konsumenci, zwolennicy reguł wolnego rynku, który ukrywa faktyczny stan wieloaspektowego zniewolenia, sterowania, a czasami wymuszania bardzo konkretnych zachowań, w dalszej kolejności postaw, aspiracji i funkcjonalnych typów osobowości. Wychowanie zastępuje się więc formą socjalizacji, wolnej od aksjologicznych skojarzeń edukacji, a w najbardziej uproszczonych formach, praktyką przysposobienia. Współczesny samotny tłum nie jest bowiem samotny. Towarzyszą mu dobrze zorganizowane korporacje marketingowe posługujące się technologią „przestrzeni poszerzonej”, a więc przestrzeni wirtualnej, która zapewnia każdemu zainteresowanemu pozory pełnej indywidualizacji, ale także wspierania, towarzyszenia, otaczania siecią całodobowych kontaktów o znamionach pełnej intymności, otwarcia i empatii. Jest to więc raczej zorganizowany tłum, z tym że celem owego zarządzania wyobrażeniami nie jest forma wspólnoty o wypracowanej i trwałej tożsamości, ale raczej zunifikowany rodzaj kontr-kultury bazujący na krótkotrwałym rodzaju doznania. Zostało to nazwane przez wybitnego polskiego socjologa – Stanisława Ossowskiego – filozofią „życia chwilą”<sup>16</sup>. Wyłamuje się ona trwałym wartościami kulturowym i wszystkim, co jest w tym obszarze rodzajem ugruntowanego dziedzictwa. Powstała w wyniku takich praktyk osobowość jest mieszanką z jednej strony zmiennych impulsów wewnętrznych, z drugiej strony zewnętrznie sterowanego naciśku mediów, kultury masowej oraz grup otoczenia. Treści narodowe są w tej sytuacji poddawane takiej samej redukcji jak wszystko, co odsyła do wartości jakkolwiek pojętej wspólnoty, nawet tej, która ma szansę zaistnieć w przestrzeni wirtualnej.

---

16 Zob. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 2014.

## Wychowanie do wspólnoty

Zmiany zachodzące w strukturze i funkcjonowaniu nowoczesnych społeczeństw, choć coraz silniej generują potrzeby bycia i działania wspólnotowego, to w tym samym stopniu sprzyjają powstawaniu quasi-wspólnot, których istota zawarta jest w tworzeniu subiektywnego wrażenia bycia częścią nich, a nie przynależność do nich w sposób obiektywny. Współczesne formy wspólnot wynikają z egoistycznych potrzeb człowieka brania a nie współdziałania, dlatego nie powstają one naprawdę, lecz coraz częściej są inscenizowane. Teatralizacja ta przez jakiś czas może wydawać się rzeczywista, ponieważ oddziałuje na różne zmysły. Taka wspólnota bliskość duchową zastępuje bliskością fizyczną, otwiera swoich uczestników nie na siebie nawzajem, lecz na swoje własne doznania. Oferuje doświadczenia wynikające z partycypacji, znosząc jednocześnie obowiązki wynikające z przynależności do wspólnoty. Pełni role kompensacyjne, oferując osamotnionym jednostkom natychmiastowe doznanie bliskości z innymi. Wspólnota nie jest tu strategią umacniającą człowieka i jego człowieczeństwo, lecz jedynie środkiem prowadzącym do celu, którym jest wywoływanie i intensyfikacja doznań. Dodatkowo przynależność do niej nie ma stałego charakteru, czego konsekwencją jest tymczasowość więzi społecznych. Jednostka nie służy, jak niegdyś, wspólnocie, to wspólnota ma służyć jednostce do zaspokojenia jej potrzeb.

Ponowoczesne formy uspołecznienia są próbą oferowania „wspólnoty do natychmiastowego użytku”<sup>17</sup>. Przynależność do niej nie generuje żadnych konsekwencji. Tym samym wytwarza nieautentyczne postawy uczestnictwa we wspólnocie. Bez odpowiedzialności, bez zaangażowania, bez przyszłości. Przynależność do tradycyjnych wspólnot związana była m.in. ze zobowiązaniem do życia zgodnego z przyjętymi w nich wartościami, regułami postępowania czy wzorami zachowań, dawała jednostce poczucie przynależności, ale przede wszystkim dawała poczucie bezpieczeństwa, budowała jego społeczną tożsamość.

---

17 A. Zduniak, *Event jako ponowoczesna forma...*, 232.

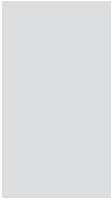
Człowiek ponowoczesny pomimo uczestnictwa w „strategicznych rytuałach kolektywnej samotności”<sup>18</sup> pragnie bliskości z innymi i poczucia stałej przynależności. Kształtowanie umiejętności budowania bliskich relacji, społecznej identyfikacji, solidarności, umiejętności komunikacji, kreatywności i innych elementów pozwalających na pełne oraz godne bycie we wspólnocie jest współcześnie ważnym zadaniem stojącym przed wychowaniem. Niewątpliwie uczestnictwo we wspólnocie dokonuje się stopniowo poprzez socjalizację i internalizację określonych, właściwych dla danej wspólnoty wartości. Odbywa się to poprzez rodzinę, szkołę i oddziaływanie instytucji politycznych, kulturowych i religijnych, lecz przede wszystkim dokonuje się w momencie wejścia człowieka w codzienne życie wspólnoty. Pomimo tego naturalnego wchodzenia we wspólnotę konieczne są procesy wychowawcze, które zainicjują potrzebę uczestniczenia w życiu wspólnotowym. Wykształcą one potrzebę podejmowania działań wspólnotowych i mechanizmy obronne przed alienacją, nie pomijając elementów podmiotowości i godności człowieka.

Wychowaniu do uczestnictwa we wspólnocie towarzyszyć powinny procesy uczenia się urzeczywistniania relacji zarówno międzyludzkich jak i społecznych, ale takich w których człowiek jest świadomym i wolnym ich podmiotem oraz świadomym i wolnym współtwórcą wspólnoty. Człowiek działający we wspólnocie nie tylko reaguje na potrzeby innych, ale spełnia również swoje potrzeby i doskonali siebie. Odkrywanie wartości własnej osoby pozwala na możliwość nawiązania relacji solidarności i wspólnoty z innymi, poprzez zrozumienie drugiego człowieka i odkrycie jego potencjałów. Umiejętności te powinny być kluczowymi elementami współczesnego wychowania do wspólnoty, tym bardziej, że świat hybrydalny sprzyja generowaniu postaw wykluczających współdziałanie a w zamian oferuje powstawaniu quasi-wspólnot symulujących prawdziwe i trwałe wspólnoty.

Współczesne wychowanie ma niewątpliwie do spełnienia obecnie wiele ważnych funkcji, ale wychowanie do wspólnoty, szczególnie

---

18 H. Knoblauch, *Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events*, w: *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, red. W. Gebhardt – R. Hitzler – M. Pfadenhauer, Opladen 2000, 49.



w świecie, w którym preferowani są indywidualiści i egocentrycy, wydaje się być jednym z najistotniejszych zadań. Rozważając możliwości i rolę jakie potencjalnie takie wychowanie mogłoby spełniać nie można pominąć wyzwań, które stanowią zagrożenia omawianego procesu wychowawczego, a do których należą:

1. Indywidualizacja stylu życia;
2. Rozpad więzi społecznych;
3. Zanik tożsamości narodowych;
4. Społeczeństwo informacyjne (nie wspólnotowe formy uczestnictwa kulturowego);
5. Technokratyzacja zarządzania życiem politycznym;
6. Polityzacja (wybijanie się elementów politycznych ponad kulturowe).

To z pewnością nie wszystkie zjawiska, których konsekwencje uboczne stanowią prawdziwe wyzwanie, a nawet destrukcję zintegrowanego systemu czynników, które budują kondycję i siłę rozwojowo pojmowanej wspólnoty. Warto wszak analizować ich realny wpływ na kondycję współczesnego życia społecznego.



**NARODOWY CZYLI JAKI?  
O NARODOWYM INSTYTUCIE  
WOLNOŚCI  
W SŁUŻBIE SPOŁECZEŃSTWU  
OBYWATELSKIEMU ( STUDIUM  
PRZYPADKU )**

**Wstęp**

Powstały w 2017 r. Narodowy Instytut Wolności jest pierwszą w Polsce agencją rządową wyspecjalizowaną we wspieraniu organizacji pozarządowych w formule programów wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Do zadań Instytutu należy m.in. wspieranie rozwoju wspólnoty obywatelskiej i społeczeństwa obywatelskiego zgodnie z ideą, że „Państwo polskie wspiera wolnościowe i chrześcijańskie ideały obywateli i społeczności lokalnych, obejmujące tradycję polskiej inteligencji, tradycje niepodległościową, narodową, religijną, socjalistyczną oraz tradycję ruchu ludowego, dostrzegając w nich kontynuację wielowiekowych tradycji (...) [oraz] dąży do zrównoważonego rozwoju społeczeństwa obywatelskiego zarówno w wymiarze terytorialnym, jak i tematycznym, szczególną ochroną otaczając organizacje małe, krzewiące etos społecznikowski i pielęgnujące dziedzictwo lokalne”<sup>1</sup>.

Diagnostując stan społeczeństwa obywatelskiego w Polsce podczas I Kongresu Polska – Wielki Projekt<sup>2</sup> P. Gliński zauważył, że jest ono zredukowane do apolitycznego projektu usługowo-socjalnego albo

---

1 Por. Preambuła ustawy o Narodowym Instytucie Wolności – Centrum Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego (Dz.U. z 2017 r. poz. 1713).

2 Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=QSpfj7gw5w8> (dostęp: 20.10.2021).

zaangażowane jednoznacznie i wyłącznie w projekt o charakterze ideologicznym. Powołanie Instytutu, którego celem ma być wzmocnienie całego sektora pozarządowego, ze szczególnym uwzględnieniem jego najsłabszych ogniw, miało charakter kulturotwórczy i wspólnoto-twórczy, a tym samym nazwa miała odzwierciedlać misję, która została mu zlecona.

## Zanim powstał Instytut

5 lipca 2017 r. trafił do Sejmu RP w formie przedłożenia rządowego projekt ustawy o Narodowym Instytucie Wolności Centrum Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego.

Celem projektu było stworzenie warunków niezbędnych do powstania instytucji, której jedynym zadaniem byłyby realizacja programów wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Narodowy Instytut – jako agencja wykonawcza – ma wdrażać politykę państwa w zakresie rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, opartą na zasadach otwartości, konkurencyjności i przejrzystości.

Pełna nazwa tworzonej agencji wykonawczej ma podkreślać, co opisuje także preambuła do ustawy, iż tworzona instytucja ma wspierać rozwój społeczeństwa obywatelskiego w Polsce przez wzmocnienie zorganizowanej i dobrowolnej aktywności obywateli na rzecz różnorodnych ważnych społecznie celów, co ma nawiązywać do wielowiekowego dziedzictwa polskiej wspólnoty wolnych obywateli i jednocześnie wypełniać ideały wolności.

Instytut stał się nową instytucją właściwą w sprawach wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego oraz pożytku publicznego i wolontariatu w zakresie określonym w ustawie o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Wejście w życie nowej regulacji spowodowało przeniesienie do Instytutu większości spraw dotyczących organizacji pozarządowych (pożytek publiczny i wolontariat), będących dotychczas w kompetencji ministra właściwego do spraw zabezpieczenia społecznego, oraz nadanie mu funkcji instytucji odpowiedzialnej za dystrybucję środków dla organizacji pozarządowych.

Umiejscowienie w 2004 r. jednostki odpowiedzialnej za zagadnienia i działania w zakresie pożytku publicznego w urzędzie obsługującym



ministra właściwego do spraw zabezpieczenia społecznego było dość przypadkowe i związane z zaangażowaniem w te sprawy tego J. Hausnera, który utworzył Departament Pożytku Publicznego w zarządzanym przez siebie resorcie. Pożytek publiczny bowiem to nie tylko zadania z obszarów, za które odpowiedzialne jest Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej. W zasięgu zainteresowania organu odpowiadającego za rozwój sektora pozarządowego i społeczeństwa obywatelskiego powinna znajdować się wielowymiarowa całość strategicznych wyzwań, obejmujących także takie obszary, jak: działalność rzecznicza i strażnicza, edukacja obywatelska i historyczna, wolontariat, rozwój mediów obywatelskich czy wiele innych obszarów związanych z działaniami innych resortów. Utworzenie zatem instytucji rządowej odpowiedzialnej wyłącznie za wspieranie organizacji obywatelskich i podległej centrum kierowania państwem było ze wszech miar inicjatywą potrzebną i uzasadnioną wagą problematyki społeczeństwa obywatelskiego i realizacji zadań ze sfery pożytku publicznego.

Do zadań Instytutu należy m.in. wspieranie rozwoju wspólnoty obywatelskiej i społeczeństwa obywatelskiego Polsce, w szczególności przez zwiększanie instytucjonalnej sprawności organizacji pozarządowych oraz innych zorganizowanych form społeczeństwa obywatelskiego, ich niezależności oraz profesjonalizmu, przy jednoczesnym zachowaniu ich obywatelskiego charakteru. Instytut realizuje programy wzmocnienia potencjału organizacji pozarządowych oraz innych zorganizowanych form społeczeństwa obywatelskiego, m.in. przez wspieranie pozyskiwania przez nie środków pozabudżetowych na działalność w obszarze wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego oraz wspierania rozwoju kadr, ze szczególnym uwzględnieniem wolontariuszy.

Powołanie Instytutu wzbudziło żywe zainteresowanie różnych środowisk organizacji obywatelskich. Wnioskodawcy otrzymali w konsultacjach projekt ustawy jeszcze na etapie postępowania legislacyjnego prowadzonego w Kancelarii Prezesa Rady Ministrów. Zaproszenie do wzięcia udziału w konsultacjach zostało wysłane bezpośrednio do 161 organizacji pozarządowych. Projekt ustawy został ponadto udostępniony na stronie internetowej w Biuletynie Informacji Publicznej Kancelarii Prezesa Rady Ministrów oraz na stronie internetowej

Rządowego Centrum Legislacji. Jednocześnie możliwość zgłaszania ewentualnych uwag i propozycji dotyczących projektu ustawy przez zainteresowane podmioty była zapewniona za pośrednictwem strony internetowej [www.konsultacje.gov.pl](http://www.konsultacje.gov.pl) oraz formularza zamieszczonego na stronie internetowej [www.spoleczenstwoobywatelskie.gov.pl](http://www.spoleczenstwoobywatelskie.gov.pl), a także poczty tradycyjnej. Ponadto, w ramach opiniowania, projekt ustawy został przesłany m.in. do instytucji publicznych, ciał dialogu obywatelskiego, związków samorządowych. Konsultacje prowadzone były zgodnie ze standardami wypracowanymi w procesie kształtowania dobrych praktyk w tym zakresie. W ramach zgłoszonych uwag, komentarzy i propozycji wyodrębniono łącznie 234 uwagi zgłoszone w konsultacjach publicznych oraz 42 uwagi w procesie opiniowania<sup>3</sup>. Zorganizowano także we wszystkich województwach 22 konferencje regionalne, w których wzięło udział niemal 1000 uczestników z ponad 800 organizacji.

Zarówno w konsultacjach publicznych jak też dyskusji na forum parlamentu jako główny zarzut wobec utworzenia Narodowego Instytutu Wolności prezentowano tezę, że projekt oznacza „walkę z niezależnymi, aktywnymi, samodzielnymi organizacjami pozarządowymi, przeciwko Polsce obywatelskiej, wspólnotom, które realizują publiczne zadania i budują społeczny kapitał, przeciwko organizacjom pozarządowym, które stanowią podstawę budowy społeczeństwa praworządowego, społeczeństwa, które szanuje demokrację i szanuje obywatelskość, które w końcu budują autorytety, autorytety tak nam dzisiaj bardzo potrzebne, i które budują przyzwoitość i apolityczną aktywność”<sup>4</sup>. Posłanka J. Scheuring-Wielgus argumentowała natomiast, że państwo za pomocą Instytutu chce przejąć kontrolę nad finansowaniem trzeciego sektora<sup>5</sup>.

W odpowiedzi wnioskodawca projektu, wicepremier P. Gliński zauważył, że środki publiczne dominują w sektorze, co jest zrozumiałe, ponieważ ten sektor powstawał z niczego po PRL-u, po zniszczeniach

3 Raport z konsultacji projektu ustawy o Narodowym Instytucie Wolności – Centrum Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego. Kancelaria Prezesa Rady Ministrów. Pełnomocnik Rządu ds. społeczeństwa obywatelskiego. Warszawa 2017.

4 Sprawozdanie stenograficzne z 45. Posiedzenia plenarnego Sejmu RP w dniu 12 lipca 2017 r., 371-372.

5 *Tamże*, 373-374.

mentalnych, instytucjonalnych, a także majątkowych. Wszędzie na świecie w większym lub w mniejszym stopniu, czy to w modelu europejskim, czy anglosaskim, państwo jest zaangażowane we wspieranie sektora pozarządowego. Trudno także przyjąć argument o przejmowaniu przez rząd kontroli nad finansowaniem trzeciego sektora, skoro Instytut będzie dysponował kwotą ok. 1% środków publicznych przekazywanych organizacjom ze wszystkich źródeł publicznych<sup>6</sup>.

Diagnoza kondycji społeczeństwa obywatelskiego w Polsce oraz sytuacji w sektorze organizacji pozarządowych potwierdzają konieczność programowego i finansowego wyodrębnienia działań na rzecz rozwoju inicjatyw obywatelskich. Na I Kongresie Polska – Wielki Projekt w 2011 r. w Warszawie P. Gliński przedstawił portret polskiego społeczeństwa obywatelskiego po 20 latach od upadku komunizmu. Wykład zaowocował próbą naszkicowania wizji pożądaných zmian rozwojowych sektora obywatelskiego, nad którą pracował w ramach Rady Programowej Prawa i Sprawiedliwości zespół pod kierunkiem P. Glińskiego z udziałem W. Kaczmarczyka i P. Krygiela. Ostatecznie powołanie instytucji rządowej, której celem byłoby wspieranie rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce zostało zapowiedziane w planach Prawa i Sprawiedliwości<sup>7</sup> przed wyborami parlamentarnymi w 2015 r.

### Przykłady instytucji rządowych wspierających trzeci sektor

Idea agencji wykonawczej, wdrażającej politykę państwa w zakresie rozwoju społeczeństwa obywatelskiego nie jest niczym nowym. Współpraca z organizacjami społeczeństwa obywatelskiego jest realizowana za pośrednictwem instytucji podległych bezpośrednio rządowi lub znajdujących się w jego strukturze w wielu państwach Unii Europejskiej. W Wielkiej Brytanii istnieje stanowisko Ministra ds. Społeczeństwa Obywatelskiego (Minister for the Civil Society) w randze podsekretarza parlamentarnego (Parliamentary Under Secretary

<sup>6</sup> *Tamże*, 384-387.

<sup>7</sup> Por. *Mysząc Polska*. Konwencja programowa „Prawa i Sprawiedliwości” oraz „Zjednoczonej Prawicy”. Materiały konferencyjne, Katowice 3-5 lipca 2015, 52.

of State), umocowanego w Departamencie Kultury, Mediów i Sportu (Department of Culture, Media and Sport). W sprawowaniu obowiązków pomaga mu Biuro ds. Społeczeństwa Obywatelskiego (Civil Society Office), do 2010 r. nazywające się Urzędem ds. Trzeciego Sektora. Do głównych obszarów odpowiedzialności Ministra należy m.in. polityka młodzieżowa (w tym National Citizen Service – zorganizowana przez państwo ogólnokrajowa służba wolontariatu, przeznaczona dla nastolatków w wieku 14–17 lat), wsparcie organizacji trzeciego sektora i przedsiębiorczość społeczna. Zadaniem chorwackiego Urzędu ds. Stowarzyszeń (Uredza Udruge) jest koordynacja pracy ministerstw oraz organów administracji centralnego i lokalnego szczebla w zakresie monitoringu i polepszania współpracy z sektorem pozarządowym. Dyrektor urzędu jest powoływany na wniosek premiera Chorwacji. W Czechach działa Rządowa Rada ds. Organizacji Pozarządowych, licząca około 30 osób i obradująca pod przewodnictwem Ministra ds. Praw Człowieka, Równego Traktowania i Legislacji. Rada za pośrednictwem Ministra przedkłada rządowi materiały dotyczące sektora pozarządowego i warunków jego działalności, w tym projekty regulacji i aktów prawnych wpływających na działalność sektora obywatelskiego. Uwagę zwraca pewna analogia do polskiej Rady Działalności Pożytku Publicznego, jednakże czeskie rozwiązanie wydaje się nadawać sektorowi obywatelskiemu wyższą rangę, ponieważ polska Rada Działalności Pożytku Publicznego jest organem opiniotwórczo-doradczym ministra właściwego ds. zabezpieczenia społecznego, a czeska – bezpośrednio organem doradczym rządu, nadzorowanym przez ministra bez teki. W kontekście projektu ustawy istotne są też przykłady agencji rządowych, funkcjonujących w wybranych państwach Unii Europejskiej. W Chorwacji funkcjonuje wspierająca działania trzeciego sektora Narodowa Fundacja Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego (Nacionalna zaklada za razvoj civilnoga društva), która jest finansowana z państwowej loterii. W Niemczech pod nadzorem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych działa Federalna Agencja ds. Edukacji Obywatelskiej (Bundeszentrale für politische Bildung), do której zadań należy wsparcie dla przedsięwzięć osób prywatnych, organizacji pozarządowych i fundacji działających w obszarze edukacji

obywatelskiej i politycznej. W Szwecji pod egidą Ministerstwa Edukacji funkcjonuje Agencja ds. Młodzieży i Społeczeństwa Obywatelskiego, do której zadań należy realizacja polityki rządu w zakresie polityki młodzieżowej i trzeciego sektora, w tym wolontariatu i poprawy warunków działania organizacji społecznych. Agencja pełni też funkcję dysponenta środków publicznych i przyznaje dotacje podmiotom sektora pozarządowego ze środków otrzymywanych corocznie od rządu. Zadaniem agencji jest także gromadzenie i rozpowszechnianie eksperckiej wiedzy na temat społeczeństwa obywatelskiego. Na Łotwie istnieje Fundacja Integracji Społecznej (Society Integration Foundation – SIF), znajdująca się pod bezpośrednim nadzorem Premiera. Jej zadaniem jest wsparcie organizacji pozarządowych, działających na rzecz integracji społeczeństwa łotewskiego. Fundacja jest też operatorem konkursu dla organizacji pozarządowych, alokującego środki pochodzące z Funduszy Norweskich.

### **Programy wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego**

Programy wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego zostały po raz pierwszy zdefiniowane w ustawie o Narodowym Instytucie Wolności. To działania na rzecz wspierania rozwoju wspólnoty obywatelskiej i społeczeństwa obywatelskiego, w szczególności przez zwiększanie instytucjonalnej sprawności organizacji pozarządowych oraz innych zorganizowanych form społeczeństwa obywatelskiego, ich niezależności oraz profesjonalizmu, przy jednoczesnym zachowaniu ich obywatelskiego charakteru. To także wzmacnianie potencjału organizacji pozarządowych oraz innych zorganizowanych form społeczeństwa obywatelskiego, w szczególności przez wspieranie pozyskiwania przez nie środków pozabudżetowych na działalność, której celem jest wspieranie rozwoju społeczeństwa obywatelskiego oraz wspieranie rozwoju kadr, ze szczególnym uwzględnieniem wolontariuszy i społeczników. W ustawie przewidziano także możliwość dofinansowania rozwoju instytucjonalnego organizacji pozarządowych. Programami wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego zarządza Narodowy Instytut Wolności.

Obecnie Instytut realizuje w perspektywie wieloletniej siedem programów wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego:

- Program Rozwoju Organizacji Obywatelskich na lata 2018-2030 PROO<sup>8</sup>
- „Korpus Solidarności” - Program Wspierania i Rozwoju Wolontariatu Długoterminowego na lata 2018-2030<sup>9</sup>
- Rządowy Program Wsparcia Organizacji Harcerskich i Skautowych na lata 2018-2030<sup>10</sup>
- Program Wspierania Rozwoju Uniwersytetów Ludowych na lata 2020-2030<sup>11</sup>
- Program Wspierania Rozwoju Międzynarodowych Domów Spotkań na lata 2020-2030<sup>12</sup>
- Program Fundusz Inicjatyw Obywatelskich NOWEFIO na lata 2021-2030<sup>13</sup>. Program jest kontynuacją w kolejnej perspektywie finansowej instrumentu finansowego wsparcia organizacji pozarządowych istniejącego od 2004 r.

Instytut realizuje także Rządowy Program „Polski Inkubator Rzemiosła” na lata 2021-2030. Ponadto w ramach tarczy antykryzysowej w 2020 r. został uruchomiony Program wsparcia doraźnego organizacji pozarządowych w zakresie przeciwdziałania skutkom COVID-19<sup>14</sup>.

W dokumentach programowych podkreśla się zgodność celów i priorytetów, w ramach których organizacje pozarządowe otrzymują wsparcie z ustawami o Narodowym Instytucie Wolności oraz nazywaną niekiedy konstytucją trzeciego sektora w Polsce ustawą o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Programy wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego realizują założenia Strategii na Rzecz Odpowiedzialności Rozwoju (SOR) do roku 2020 (z perspektywą do roku 2030)<sup>15</sup>, a także innymi krajowymi i międzynarodowymi

8 Uchwała nr 104/2018 Rady Ministrów z dnia 7 sierpnia 2018 r.

9 Uchwała nr 137/2018 Rady Ministrów z dnia 2 października 2018 r.

10 Uchwała nr 138/2018 Rady Ministrów z dnia 2 października 2018 r.

11 Uchwała nr 77/2020 Rady Ministrów z dnia 18 czerwca 2020 r.

12 Uchwała nr 163/2020 Rady Ministrów z dnia 13 listopada 2020 r.

13 Uchwała nr 194/2020 Rady Ministrów z dnia 22 grudnia 2020 r.

14 Uchwała nr 48/2020 Rady Ministrów z dnia 27 kwietnia 2020 r.

15 Uchwała Rady Ministrów z dnia 14 lutego 2017 r.

dokumentami strategicznymi<sup>16</sup>. Tematyka wsparcia rozwoju społeczeństwa obywatelskiego jest obecna w ramach jednego z tzw. obszarów wpływających na osiągnięcie celów SOR zdefiniowanego jako kapitał ludzki i społeczny. Zgodnie z zapisami SOR kapitał społeczny jest warunkiem współpracy opartej na zaufaniu i punktem wyjścia dla rozwoju nowoczesnej gospodarki. Zgodnie z SOR kształtowanie postaw sprzyjających kooperacji, kreatywności oraz komunikacji, zwiększenie partycypacji społecznej i wpływu obywateli na życie publiczne to warunki powodzenia planowanych działań rozwojowych. Równocześnie SOR wskazuje, że klimat trwałego zaufania pomiędzy obywatelami oraz w relacji państwo – obywatel należy traktować jako swego rodzaju katalizator wszystkich zmian lub działań, praktyczną dźwignię inicjatyw i podejmowanych celów rozwojowych.

### Programy odpowiedzi na potrzeby wspólnoty

P. Gliński wymienia dziewięć funkcji sektora obywatelskiego w demokracji<sup>17</sup>: artykulację i rzecznictwo interesów oraz obrona wartości różnych grup społecznych, kontrola władzy, uczestnictwo w procesach przygotowywania, konsultowania i realizacji decyzji politycznych (partycypacja publiczna), formułowanie alternatywnego celu rozwojowego, samodzielne zagospodarowywanie rozmaitych sfer życia społecznego, sygnalizowanie niebezpieczeństw i konfliktów społecznych, wytwarzanie ogólnych norm i zaufania (funkcja kapitału społecznego), edukację obywatelską i funkcję kulturotwórczą. Sektor obywatelski realizując jak najpełniej swoje funkcje i będąc odpowiednio silny może być podmiotem demokracji i równoważyć siłę władzy politycznej, ekonomicznej i medialnej. We właściwym wypełnianiu swoich funkcji społeczeństwo obywatelskie najlepiej stwarza i wypełnia przestrzeń wolności.

Organizacje pozarządowe są motorem rozwoju na peryferiach życia społecznego. Dlatego zwłaszcza realizacja funkcji kulturotwórczej

16 Dla przykładu Program „Korpus Solidarności” został uzgodniony m.in. z wypracowanymi w 2011 r. z inicjatywy Polski przez Radę ds. Zatrudnienia, Polityki Społecznej, Zdrowia i Spraw Konsumentek UE konkluzjami *Rola wolontariatu w polityce społecznej*.

17 P. Gliński, *Idealna wizja polskiego sektora obywatelskiego. Jak mogłoby być i dlaczego tak nie jest?*, w: Trzeci Sektor, Nr 26, Warszawa 2012, 15.

i kapitału społecznego mają ogromne znaczenie wspólnoto-twórcze. Jednak szczególny paradoks trzeciego sektora wyraża się w tym, że motorem rozwoju na peryferiach życia społecznego jest instytucja społeczna, która sam znajduje się na peryferiach.

Bariery i problemy przedstawiane przez organizacje pozarządowe jako najważniejsze przeszkody w ich funkcjonowaniu i rozwoju są jednym z istotnych tematów podejmowanych w badaniach dotyczących działania i rozwoju tychże organizacji. Co najmniej od roku 2005 lista najważniejszych problemów, z którymi borykają się organizacje, praktycznie nie ulega zmianie. Wysoki jest także odsetek organizacji, które napotykają na poważne przeszkody w prowadzeniu swojej działalności. Według badań GUS<sup>18</sup>, w 2016 r. aż 70% organizacji deklarowało zmaganie się z co najmniej jedną istotną barierą znacząco utrudniającą im funkcjonowanie. Najczęściej wykazywaną w badaniach GUS barierą w działalności były trudności w pozyskiwaniu środków finansowych – zadeklarowało ją 43,5% podmiotów. Następny w skali występowania były niewystarczająca liczba chętnych do pracy społecznej, zgłaszana przez 28,6% organizacji, oraz kolejno: 24,5% – trudności związane z przepisami i procedurami prawnymi, 18,5% – bariery prawno-administracyjne w kontaktach z administracją, 14% – niewystarczające wsparcie i zainteresowanie społeczne, 11,8% – problemy wewnętrzne samych organizacji i 6,9% – braki kadrowe lub słabość kadry pracowniczej oraz trudności w kontaktach z mediami. Analogiczną strukturę barier i problemów sektora potwierdzają wyniki podobnych badań przeprowadzonych rok później przez Stowarzyszenie KLON / JAWOR<sup>19</sup>.

W obrazie struktury barier, problemów i słabości zgłaszanych przez organizacje pozarządowe, zdecydowana większość ma swoje źródło w znaczącym niedofinansowaniu instytucjonalnym. Wzmocnienie tego obszaru w formule przygotowania i wdrożenia programu

18 Sektor non-profit w 2016 roku. *Stowarzyszenia, fundacje, społeczne podmioty wyznaniowe, samorząd gospodarczy i zawodowy*. GUS: Warszawa– Kraków 2018, 102 – należy pamiętać, że dokumenty programowe konstruowane były w oparciu o dostępne wówczas wyniki badań.

19 Kondycja sektora organizacji pozarządowych w Polsce 2015, Raport z badań, KLON/JAWOR, Warszawa 2016.



wsparcia instytucjonalnego oznacza złagodzenie wielu barier i trudności w funkcjonowaniu i skutecznej działalności organizacji obywatelskich. Wśród najistotniejszych obszarów słabości instytucjonalnej organizacji pozarządowych wskazać trzeba: trudności w pozyskiwaniu środków, brak stabilności finansowej, rozwarstwienie ekonomiczne (oligarchizacja) i małe zróżnicowanie przychodów (tzw. grantozna), niewystarczający potencjał organizacyjny (trudności lokalowe, brak narzędzi i majątku) oraz braki i słabości kadrowe w zakresie bazy członkowskiej, pracowniczej i wolontariackiej, a także rozwarstwienie sektora w sferze zatrudnienia. Nie bez wpływu pozostają także: brak współpracy, konflikty i rywalizacja wewnątrz sektora i brak dostępu do instytucji dialogu obywatelskiego i niewłaściwe ich funkcjonowanie.

Badania GUS określają średni wskaźnik odsetka organizacji deklarujących trudności finansowe na poziomie 42%, co kategoryzuje sektor obywatelski jako borykający się w wysokim stopniu z problemem niedofinansowania. Brak ciągłości, stabilności i przewidywalności finansowania, pomimo zauważalnego w ostatnich latach wzrostu przychodów, stanowi nadal obiektywnie istotny problem. Fakt, że organizacje nie są pewne, czy i jakie projekty będą realizować w danym roku budżetowym, ma głębokie konsekwencje dla systematycznej realizacji strategii rozwoju, zatrudnienia i profesjonalizacji działania w określonym kierunku. Skutkuje to też niemożnością wdrażania właściwej polityki zatrudnienia, rozwoju zasobów infrastrukturalnych, budowania trwałych (wykraczających poza pojedyncze konsorcjum) relacji z partnerami.

Charakterystycznym zjawiskiem obrazującym trudności ze zdobywaniem środków w sektorze polskich organizacji pozarządowych jest rozwarstwienie ekonomiczne wśród tworzących go podmiotów. Średnie przychody organizacji w roku 2016<sup>20</sup> były aż piętnastokrotnie wyższe niż ich mediana (która wyniosła 18 tys. zł), co oznacza kumulację znacznej ilości środków w rękach wąskiej grupy podmiotów (ok. 4% organizacji, których roczne przychody przekraczają 1 mln zł.) przy równoczesnym bardzo niskim budżecie zdecydowanej większości organizacji. Wskazująca na duże rozwarstwienie zbiorowości, blisko 15-krotnie wyższa wartość średniej niż mediany utrzymywała się w latach 2010-2016.

---

20 Por. s. 18, przyp. 17.

Ważnym zjawiskiem, które determinuje funkcjonowanie organizacji obywatelskich w Polsce, jest atomizacja sektora. Wśród liderów panuje przekonanie, że w Polsce trudno mówić o istnieniu sektora pozarządowego jako wspólnoty organizacji – istnieją wyłącznie poszczególne organizacje realizujące swoje cele. Takiego zdania, jak pokazuje zamieszczone poniżej zestawienie, jest 61% liderów, wobec zaledwie 16% przekonanych o jednolitości sektora i konsolidacji w działaniu<sup>21</sup>. W narracji wielu organizacji spoza głównego nurtu pojawia się zarzut ich marginalizowania i pomijania w debacie publicznej. Pomimo że od wielu lat są podejmowane próby tworzenia sieci, budowania partnerstw i organizowania różnego rodzaju wspólnych przedsięwzięć w ramach sektora obywatelskiego, opinia ta pozostaje wciąż aktualna. Jednym z istotnych elementów wprowadzających napięcia wewnątrz trzeciego sektora jest rywalizacja i konkurencja w zakresie dostępu do ograniczonych zasobów wsparcia finansowego i pozafinansowego. Organizacje koncentrują się często na tworzeniu coraz lepszych aplikacji na potrzeby konkursów grantowych, a następnie maksymalnie efektywnej realizacji coraz to większej liczby projektów i osiągnięciu coraz lepszych wskaźników.

Wyniki badania ewaluacyjnego „Ocena wpływu PO FIO 2009-2013 na funkcjonowanie organizacji pozarządowych” wskazują, że główne korzyści, które osiągnęły organizacje uczestniczące w programach FIO, to budowa kapitału w postaci wiedzy z zakresu przygotowywania wniosków o dofinansowanie i zdobycie doświadczenia w ubieganiu się o środki zewnętrzne. Natomiast w znacznie mniejszym stopniu organizacje budowały swój potencjał w obszarze zasobów ludzkich czy technicznych. Można zatem stwierdzić, że organizacje realizujące zadania publiczne w ramach programów FIO nabywały umiejętności sprawnego poruszania się w procedurach „wewnątrzprogramowych”, nie uzyskując przy tym wartości dodanej w postaci budowania trwałego potencjału w obszarze skuteczności realizowanych działań misyjnych i szeroko pojętego rozwoju instytucjonalnego.

Organizacje, które nie działają w oparciu o trwały model finansowania, nie koncentrują się na realizacji długofalowych i długoterminowych strategii, ale na zapewnieniu finansowania dla zaspokojenia

---

21 Por. przyp. 18.

bieżących, doraźnych potrzeb oraz realizacji konkretnych, krótko-terminowych projektów – zleconych zadań publicznych. Stąd osiągnięte w szerszej perspektywie oddziaływania nie są proporcjonalne do, trudnego do przecenienia, zaangażowania ich członków, wolontariuszy czy pracowników. Wpływa to na niewystarczające możliwości angażowania się organizacji w życie publiczne i dialog obywatelski, realizacji większych i długoterminowych projektów wymagających wkładu własnego, a w skrajnych przypadkach reagowania w nagłych sytuacjach wymagających pilnego poniesienia niewielkiego często wydatku. W takim modelu funkcjonowania sektora obywatelskiego jego funkcja kulturotwórcza i wspólnototwórcza pozostają pod znakiem zapytania.

### **Realizacja programów na rzecz wspólnoty**

Organizacje obywatelskie, aby nie były tylko enklawami aktywności społecznej, muszą angażować się w działania mające na celu budowę szeroko pojętego kapitału społecznego. Dynamiczny rozwój skutecznych organizacji pozarządowych zaangażowanych w rozwiązywanie problemów lokalnych wymaga systematycznego podnoszenia kompetencji osób w nich działających. Wzmocnienia wymaga także sprawność i efektywność funkcjonowania struktur organizacyjnych tych podmiotów. Istotne jest zatem budowanie wszechstronnego potencjału instytucjonalnego organizacji obywatelskich wykraczającego poza perspektywę indywidualnych przedsięwzięć i projektów, wspieranie realizacji inicjatyw wspólnych prowadzonych przez partnerstwa organizacji, tworzenia porozumień i sformalizowanych partnerstw organizacji pozarządowych, federacji i konfederacji organizacji obywatelskich. W taki sposób głos organizacji stanie się bardziej słyszalny, a ich uczestnictwo w życiu publicznym bardziej skuteczne.

Obecność obywateli i organizacji obywatelskich w życiu publicznym, w procesach kształtowania polityk publicznych i podejmowania decyzji, wspierania dialogu obywatelskiego, procesów konsultacji, tworzenia forum debaty publicznej, budowania potencjału organizacji przez kształtowanie wizerunku organizacji obywatelskich w przestrzeni publicznej, jest warunkiem kształtowania zasad demokratycznych w państwie na różnych jego szczeblach, począwszy od rządu krajowego, aż po szczebel samorządności lokalnej. Należy zatem nieustannie stwarzać

przestrzeń do takiej obecności, tworzyć warunki do współdziałania obywateli zrzeszonych w organizacjach pozarządowych z władzami i administracją publiczną w realizacji dobra wspólnego.

Celem programów wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego jest zwiększenie zaangażowania obywateli i organizacji pozarządowych w życie publiczne przez poprawę samoorganizacji społecznej, wzrost znaczenia sektora obywatelskiego w życiu publicznym oraz wzmocnienie instytucjonalne sektora obywatelskiego w Polsce.

W 2018 roku Instytut przejął zarządzanie programem FIO i rozpoczął realizację zupełnie nowych programów. Program rozwoju organizacji obywatelskich PROO stał się kamieniem milowym zmiany w podejściu do wspierania trzeciego sektora przez Instytut. PROO przewiduje wsparcie organizacji pozarządowych w realizacji ich misji i rozwoju instytucjonalnego, wzmocnienie organizacji obywatelskich w wymiarze strategicznym, poprawę stabilności finansowej organizacji obywatelskich, zwiększenie udziału organizacji obywatelskich w realizacji programów międzynarodowych oraz wzmocnienie organizacji, które dotychczas z uwagi na profil lub specyfikę działalności miały ograniczone możliwości korzystania ze wsparcia publicznego (np. organizacje strażnicze i rzecznicze, think tanki, media obywatelskie, itp.).

Budowa kapitałów żelaznych jest drogą do uzyskania stabilności finansowej organizacji i w wieloletniej perspektywie stworzenia trwałych źródeł finansowania działalności społecznej i obywatelskiej. Dzięki środkom z PROO organizacje uzyskują możliwość zbudowania kapitału początkowego, dofinansowania samego kapitału oraz kontynuację wsparcia w kolejnych latach.

W ramach PROO udzielane są dotacje instytucjonalne dedykowane wzmocnieniu lokalnych organizacji strażniczych i mediów obywatelskich tak, aby mogły one realizować właściwe sobie funkcje społeczeństwa obywatelskiego, budować swoją realną pozycję oraz wpływ w obszarach zaangażowania.

W podobny sposób dzięki dotacjom instytucjonalnym z PROO organizacje eksperckie mogą planować działalność w perspektywie wieloletniej, reagować na bieżąco na ważne wydarzenia i nie ograniczać działalności badawczej do tematyki definiowanej każdorazowo w ramach projektów finansowanych z programów grantowych.

Organizacje, pomimo realizacji różnych zadań publicznych, nie mają często wystarczających zasobów, aby pokrywać koszty udziału swoich przedstawicieli – działaczy lokalnych i regionalnych organizacji – w przedsięwzięciach sektorowych o charakterze ogólnopolskim, ponadregionalnym, a także europejskim, instytucjach dialogu obywatelskiego, konferencjach, szkoleniach, seminariach. W ramach PROO organizacje otrzymały możliwość udziału w wydarzeniach życia publicznego istotnych zarówno z punktu widzenia sektora pozarządowego, jak również, w uzasadnionych przypadkach, związanych z branżą, w której działa dana organizacja. Środki w ramach tego priorytetu posłużą wsparciu organizacji lokalnych także w innych doraźnych potrzebach.

Dzięki dotacjom Rządowego Programu Wsparcia Organizacji Harcerskich i Skautowych organizacje harcerskie i skautowe podnoszą umiejętności i kwalifikacje wychowawców, dzieci i młodzieży zaangażowanych w działalność harcerską, rozwijają wolontariat i rozwijają swoją bazę.

Realizowane od 2020 r. nowe programy wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego dają możliwość celowego wsparcia takich segmentów trzeciego sektora jak: działające w oparciu o metodę grundtvigiańską edukacji pozafORMALNEJ uniwersytety ludowe, międzynarodowe domy spotkań i organizacje rzemiosła.

Tradycja działalności uniwersytetów ludowych w Polsce jest nierozłącznie związana z edukacją obywatelską i społecznym zaangażowaniem o czym świadczy także aktualny profil aktywności i dorobek działających współcześnie uniwersytetów ludowych oraz doświadczenia tych krajów, które uczyniły te uniwersytety trwałym elementem systemu kształcenia i edukacji obywatelskiej. Uniwersytety ludowe oferują swoim uczestnikom możliwość zespołowego doświadczania kultury i historii, a także umacniają poczucie przynależności do wspólnoty. To buduje w nich poczucie własnej wartości, zdolność podejmowania decyzji i odpowiedzialności za wspólnotę – fundament obywatelskiego zaangażowania.

Program dla uniwersytetów ludowych zakłada wsparcie już istniejących placówek, reaktywację uniwersytetów, które z różnych przyczyn, dość często z powodu braku finansowania, zaprzestały czynnej

działalności edukacyjnej, tworzenie nowych uniwersytetów ludowych i wspieranie ich rozwoju, oddziaływanie na społeczności lokalne, ze szczególnym uwzględnieniem podmiotów o podobnej misji, celach i zadaniach, a także budowanie sieci i partnerstw oraz popularyzację modelu edukacji grundtvigiańskiej.

Międzynarodowe domy spotkań są sprawdzoną formą wsparcia dla organizacji wymiany i spotkań o charakterze międzynarodowym, które wzbogacają ofertę edukacji nieformalnej o elementy niezbędne do rozumienia współczesnego świata, którego istotną cechą jest wielość kultur i wynikająca stąd potrzeba doskonalenia komunikacji międzykulturowej. Programy edukacyjne międzynarodowych domów spotkań tworzą okazję do współpracy z kościołami i wspólnotami religijnymi różnych wyznań oraz ze stowarzyszeniami oświatowymi, kulturalnymi i innymi ruchami oraz organizacjami społecznymi czy jednostkami samorządu terytorialnego, które w swych programach podejmują działania zgodne z ideami harmonijnego rozwoju człowieka i porozumienia między narodami.

Głównym celem Programu dla MDS jest promowanie nawiązywania kontaktów między społeczeństwami w UE i poza nią, promowanie solidarności i zrozumienia międzykulturowego, upowszechnianie dziedzictwa narodowego Polaków i historii Polski. Zadaniem perspektywicznym jest stworzenie sieci MDS, dysponującej wysokiej jakości ofertą programową spójną z celami polityki edukacyjnej i zagranicznej państwa polskiego, podążającą za współczesnymi wyzwaniami społecznymi oraz rynku pracy i edukacji.

Od 2018 roku Narodowy Instytut Wolności wprowadził nowe zasady funkcjonowania programów wspierania rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Celem tej zmiany było uproszczenie przekazywania środków publicznych organizacjom pozarządowym oraz zwiększenie szans organizacji mniejszych, mniej doświadczonych w dostępie do funduszy rządowych. Organizacje nie muszą już wносить wkładu własnego oraz mogą przeznaczyć część dotacji na rozwój własnej organizacji. Wprowadzone zostały preferencje dla organizacji mniejszych z rocznym budżetem do 100 tys. złotych i z małych miejscowości do 50 tys. mieszkańców. System oceny wniosków o dotacje pozwala na ocenę najciekawszych pomysłów, a nie tylko najlepiej napisanych wniosków.

Poszerzona została baza ekspertów oceniających wnioski. Wprowadzone we wdrażaniu programów zmiany zwiększyły jego dostępność dla organizacji mniej doświadczonych i z mniejszych środowisk. Poprzez intensywne działania informacyjne i edukacyjne w formule Akademii NIW wyrównywane są szanse dystrybucji geograficznej dotacji.

W latach 2018-2021 w dwudziestu czterech konkursach Narodowy Instytut Wolności dofinansował ponad trzy tysiące projektów na sumę prawie 600 mln zł. W największym programie, którym zarządza Instytut czyli w FIO ponad 60% środków przekazywanych jest organizacjom niewielkim z budżetem rocznym do 100 tys. zł. i z małych miejscowości do 50 tys. mieszkańców. Według danych z reprezentatywnej próby ponad 30% dofinansowanych organizacji we wszystkich programach, a więc także w tych, w których z racji na profil organizacji beneficjentów preferowane są duże organizacje mające siedzibę w stolicy lub większych miastach, aż 48% dotacji trafia do miejscowości liczących do 50 tys. mieszkańców. Dystrybucja regionalna pokazuje nadreprezentację podmiotów mających siedzibę na terenie stołecznego województwa mazowieckiego (16,5%), jednak najmniej liczne reprezentowane województwa: świętokrzyskie, opolskie i lubuskie wciąż otrzymują ok. 2,1-2,8% dotacji w ramach programów zarządzanych przez NIW.

Nowe strumienie finansowania dedykowane są szczególnie ważnym dla sektora obywatelskiego organizacjom: lokalnym organizacjom strażniczym, mediom obywatelskim, organizacjom eksperckim, ruchowi harcerskiemu, uniwersytetom ludowym, a w bliskiej perspektywie także organizacjom świadczącym usługi różnych form poradnictwa m.in. obywatelskiego, prawnego, rodzinnego, konsumenckiego, prozdrowotnego.

## Podsumowanie

Reformy systemu horyzontalnego wsparcia organizacji obywatelskich przeprowadzone przez państwo w latach 2016-2021 zaowocowały wymiernymi korzyściami dla tego sektora. Nowe programy wsparcia rozwoju społeczeństwa obywatelskiego są systematycznie wdrażane przez Narodowy Instytut Wolności. Po raz pierwszy stworzono możliwość podmiotowego wspierania organizacji obywatelskich, realizacji ich

misji i rozwoju instytucjonalnego. Niemal trzykrotnie zwiększyło się finansowanie programów wsparcia rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Uruchomione zostało nowe źródło finansowania, jakim jest fundusz celowy zasilany 4% odpisem od dopłat do gier hazardowych. Odpowiadając na potrzeby społeczne rząd tworzy programy dedykowane dla konkretnych środowisk obywatelskich. Otwierając się przede wszystkim na organizacje mniejsze i dysponujące niewielkimi zasobami, państwo skutecznie przyczynia się do zrównoważonego rozwoju sektora obywatelskiego.

Skuteczność programów z perspektywy osiągnięcia zmian w społecznościach lokalnych jest ograniczona. Wynika to z samej konstrukcji finansowania jednorazowych projektów organizacji. To, czy te projekty mają szansę przyczynić się do zmian w społecznościach lokalnych tylko w ograniczonym stopniu zależy od instrumentów zawartych w samym programie. Tym ważniejsze staje się: intensyfikacja wsparcia, zwiększenie środków na realizację programów, wyodrębnienie agencji rządowej wyspecjalizowanej we wspieraniu organizacji pozarządowych, kierowanie wsparcia do celowanych obszarów sektora obywatelskiego ( np. harcerstwo, media lokalne, think tanki obywatelskie, uniwersytety ludowe, itd. ), wyrównywanie szans poprzez stworzenie warunków ułatwiających dostęp do środków organizacjom mniejszym i słabszym, a także nasiloną polityka informacyjna i edukacyjna, czyli właśnie to co już dzieje się od 2018 roku poprzez działania Narodowego Instytutu Wolności. Można zatem powiedzieć, że cztery lata funkcjonowania instytucji potwierdzają realizację misji określonej w Preambule do ustawy tworzącej Instytut wspierania zrównoważonego rozwoju wspólnoty obywatelskiej i społeczeństwa obywatelskiego zarówno w wymiarze terytorialnym, jak i tematycznym, szczególnie ochroną otaczając organizacje małe, krzewiące etos społecznikowski i pielęgnujące dziedzictwo lokalne.

Tym samym także potwierdzają zasadność nazwy Instytutu!



KS. STEFAN GRABOWSKI  
STRASBURG (FRANCJA)

## HISTORIA WIZYGOTÓW, WANDALÓW I SWEWÓW IZYDORA Z SEWILLI

### Wstęp

Izydor pochodził z rodziny hiszpano-rzymskiej osiadłej w Kartagynie. Był czwartym, prawdopodobnie najmłodszym dzieckiem Seweriana. W czasie walk religijnych w Hiszpanii, Sewerian wraz z rodziną przenosi się z Kartageny do Sewilli w Betyce. Tu najprawdopodobniej około 560 roku urodził się Izydor. Miał dwóch braci: Leandra, biskupa z Sewilli, Eugeniusza, biskupa Astigi oraz siostrę Florentynę – późniejszą mniszkę. Otrzymał staranne wykształcenie od starszego brata Leandra, a później w szkole przyklasztornej, na którą prawdopodobnie wpływ wywierał również jego brat, choć nie brak głosów o jego wychowaniu w szkole monastycznej<sup>1</sup>.

Po zdobyciu wykształcenia Izydor zostaje wciągnięty przez Leandra w zakres spraw kościelnych odnoszących się do Hiszpanii, jak również do całego świata chrześcijańskiego. Dzięki bratu Izydor dobrze poznał stosunki panujące w Rzymie i Konstantynopolu. Młodość Izydora wiąże się z szeregiem burzliwych wydarzeń w Hiszpanii, jak prześladowanie za króla Leowigilda – chwilowy sukces arianizmu, bunt Hermenegilda, wreszcie nawrócenie się Rakkareda i powrót Wizygotów

---

1 M. Starowieyski, *Reguły hiszpańskie*, w: *Storożytne reguły zakonne* (PSP 26), Warszawa 1980, 366.

do jedności z Kościołem. Wszystkie te wydarzenia, jak również postawa starszego brata, wpłynęły na kształtowanie się osobowości Izydora.

Po śmierci brata Leandra, około 600 roku Izydor zostaje biskupem w Sewilli, prawdopodobnie ze względu na zasługi, jakimi cieszył się wśród miejscowego kleru i ludu Sewilli. Jednakże nie dążył do osiągnięcia tego stanowiska za wszelką cenę, gdyż takie postępowanie uważał za słabość duchową swojej epoki<sup>2</sup>.

Po wstąpieniu na stolicę arcybiskupią w Sewilli, Izydor organizuje życie religijne prowincji Betyki, zwołuje synody, organizuje szkolnictwo, a także własną bibliotekę. „Jego to Bóg po tylu nieszczęściach Hiszpanii pobudził w czasach ostatnich i postawił jakby filar”<sup>3</sup>.

Był człowiekiem bardzo wykształconym. Jako gość w charakterze teologa został zaproszony na synod prowincji Kartageny w Toledo w 610 roku<sup>4</sup>. Podpisuje akta synodu Sewilli w 619 roku<sup>5</sup>, przewodniczy na IV synodzie w Toledo w 633 roku<sup>6</sup>. Synody te miały wielkie znaczenie dla życia religijnego w Hiszpanii wizygockiej, gdyż odbywały się po powrocie Wizygotów do jedności z Kościołem i z tego względu było bardzo dużo do zrobienia. Izydor wszystkim trudnościom potrafił stawić czoła; świadczy o tym sława jaką cieszył się za życia. Zasłynął jako znakomity mówca, chociaż jego kazania nie zachowały się. Cieszył się godnym poważaniem, a Braulion mówi, że Izydor jest „*nostris vero temporibus incomparabilibus scientiae vir*”<sup>7</sup>. Przyjaźnił się z królem Sisebutem. Zmarł 4 kwietnia 636 roku.

Po Izydorze zostało wiele dzieł. Ponieważ jego zainteresowania nie ograniczały się do jednej dziedziny, dzieła jego mają różnorodny charakter. Bez przesady można powiedzieć, iż biskup z Sewilli interesował się wszystkimi dziedzinami i to w sposób dogłębny, chociaż należy o tym pamiętać, a Izydor tego nie ukrywa, że nie jest on pisarzem samodzielnym. W swojej twórczości korzysta z dorobku innych znanych pisarzy, ale w sposób syntetyczny. Dzieła jego można podzielić

2 *De ecclaeisticis officiis* (PL 83, 784 B).

3 Braulio, *Praenotatio librorum divi Isidori* (PL 82, 67); SWP, 209n.

4 M. Starowieyski, *Reguły hiszpańskie*, w: *Storożytne reguły zakonne* (PSP 26), Warszawa 1980, 366.

5 *De ecclaeisticis officiis* (PL 83, 784 B).

6 Braulio, *Praenotatio librorum divi Isidori* (PL 82, 67); SWP, 209n.

7 Mansi 10, 511.

na kilka grup: egzegetyczne, dogmatyczne, historyczne, dydaktyczne i różne, jest ich w sumie dwadzieścia pięć.

## Pochwała Hiszpanii

Spośród wszystkich krajów ziemi, jakie rozciągają się od Zachodu aż do Indii, tyś najpiękniejsza, o święta, zawsze szczęśliwa matko książąt i plemion, Hiszpanio! Słusznie ty jesteś teraz prowincji królową, od której czerpie światło nie tylko Zachód ale i Wschód. Tyś pięknem i ozdobą świata, znakomitą częścią ziemi, z której raduje się wielce i rozkwita wspaniale, płodne i sławne plemię Gotów. Słusznie obdarzyła cię łaskawa natura obfitością wszystkiego co się rodzi. Tyś bogata w śliwki i winne grona, obfita w żniwa; radujesz się zbiorami, odziewasz zasiewami; ocieniają cię oliwki i ozdabiają winnice. Pełno w tobie kwiecica polnego, liści górskich i ryb morskich. Tyś w świecie krajem najłaskawiej położonym, nie spala cię żar letniego słońca, ani nie stygniesz na skutek lodowatego zimna, lecz karmisz się dzięki umiarkowanemu klimatowi i wiejącym łagodnym zefirom. Cokolwiek bowiem żyznego przynoszą pola, kopalnie cennego kruszcu, cokolwiek pięknego i użytecznego wydają żywe istoty, ty wszystko rodzisz. W rzeki zaś również nie jesteś upośledzona, które uszlachetnia sława pięknych stad. Alfeus ustępuje tobie końmi, Klitumnus – byłem, chociaż czcigodny Alfeus kwadrygi szybkie jak ptaki ćwiczył na ziemi pizydyjskiej dla osiągnięcia palm olimpijskich, a potężny Klitumnus już przedtem składał w ofierze dorodne cielce na Kapitolu. Tyś zasobniejsza niż łąki Etrurii, nie potrzebujesz pokarmów, nie zazdrościsz gajom Majorki pełnych pięknych palm, a konie twoje mogą współzawodniczyć z zaprzęgami Elidy. Tyś bogata w rzeki spławne, tyś płowa od złotodajnych potoków, tyś źródłem pięknych koni, ciebie zacniejszą od Tyru czyni miejscowa wełna uróżowiona farbą purpurową, ciebie zagrzewa sąsiedztwo słońca rozświetlając mroki od ciemnych gór aż po słupy kamienne. Zatem żywnością, drogimi kamieniami, bogatą purpura – których dostarczasz- wyrównujesz urodzajność imperium. Dzięki pozyskanym bogactwom zamożna jesteś w znakomite ozdoby. Z tego powodu już dawniej złoty Rzym – stolica ludów – pożądał

ciebie i chociaż na początku ta działalność rzymska po zwycięstwie zagarnęła ciebie, to teraz znów przesławne plemię Gotów po wielu zwycięstwach na świecie, walcząc poślubiło ciebie i bardzo umiłowało, aż do tego czasu pośród królewskich koron i niezliczonych bogactw pod swoim władaniem raduje się spokojnym szczęściem.

## Historia Wizygotów

### O pochodzeniu Gotów

1. Naród Gotów jest bardzo starożytny. Niektórzy sądzą, że początek swój bierze od Magoga syna Jafeta z powodu podobieństwa ostatniej sylaby; szczególnie zaś wnioskuje to z proroka Ezechieła. Przedtem zaś uczeni zwykli byli raczej nazywać ich 'Getas' niż 'Gog' czy 'Magog'<sup>8</sup>.
2. Ich nazwę na nasz język tłumaczy się 'sufit' czyli 'siła' i to jest prawda, bowiem nie było na ziemi żadnego narodu, który do tego stopnia udręczyłby Imperium Rzymskie. Goci są tymi samymi, których jak twierdził Aleksander<sup>9</sup>, należy unikać, których przestraszył się Pyrrus<sup>10</sup> i którzy grozą napełnili Cezara<sup>11</sup>. Zapewne przez wiele poprzednich wieków prowadzili ich wodzowie i królowie, których imiona i czyny, a także czas panowania, należy natychmiast podać w porządku zaczerpnąwszy dane z historii.
3. W dwunastym roku przed założeniem ery (50 r. przed Chr.), kiedy konsulowie Pompejusz i Gajus Cezar wywołali wojnę domową<sup>12</sup> w celu opanowania Rzeczypospolitej, Goci ofiarując swą pomoc Pompejuszowi, przybyli, aby walczyć przeciwko Cezarowi w Tessalii. Tam ponadto przeciwko Juliuszowi walczyły wezwane narody Etiopii, Indii, Persji, Medii, Grecji, Scytowie i pozostałe narody Wschodu, jednak Goci w porównaniu z tamtymi walczyli dzielniej

8 Gog i Magog, por. Ez 38,2 i Ap 20,8; nie jest jasne dlaczego Izidor od tych postaci wywodzi naród Gotów.

9 Aleksander Wielki Macedoński (356-323 r. przed Chr.).

10 Władca Epiru (319-272 r. przed Chr.).

11 Caius Iulius Cesar, cesarz rzymski (46 – 44 r. przed Chr.)

12 Po śmierci Krassusa nastąpił rozpad triumwiratu, między Pompejuszem a Cezarem pogłębiał się konflikt aż w 49 r. przed Chr. doszło do wojny domowej.

tak, że Cezar przestraszony ich ilością i dzielnością zamierzał, jak się mówi ucieczkę, gdyby noc nie przyniosła zakończenia walki.

4. W erze 294 (256 r.), w pierwszym roku cesarzy Waleriana i Galiona<sup>13</sup>, Goci schodząc z Alp, które zamieszkiwali, zdewastowali Grecję, Macedonię, Ponti Azję a także Illyrię. Z tym, że Illyrię zajmowali około piętnastu lat. Następnie pokonani przez cesarza Klaudiusza wycofali się na swoje terytoria<sup>14</sup>. Rzymianie zaś za to, że cesarz Klaudiusz pozbył się z granic państwa tak silnego ludu, wzniesli dla niego na forum złotą tarczę, a na Kapitolu złotą statuetkę.
5. W erze 369 (331 r.), w dwudziestym szóstym roku cesarza Konstantyna, oddziały Gotów napadły bardzo obfite ziemie Sarmatów, uderzyły na Rzym i złupili wielką przestrzeń ogniem i mieczem. Przeciwno nim tenże Konstantyn wystawił wojsko i w potężnej bitwie ledwie zdołał zwyciężyć, wypierając ich na drugą stronę Dunaju. On zasłynął ze zwycięstw nad wieloma ludami, lecz największą sławę osiągnął ze zwycięstwa nad Gotami. Rzymianie przez akklamację senatu jako ofiarę złożyli mu hołd, iż tak wielki lud zwyciężył, że odnowił państwo ojczyste.
6. W erze 407 (369 r.), w piątym roku panowania cesarza Walensa władzę nad narodem gockim objął Atanaryk i panował trzynaście lat. On rozpoczął okrutne prześladowanie<sup>15</sup> wiary, pobudzony chęcią wystąpienia przeciwko tym Gotom, którzy byli uważani wśród swego narodu za chrześcijan. Pośród nich wielu zostało męczennikami ponieważ nie chcieli złożyć ofiary bożkom. Pozostałym, znękanym licznymi prześladowaniami, gdy bał się zabijać ich z powodu wielkiej ilości, dał możliwość a raczej zmusił ich, aby opuścili swoje królestwo i przeszli do rzymskich prowincji.

13 Cesarze rzymscy: Walerian (lata 253-260) i Galion (lata 260-263).

14 Jest to drugie spotkanie Gotów z Rzymianami. Tym razem zwycięzcą okazał się cesarz Klaudiusz II (268-270), odnosząc zwycięstwo pod Naissus (Nisz) w Serbii. Przegrana Gotów zdecydowała o ich podziale na Wizygotów i Ostrogotów.

15 W tym czasie Atanaryk nie jest jeszcze chrześcijaninem (arianinem), prowadzi prześladowanie jako poganin przeciwko tym Gotom, którzy odważyli się przyjąć nową religię – chrześcijaństwo. Metody były te same co wcześniej w Cesarstwie Rzymskim. Chodziło przede wszystkim o potwierdzenie lojalności wobec władcy i bożków czczonych oficjalnie.

7. W erze 415 (377 r.), w trzynastym roku cesarza Walensa, Goci występując przeciwko sobie w Istrium, podzielili się między Atanaryka i Frigiderna, mordując się nawzajem w rzeziach. Lecz Atanaryk zwyciężywszy Fridigerna przy wsparciu cesarza Walensa, wdzięczny za pomoc, posłał do tegoż cesarza posłów z darami i uczonych w celu przyjęcia wiary chrześcijańskiej<sup>16</sup>. Walens zaś oddalony od prawdziwej wiary chrześcijańskiej a trzymający się przewrotności ariańskiej herezji wysłał do Gotów kapłanów<sup>17</sup>, którzy w tym przepowiadaniu rozpowszechnili błędny dogmat. Swoją niegodziwą namową napełnił naród gocki nasieniem zgubnego i nieszczęśliwego jadu oraz błędem, który naród gocki wypił jako nową wiarę; długo się jej trzymał i jej służył.
8. Wówczas biskup ich Wulfila, ułożył pismo dla Gotów i przełożył na ich język Pismo święte Nowego i Starego Testamentu. Goci zaś natychmiast, gdy tylko poznali Pismo i Prawo, zbudowali kościoły swego wyznania, trzymając się świadectw o Bóstwie zgodnie z nauką Ariusza<sup>18</sup>, wierząc że Syn pod względem chwały jest mniejszy od Ojca, późniejszy pod względem wieczności, zaś Duch Święty nie jest Bogiem, ani nie istnieje z substancji Ojca, lecz stworzony jest przez Syna i oddany Ojcu i Synowi na służbę, poddany obydwom w posłuszeństwie. Twierdzą także, że różna jest zarówno osoba jak i natura Ojca, inna Syna, inna wreszcie Ducha Świętego tak, że nie jest czczony wedle tradycji Pisma świętego jeden Bóg i Pan, lecz według przesądu bałwochwalstwa czczeni są trzej bogowie.

16 Ponieważ Atanaryk prześladował chrześcijan, a teraz potrzebował pomocy cesarza, był zmuszony zjednać sobie Walensa aby pokonać Fridigerna. Dlatego wysłał do Antiochii, gdzie przebywał cesarz, swoich posłów z darami. Walens zgodził się udzielić pomocy pod warunkiem, że Atanaryk przyjmie arianizm. Po przyjęciu chrześcijaństwa Wazygoci mieli prawo przepłynąć się na prawy brzeg Dunaju.

17 Jednym z głosicieli arianizmu stał się biskup Wulfilas, który do tej pory prawdopodobnie był katolikiem. Wydaje się, że nie pojmował on należycie ważności sprawy albo być może nie dostrzegał różnicy w nauce, jaką głosili arianie. Miał natomiast na uwadze ciężkie położenie swoich współbraci, dla których sprawą życia i śmierci było czy będą mogli przejść Dunaj czy też nie, z powodu nadchodzących Hunów. W tej sytuacji jako poseł, zgodził się na żądanie Walensa i przyjął arianizm. Za nim poszedł cały naród.

18 *O Ariuszu i jego nauce* zob. w SWP, 47-54.

Zło tego bluźnierstwa zachowywali Goci, podczas gdy zmieniały się czasy i królowie przez 213 lat. Ostatecznie wspominając swoje zbawienie, wyrzekli się głęboko zakorzenionego błędu i dzięki łasce Chrystusa powrócili do jedności wiary.

9. W erze 416 (378 r.), w czternastym roku cesarza Walensa, Goci, którzy najpierw wyrzucili chrześcijan ze swoich posiadłości, sami wraz z królem Atanarykiem zostali wypędzeni przez Hunów i przeszli Dunaj, a ponieważ nie mogli zmierzyć się z siłami cesarza Walensa, powierzyli się jemu bez złożenia broni i otrzymali Trację na zamieszkanie. Lecz gdy zobaczyli, że są uciskani przez Rzym, wbrew zwyczajowi wolności, zostali zmuszeni<sup>19</sup> do zbuntowania się i wyludnili Trację ogniem i mieczem. Pokonawszy wojsko rzymskie<sup>20</sup> ścigali zranionego pociskiem Walensa, który uciekał do jakiejs willi, aby spalić żywcem tego, który tak piękne dusze wydawał ogniu wiecznemu.
10. W bitwie tej Goci znaleźli pierwszych chrześcijan gockich, których niedawno z powodu wiary wypędzili ze swoich ziem i chcieli dołączyć ich do swoich zdobyczy. Ci, którzy nie zgodzili się na to w większości zostali zabici<sup>21</sup>, pozostali uciekli w górzyste okolice,

19 Wizygoci naprawdę zostali zmuszeni do powstania przeciwko niedawnemu dobroczyńcy. Okazało się, że samowola namiestników Lipicyna i Maksyma była tak duża, że na własną rękę zaczęli ograniczać swobody i prawa Wizygotów. Wygórowane ceny za żywność, której Wizygoci jeszcze nie nagromadzili a musieli ją kupować od Rzymian, doprowadziły ich do rozpacz. To był główny powód dlaczego wystąpili przeciwko Rzymowi.

20 Okoliczności w jakich rozpoczęła się zbrojna rozprawa Wizygotów z Cesarstwem była sprzyjająca dla przybyszów zza Dunaju. Ze względu na oficjalny pokój na Bałkanach zostało tam mało wojska rzymskiego. Dużą jego ilość skoncentrowano na Wschodzie, gdzie były zwrócone oczy cesarza. Po dość energicznym natarciu Wizygotów niezdyscyplinowane wojska rzymskie szybko zostały rozbite. Jednym z punktów obrony został Adrianopol. Tam też na pomoc śpieszył cesarz Walens powracający z Antiochii. Do rozprawy z Wizygotami szły również wojska z Galii pod wodzą Gracjana. Walens ufny w siły swojej armii nie czekał na połączenie się wojsk i sam zmierzył się z Atanarykiem. Wizygoci złamali szyk bojowy wojsk cesarskich i zadali im klęskę. W walce stoczonej 9 sierpnia zginął Walens.

21 Razem z Walensem walczyli również ci spośród Wizygotów, którzy przedtem

gdzie zbudowali sobie jakieś schronienie, nie tylko pozostali nadal chrześcijanami – katolikami, lecz także przetrwali w zgodzie z Rzymianami, przez których kiedyś zostali przyjęci.

11. W erze 419 (381 r.), w trzecim roku cesarza Teodozjusza, Atanaryk, wkrótce po zawarciu z Teodozjuszem układu o przyjaźni<sup>22</sup> udał się do Konstantynopola, gdzie zmarł w piętnastym dniu po przyjęciu go ze czcią przez Teodozjusza. Goci zaś po śmierci swojego króla widząc łaskawość cesarza Teodozjusza, zawarli z nim przymierze i poddali się Cesarstwu Rzymskiemu.
12. W erze 420 (382 r.), w czwartym roku cesarza Teodozjusza, Goci odrzuciwszy opiekę Rzymu wynikającą z przymierza<sup>23</sup>, ustanowili sobie króla imieniem Alaryk, sądząc że niegodne jest, aby byli poddani władzy rzymskiej i aby szli z tymi, których prawa i władzę już wcześniej odrzucili, i od których odłączyli się po odniesieniu zwycięstwa w walce orężnej.
13. W erze 437 (399 r.), w czwartym roku cesarza Honoriusza i Arkadiusza, Goci rozdzielili się na dwie grupy kierowane przez Alaryka i Ragadaisa<sup>24</sup>. Wyniszczali się wzajemnymi mordami rozdarci

---

byli prześladowani za wiarę i musieli schronić się na terenie Cesarstwa, tam byli niezależni od Atanaryka. Gdy więc król Atanaryk na nowo chciał ich podporządkować swojej władzy oni sprzeciwili się, nie mając oparcia w rozbitym wojsku rzymskim zostali wymordowani przez wojsko Atanaryka.

- 22 Porażka cesarza Walensa nie zakończyła wojny z Wizygotami. Kiedy Walentynian II powołał na współcesarza doświadczonego Teodozjusza, ten nadal prowadził wojnę unikając otwartej bitwy lecz prowadził drobne utarczki. To doprowadziło do rozdwojenia wśród Wizygotów, tak, że jeden z wodzów przeszedł na stronę Rzymu. W międzyczasie poległ Frigidern, Atanaryk zaś został zmuszony pojednać się z Teodozjuszem i zawarł pokojowe przymierze. Na mocy tego układu Wizygoci jako „foederati” Rzymian osiedlili się na prawym brzegu Dunaju w Tracji i Dacji. Zadaniem ich była obrona granic Cesarstwa na Dunaju przed Hunami. Po zawarciu tego przymierza Atanaryk udał się wkrótce do Konstantynopola gdzie zmarł. Goci dotrzyмали układu nawet po śmierci swego króla.
- 23 Zbuntowani Wizygoci pod wodzą Alaryka łupili cały Półwysep Bałkański, zapuszczali się na południe aż po Grecję nie oszczędzając i najbliższych okolic Konstantynopola. Pokój zapanował dopiero wtedy, gdy cesarz zgodził się mianować Alaryka na stanowisko „magister militum per Illirykum”.
- 24 Wydaje się, że Izydor popełnił tu pewien błąd mówiąc o podziale Wizygotów.



na dwa królestwa, lecz dla zniszczenia Rzymu postanowili jeden wspólny plan z tym samym zamiarem, aby splądrować niektóre regiony Italii i znowu się podzielili.

14. W erze 443 (405 r.), w dziesiątym roku cesarzy Honoriusza i Arkadiusza, król Gotów Ragadais z pochodzenia Scyta, przywiązany do czci bałwanów, srożący się dzikością barbarzyńską, z dwustu tysiącami uzbrojonych żołnierzy niespodziewanie napadł na krainy Italii i z dzikością spustoszył je, ślubując że jeśli zwycięży, to ofiaruje krew Rzymian swoim bogom dla wzgardzenia Chrystusa. Jego wojsko zamknął w górzystym terenie Toskanii wódz rzymski Stilichon<sup>25</sup> i zniszczył bardziej głodem niż mieczem. W końcu sam król został pojmany i zabity.
15. W erze 447 (409 r.), w piętnastym roku cesarzy Honoriusza i Arkadiusza po śmierci Ragadaisa, Alaryk, który razem z nim rządził, z imienia chrześcijanin lecz z wyznania heretyk, bolejąc z powodu zabicia tak wielu Gotów przez Rzymian, wywołał z nimi wojnę<sup>26</sup> dla pomszczenia krwi swoich rodaków. Dzięki szybkiemu natarciu

---

Otóż takiego podziału nie było. Radagais pochodził z jakiegoś plemienia germańskiego ale nie był Wizygotem. Jeśli zaś mowa o podziale to owszem w tym czasie (399-400 r.) Wizygoci podzielili się, ale pomiędzy Alaryka i Gainasa, który wszedł do Konstantynopola i przez pewien czas był na usługach cesarza, aż wreszcie wystąpił przeciwko niemu, co spowodowało wzrost nastrojów antygermańskich w Konstantynopolu. Radagais założył efemeryczne państwo bezterytorialne, królestwo wędrownych hord, w skład którego wchodził element germański i pozagermański. Znaczną część stanowili Ostrogoci w przeciwieństwie do Wizygotów Alaryka.

- 25 Armia rzymska była skoncentrowana na Tuscji. Mimo to Stilichon pozwolił Radagaisowi przemaszrować przez nizinę Padu a nawet przez Apeniny. Była to strategia celowa i przyczyniła się do późniejszego zwycięstwa. Kiedy Radagais przekroczył Apeniny idąc w kierunku Rzymu, musiał podzielić swoje siły na trzy hordy. Z jedną usiłował zdobyć Florencję, w tym momencie nadciągnął Stilichon i zdołał zamknąć wojska nieprzyjaciela na wyżynach koło miasta Faesulae. Sytuacja wielkiej masy barbarzyńców stała się krytyczna ze względu na brak żywności. Radagais opuścił swoich wojowników i na własną rękę chciał przebić się przez wojska rzymskie, jednak dostał się do niewoli i w krótkim czasie został ścięty. Wojsko jego poddało się Stilichonowi.
- 26 W ten sposób Izydor mówi o słynnej wyprawie Alaryka na Rzym w 410 roku.

zadał im wielką klęskę. W ten sposób Rzym – zwycięzca wszystkich narodów – zwyciężony przez triumfujących Gotów, poddał się im i służył im w uległości. Goci zaś tak bardzo byli łagodni, że już przedtem złożyli taki ślub, że jeśli wejdą do miasta, to kogokolwiek spotkają w miejscu chrystusowym, ten nie zostanie ograbiony. Złożywszy więc to przyrzeczenie, po wejściu do miasta, tym, którzy schronili się w miejscu świętym została darowana śmierć i niewola. Lecz również i ci, którzy byli poza świątyniami, a wzywali imienia Chrystusa lub świętych męczenników, zostali oszczędzeni z podobnym miłosierdziem.

16. Względem pozostałych, chociaż byli wystawieni na rabunki wrogów, dzikość zabijania została okiełznana. Po wejściu Gotów do miasta, gdzie szalało zniszczenie, ktoś z zacniejszych spotkał dziewicę Bogu poświęconą, posuniętą wiekiem i upomniał ją uczciwie, aby wydała wszystko srebro i złoto jakie miała u siebie, ona z ufnością przyniosła to co miała. Gdy on podziwiał kształt i piękno waz pochodzących z owego starożytnego bogactwa rzymskiego, dziewica rzekła: „Te naczynia zostały mi powierzone ze świątyni św. Piotra, weź je jeżeli odważysz się, ja nie odważę się oddać wrogowi rzeczy świętych”. Ów poruszony strachem na imię wielkiego Apostoła, doniósł o tym przez posła królowi, który natychmiast rozkazał zwrócić z największą czcią wszystkie rzeczy święte do świątyni św. Piotra mówiąc, że prowadzi wojnę z Rzymianami a nie z apostołami.
17. Powróciła więc dziewica, której okazywano największe oznaki czci. Wrócili z nią wszyscy, którzy jej towarzyszyli. Z rozkazu króla pod osłoną zbrojnej straży nieśli z powrotem na głowach naczynia złote i srebrne zewsząd znoszone, śpiewając hymny i kantyki. Na głos śpiewających zbiegają się zawsządm gromady ukrytych chrześcijan. Przybywają także i poganie mieszawszy się z chrześcijanami, twierdząc że są nimi również, i w ten sposób także i oni unikają śmierci.
18. W tym czasie Goci wzięli w Rzymie do niewoli Placydię, córkę cesarza Teodozjusza, a siostrę cesarzy Honoriusza i Arkadiusza, wraz z wielką ilością złota dołączając wiele bogactw rzymskich. Po trzech dniach, po spaleniu części miasta odeszli. Stąd wsiadłszy na statki postanowili przepłynąć na Sycylię, oddzieloną od Italii

niewielką cieśniną, ale na skutek wzburzonego morza stracili wiele wojska. Zwycięstwo odniesione w Rzymie napełniło ich tak wielką dumą, że w porównaniu z nim uważali, że burza nie przyniosła im wielkich strat, gdyż straty rozbicia wyrównywało zwycięstwo. Wkrótce nastąpiła śmierć Alaryka; zmarł w Italii w dwudziestym ósmym roku swoich rządów.

19. W erze 440 (410 r.), w szesnastym roku cesarzy Honoriusza i Arkadiusza a po śmierci Alaryka, która nastąpiła po zajęciu miasta, Ataulf jako król przewodził Gotom w Italii przez sześć lat. On w piątym roku panowania opuścił Italię i udał się do Galii. Tam pojął za żonę Placydję, córkę cesarza Teodozjusza, którą w Rzymie Goci wzięli do niewoli.

Niektórzy wierzą, że w tym wypełniło się proroctwo Daniela, który powiedział, że córka króla południa ma być poślubiona przez króla północy, ale nie powstanie z nich żaden potomek. Podobnie idąc dalej ten sam prorok kontynuuje mówiąc: nie powstanie potomek jego<sup>27</sup>. Nikt bowiem nie narodził się z jej łona, któryby był następcą ojca na tronie.

20. W erze 454 (416 r.), w dwudziestym drugim roku cesarzy Honoriusza i Arkadiusza, po śmierci Ataulfa, Goci wynieśli na tron Sigeryka. On ponieważ był bardzo skłonny do porozumienia z Rzymem został przez swoich wkrótce zamordowany.
21. W erze i roku powyższym, Wallia następca Sigeryka zasiadł na tronie królewskim na trzy lata. Został wybrany przez Gotów na władcę w celu prowadzenia wojny, lecz z Boskiej Opatrzności został przeznaczony dla pokoju. Wkrótce bowiem po rozpoczęciu panowania zawarł przymierze z cesarzem Honoriuszem. Zwrócił z honorami jego siostrę Placydję, którą Goci wzięli do niewoli w Rzymie, przyrzekając cesarzowi zawsze walczyć dla dobra rzeszypospolitej. Został też wezwany do Hiszpanii przez patrycjusza Konstancjusza.
22. On walcząc po stronie Rzymian spowodował wielkie rzezie barbarzyńców. Wyniszczył wojną Wandalów-Sylingów w Betyce; Alanów, których Wandalowie i Swewowie opanowali, do tego stopnia wybił, że po zabiciu ich króla Ataxo nieliczni pozostali przy życiu,

<sup>27</sup> Por. (BT) Dn 11,7.

- zapomniałszy o swoim królestwie, poddali się panowaniu Gunderyka króla Wandalów. Walia po ukończeniu wojny w Hiszpanii zbudował flotę morską i zamierzał przepłynąć do Afryki, flota jednak została roztrzaskana w zatoce morskiej Kadyks przez straszliwą burzę. Wspominając Alaryka, który przeżył podobne rozbitcie, porzucił niebezpieczeństwo żeglugi i powrócił do Galii. Jako nagrodę za zwycięstwo otrzymał od cesarza prowincję drugą Akwitanię z niektórymi miastami sąsiednich prowincji aż do oceanu<sup>28</sup>.
23. W erze 457 (419 r.), w dwudziestym piątym roku cesarzy Honoriusza i Arkadiusza, po śmierci Walli, na tron wstąpił Teodoryk I, panował trzydzieści trzy lata. Nie zadowolony z rządami w Akwitani, zerwał przymierze pokojowe z Rzymem i zajął bardzo wiele wolnych miast rzymskich położonych blisko jego ziem. Zaatakował Arles, znakomite miasto Galii, które oblegał wielką siłą<sup>29</sup>. Od tego oblężenia musiał odstąpić, zmusił go do tego Aecjusz z mocą wojska rzymskiego.
24. Po oddaleniu od władzy Aecjusza z rozkazu cesarza Walentyniana, Teodoryk wystawiony na niebezpieczeństwo w Narbonne z powodu oblężenia i głodu, ponownie został zmuszony do ucieczki przez Litoriusza wodza wojsk rzymskich, przy boku którego walczyli Hunowie. Litoriusz zaś już wcześniej z powodzeniem prowadził wojnę przeciwko Gotom. Teraz znów zwiedziony znakami demonów i podpowiedziami wieszczbiarskimi nierozsądnie rozpoczął wojnę z Gotami a straciwszy wojsko rzymskie, sromotnie pobity, zginął. I okazało się jak niewiele może przynieść korzyści owo mnóstwo ludzi, które z nim zginęło, jeśli chce się postępować według znaków zwodniczych demonów a nie według wiary.
25. Następnie Teodoryk zawarł<sup>30</sup> pokój z Rzymem i wraz z wodzem rzymskim Aecjuszem walczył w otwartej bitwie na polach

28 W ten sposób tuluskie państwo Wizygotów powiększyło się o Akwitanię, rozciągając się od oceanu aż do morza Śródziemnego.

29 Mimo swoich zdolności wojskowych Teodoryk nie zdołał wziąć miasta Arles, do odwrotu zmusił go rzymski wódz Aecjusz.

30 W czasie gdy Zachodowi zaczęli zagrażać Hunowie doszło do zjednoczenia Wizygotów z Rzymianami, a konkretnie Teodozjusza z Aecjuszem.

Przymierze to doprowadziło do wspólnego przeciwstawienia się Hunom i w rezultacie dało zwycięstwo na polach katalaunickich.

katalaunickich przeciw Hunom, którzy okrutnie spustoszyli i wyludnili prowincje Galii i zniszczyli wiele miast, tam też jako zwycięzca poległ Teodoryk. Goci pod wodzą Turyzmunda syna Teodoryka tak mocno natarli, że od początku do końca bitwy, rzucili na ziemię prawie trzydzieści tysięcy ludzi.

26. W tym samym czasie występowało wiele znaków na niebie i ziemi, które zapowiadały straszne wojny. Występowały trzęsienia ziemi, w regionach wschodnich miały miejsca zaćmienia księżyca, po zachodzie słońca ukazywała się kometa oraz ogromna gwiazda, która przez pewien czas świeciła wielkim blaskiem. Na północy zaś czerwieniące niebo stało się jak ogień lub krew, po zmniejszeniu się jaśniejszych linii na tej ognistej czerwieni obrazy przybrały kształt lśniących zniekształconych włóczni. Nic więc dziwnego, że po tak ogromnej rzezi ukazało się wiele znaków z zrządzenia Bożego.
27. Hunowie zaś wycięci i doprowadzeni do upadku, pozostawili Galię i uciekli z królem swoim Attylą do Italii napadając niektóre miasta. Tam wyginęli częściowo z głodu, częściowo na skutek klęsk niebieskich. Ponadto po wysłaniu wojska przez cesarza Marcjona doznali wielkiej klęski i po niej powrócili do swoich siedzib. Skoro tylko tam powrócili zmarł ich król Attyła.
28. Jego synowie natychmiast rozpoczęli między sobą walki o przejęcie władzy. Tak więc Hunowie, którzy tak bardzo przedtem zostali wyniszczeni w tylu porażkach, ponownie mordowali się wzajemnie. U nich dziwne jest to, że gdy wszelkie walki przynoszą szkodę narodowi, oni na odwrót wzrastają przez klęskę, a to dlatego, że jak Persowie polegają na karności ludzi niezawodnych.
29. Są więc różgą gniewu Bożego, i ilekroć okazuje się Jego gniew wobec wiernych, są oni smagani przez Hunów, aby poprawieni przez cierpienia powstrzymywali się od pożądania świata i od grzechu, i aby posiadli w dziedzictwo Królestwo Boże. Naród ten jest tak bardzo okropny, dziki, że gdy w czasie wojny dokucza mu głód, przebijają żyłę konia i zaspakają pragnienie jego krwią.
30. W erze 490 (452 r.), w pierwszym roku cesarza Marcjona, Turyzmund, syn Teodoryka został wyniesiony do godności królewskiej i panował jeden rok. On gdy na początku swojego panowania jako dziki i nikczemny wzbudzał wrogie uczucia bo działał w wielu

- sprawach nierozsądnie, został zamordowany przez swoich braci Teodoryka i Frigdaryka.
31. W erze 491 (453 r.), w drugim roku cesarza Marcjona, Teodoryk po zamordowaniu brata objął królestwo i panował trzynaście lat. On wraz z Gallami obiecał pomoc Awitusowi w osiągnięciu godności cesarskiej. Wyruszył więc z Akwitanii do Hiszpanii z potężnym i licznym wojskiem, mając pozwolenie Awitusa. Przeciwko niemu z wielkim wojskiem wyszedł król Swewów Rekiariusz i uplasował się dwanaście tysięcy kroków od miasta Astorga nad rzeką Ebro. Zaraz na początku walki Rekiariusz został pokonany, po wybićiu jego oddziałów część wojska została wzięta do niewolii wielu uciekło. Wreszcie sam król Rekiariusz po zranieniu strzałą uciekł, a pozbawiony osłony został schwytyany pod Portucala i przekazany żywy królowi Teodorykowi.
  32. Po śmierci Rekiariusza wielu z tych co przeżyli poddało się, niektórzy jednak mordowali siebie, a Królestwo Swewów zostało doszczętnie wyniszczone i upadło. Pozostali zaś Swewowie, którzy mieszkali na krańcach Galicji, ustanowili dla siebie króla o imieniu Maldra, syna Massila, i w ten sposób królestwo Swewów zostało odnowione. Po śmierci Rekiariusza Teodoryk wyruszył z Galicji jako zwycięzca do Luzytanii i gdy usiłował splądrować miasto Merida, przerażony cudownymi znakami świętej męczennicy Eulalii, natychmiast odszedł z całym wojskiem i powrócił do Galii.
  33. Wkrótce posłał część wojska do Betyki pod dowództwem Ceurila, resztę pod dowództwem Sumeryka i Nepotiana skierował do Galicji, ci strasznymi rabunkami niszczyli Swewów w okolicach Lugo. W Galii zaś Agripinus, komes i obywatel rzymski, rywal Eugidiusza również komesa rzymskiego, aby uzyskać pomoc od Gotów oddał Teodorykowi Narbonne. Po pewnym czasie Remizmund, syn Maldra, król Swewów wysłał do Teodoryka swoich posłów, którzy po przybyciu prosili o pokój i przyjaźń. Podobnie i Teodoryk wysłał do Remizmuda posłów ofiarując broń i tę, którą poślubi. Jeszcze raz posłał Teodoryk do Remizmuda Sallana, który po powrocie do Galii zastał Teodoryka zabitego przez swojego brata Euryka.
  34. W erze 504 (466 r.), w ósmym roku cesarza Leona, Euryk po dokonaniu podobnej zbrodni jak jego brat, objął rządy i panował

w królestwie siedemnaście lat. Wyniesiony do tej godności po dokonaniu zbrodni, natychmiast wysłał do cearza Leona legatów i bezzwłocznie silnym atakiem splądrował część Luzytanii. Wysławszy wojsko zajął Pampelonę i Saragossę, i poddał ponownie pod swoje panowanie północną Hiszpanię. Napadł na Tarragonę i wyniszczył możnych prowincji, którzy stawiali mu opór. Po powrocie do Galii zdobył w walce miasto Arles i Marsylię i obydwą podporządkował swojej władzy.

35. Pewnego dnia Euryk zebrawszy Gotów na zgromadzenie zauważył, że broń, którą wszyscy mieli w rękach, zmieniła od pewnego czasu swój naturalny wygląd od strony żelaza lub ostrza: jedna na kolor zielony, inna na czerwony, inna na niebieski, a inna na czarny. Za tego króla Goci zaczęli mieć pisane prawa, podczas gdy przedtem kierowali się tylko obyczajami i zwyczajami. Euryk zmarł w Arles śmiercią naturalną<sup>31</sup>.
36. W erze 521 (483 r.), w dziesiątym roku cesarza Zenona, zmarł Euryk a jego syn Alaryk został pod Tuluzą wyniesiony do władzy i panował dwadzieścia trzy lata. Przeciwno niemu rozpoczął wojnę Fludikus, książę Franków ubiegający się o królestwo Galii z pomocą Burgundów, on rozproszywszy zastępy Gotów na koniec zabił pod Poitiers zwyciężonego króla.

Teodoryk, król Italii<sup>32</sup>, gdy tylko otrzymał wiadomość o śmierci zięcia<sup>33</sup>, natychmiast wyruszył z Italii, zniszczył Franków, zajął część królestwa, którą okupował wróg i przywrócił pod władzę Gotów.

37. W erze 544 (506 r.), w siedemnastym roku cesarza Anastazjusza, Gezalik, nieprawy syn poprzedniego króla w Narbonne, został wyniesiony do władzy i panował cztery lata, tak jak był lichego pochodzenia, tak stał się najbardziej znany z powodu bardzo wielkiej nieszczęśliwości i nieudolności. W końcu gdy król Burgundów Gundebald spustoszył miasto Narbonne, on ku wielkiej swej hańbie i po stracie swoich ludzi przeniósł się pod Barcelonę. Tam

31 Zabójstwa dokonywane na władcach były tak powszechne, że Izydor nie omieszkał zaznaczyć, który z królów zmarł śmiercią naturalną.

32 Teodoryk odzyskał Italię za zgodą cesarza Zenona odbierając ją Odoakrowi.

33 Córka Teodoryka Teudychuza była żoną Alaryka.

- pozostawał ale z powodu swojej haniebnej ucieczki został pozbawiony oznak władzy królewskiej przez Teodoryka.
38. Stąd przybył do Afryki prosząc Wandalów o pomoc by mógł odzyskać tron. Gdy nie otrzymał pomocy, natychmiast opuścił Afrykę i z obawy przed Teodorykiem skierował się do Akwitanii. Tam ukrywał się przez rok i na nowo powrócił do Hiszpanii, lecz wódz króla Teodoryka Ebbane zmusił go ucieczki podczas walki, która odbyła się dwanaście mil od Barcelony. Zginął schwytyany po drugiej stronie rzeki galijskiej Durance. W ten sposób najpierw stracił godność potem życie.
39. W erze 549 (511 r.), w dwudziestym pierwszym roku cesarza Anastazjusza, Teodoryk młodszy, którego już wcześniej cesarz rzymski Zenon mianował konsulem i królem<sup>34</sup>, po śmierci Odoakra króla Ostrogotów i po zwyciężeniu jego brata Honoulfa wypędzonego poza Dunaj, panował w Italii jako zwycięzca osiemnast lat. Następnie po śmierci Gezalika króla Gotów, objął władzę w Hiszpanii na piętnaście lat, którą jeszcze za swojego życia przekazał swojemu krewnemu Amalarykowi. Stąd ponownie powrócił do Italii, nad którą w pomyślności długo panował. Dzięki niemu podniósł się prestiż miasta Rzymu: on sam bowiem odbudował jego mury, za co senat wystawił mu pozłacany posąg.
40. W erze 564 (526 r.), w pierwszym roku cesarza Justyniana, po odejściu Teodoryka do Italii, jego kuzyn Amalaryk panował w Hiszpanii pięć lat. Kiedy król Franków Childebert pokonał go w bitwie pod Narbonne, uciekając w trwodze do Barcelony spotkał się ze wzgardą wszystkich. Zmarł uduszony przez wojsko.
41. W erze 569 (531 r.), w szóstym roku cesarza Justyniana, po Amalaryku został wybrany Teuda na króla w Hiszpanii i panował siedemnaście lat. Chociaż był heretykiem przyznał wolność Kościołowi i dał taką wolność biskupom katolickim, że mogli zebrać się na synod w Toledo<sup>35</sup> i wprowadzić w życie to, co uważali za konieczne

34 Cesarz Zenon obawiając się młodego i zdolnego króla Ostrogotów usiłował pozyskać go dla siebie dając podarunki i tytuły. W tym celu nadał mu tytuł konsula i króla oraz mianował go przybranym synem.

35 Zachodzi tu pewna pomyłka. Otóż synod w Toledo miał miejsce w 527 roku, czyli podczas panowanie króla Amalaryka (526 – 531) a nie za czasów króla Teudy.



dla dyscypliny Kościoła oraz w sposób wolny i swobodny nim kierować. Za jego panowania do Hiszpanii weszli królowie frankońscy z niezmiernym wojskiem i w czasie wojny zdewastowali prowincję tarragońską. Goci pod dowództwem Teudisklusa zamknęli przełęcz Hiszpanii i powstrzymawszy potężne wojska Franków pokonali je doszczętnie odnosząc zdumiewające zwycięstwo. Tenże wódz, ze względu na prośby, a także ogromną ilość darów jemu ofiarowanych, pozwolił reszcie wrogów na ucieczkę, na oddalenie się darował im jeden dzień i jedną noc. Pozostały tłum nieszczęśników, który nie zdążył odejść w odpowiednim czasie padł jako ofiara od miecza Gotów.

42. Po odniesieniu tak bardzo szczęśliwego zwycięstwa, Goci nierozważnie przeszli na drugą stronę cieśniny. Następnie wystąpili przeciwko żołnierzom rzymskim, którzy rozbiwszy Gotów zajęli miasto Septe (Ceuta). Oni przeszli cieśninę i oblegali ten obóz walcząc zacięcie, ale gdy nadeszła niedziela złożyli broń, aby nie znieważać bitwą dnia świętego. Korzystając z tej sposobności żołnierze goccy natarli i zamknawszy od strony morza i lądu wojska do tego stopnia wyniszczyli je, że nie pozostał nikt, kto wyszedłby z tak wielkiego zniszczenia.
43. Niezwłocznie przyszła zasłużona śmierć króla, bowiem został zraniony w swoim pałacu przez kogoś, kto od dłuższego czasu, aby zwieść króla, udawał szaleńca. Upozorował szaleńca i przekuł władcę. Od tej rany padł i wyzionął swą niegodną duszę. Mówi się, że wśród rozlewu krwi przysiągł, aby nikt nie zabijał jego zabójcy, mówiąc, że sam odebrał należną zapłatę, ponieważ i on sam jako osoba prywatna podstępnie zamordował swego władcę.
44. W erze 586 (548 r.), w dwudziestym trzecim roku cesarza Justyniana zginął Teuda, a na czele Gotów stanął Teudisklus panując jeden rok. On zniesławił małżeństwa wielu możnych jawną prostytucją i w ten sposób przygotował wielu do jego zabójstwa. Napadnięty przez zaprzysiężonych, zginął w Sewilli podczas posiłku, uduszony i przekłuty.
45. W erze 587 (549 r.), w dwudziestym czwartym roku cesarza Justyniana, po śmierci Teudisklusa królem ustanowiono Agilę, który panował pięć lat. On wyruszając do walki przeciwko miastu

Kordobie, mając w pogardzie religię katolicką zniszczył kościół świętego Aciskla i na święte miejsce jego grobu otaczane czcią, przywiódł wrogów a także juczne zwierzęta i zhańbił to miejsce jako profanator. Na początku walki ściągnął na siebie zasłużone kary, którymi ukarali go święci, albowiem w czasie tej wojny, dotknięty zemstą stracił nie tylko syna, którego wraz z mnóstwem wojska posłał, stracił ponadto skarby oraz znaczne dobra.

46. Sam Aglia, pokonany i zmuszony do ucieczki z godnym pożałowania strachem skrył się w Merida. Przeciwko niemu po pewnym czasie wystąpił Atanagild przejęty żądzą panowania i objął władzę, pokonał też wojska Agili wysłane przeciwko niemu do Sewilli. Goci widząc, że wytracają się wzajemnie, a jeszcze bardziej bojąc się aby Hiszpania nie została przy tej sposobności opanowana przez wojska rzymskie, zabili Agilę w Merida i uznali nad sobą władzę Atanagilda.
47. W erze 592 (554 r.) w dwudziestym dziewiątym roku cesarza Justyniana, po zabiciu Agili, Atanagild rozpoczął rządy i sprawował je przez czternaście lat. On już wcześniej, gdy sięgał po władzę i próbował odebrać ją Agili, prosił cesarza Justyniana o pomoc wojskową, potem nie mógł usunąć tych żołnierzy z granic królestwa. Przeciwko Rzymianom toczy się walka aż dotąd i wielu zabito w poprzednich bitwach, teraz zaś pozostali ale tylko ci słabi i udręczeni nieszczęściami i niepowodzeniami. Atanagild zmarł w Toledo śmiercią naturalną, a bezkrólewie trwało pięć miesięcy.
48. W erze 605 (567 r.), w drugim roku panowania Justyna II, po Atanagildzie na króla w Narbonne został wyniesiony Liuwa i panował trzy lata. On w drugim roku od wyniesienia na tron ustanowił swego brata Leowigilda nie tylko następcą lecz uczestnikiem swego królestwa i powierzył mu administrację Hiszpanii, sam zadowolił się królestwem Galii. Królestwo miało dwóch władców, podczas gdy żaden władca nie znosi podziału. W chronologii policzono Liuwie tylko jeden rok, podczas gdy resztę doliczono Leowigildowi, jego bratu.
49. W erze 606 (568 r.), w trzecim roku cesarza Justyna II, po osiągnięciu władzy w Hiszpanii i Galii Leowigild postanowił powiększyć królestwo i pomnożyć bogactwa za pomocą wojny. Odniósł

- wiele wspaniałych zwycięstw ze względu na zgodę, ochotę i życzliwość wojska. Zajął Kantabrie, on sam zdobył Aregia i całkowicie pokonał Sabardię. Liczne zbuntowane miasta Hiszpanii poddały się jego wojskom. W wielu walkach rozproszył wojska a niektóre ich warownie zajął siłą i im je odebrał. Następnie pokonał Herme-negolda, który próbował wzniecić bunt. W końcu wypowiedział wojnę Swewom i zdumiewająco szybko pokonał ich królestwo i dołączył do swojego. Podbił prawie całą Hiszpanię, gdyż przedtem naród Gotów był ograniczony w ciasnych granicach. Jednak błąd bezbożnictwa zaciemnił w nim chwałę tak wielkiej dzielności.
50. W końcu napełniony wiarołomstwem ariańskiego szaleństwa wszczął prześladowanie przeciwko katolikom, wielu biskupów zesłał na wygnanie, odebrał Kościołowi przywileje i dochody. Wielu zastraszył i zmusił do przyjęcia zdrażliwej zarazy ariańskiej, innych bez prześladowania omamił złotem i majątkami. Pośród innych występków swojej herezji odważył się nakazać powtórny chrzest katolikowi to nie tylko tych z ludu lecz nawet mających wysoką godność kapłańską jak Wincentego z Saragossy, który stał się apostatą i jakby z nieba spadł do piekła.
51. Leowigild okazał się złośliwym dla niektórych swoich zwolenników, ponieważ ilekroć widział możnych i wpływowych to albo skazywał ich na śmierć albo po skonfiskowaniu majątku wydalał na zesłanie. Wzbogacił skarb państwowy przez wyzysk obywateli i grabież wrogów. W Celyberii założył miasto, które od imienia syna swego nazwał Rekopolis. Sprostował w prawie to, co w ustawach Euryka wydawało się nieuporządkowane, dorzucił liczne zapomniane ustawy, usuwając wiele zbytecznych. Panował osiemnaście lat i zmarł śmiercią naturalną w Toledo.
52. W erze 624 (586 r.), w trzecim roku cesarza Maurycjusza, po śmierci Leowigilda, na króla został wyniesiony jego syn Rakkared. Był on religijny i zgoła niepodobny do ojca i jego zwyczajów. Tamten był niereligijny i gotowy do wojny, ten pobożny i sławny pokojem. Tamten rozszerzał państwo sztuką wojenną, ten pełen chwały, uszlachetniał naród zwycięstwem wiary<sup>36</sup>. On bowiem w początkach swojego panowania nawrócił się na wiarę katolicką i na nowo

36 Fragment ten jest hymnem pochwalnym na cześć króla Rakkareda.

pozyskał cały naród Gotów do czci prawdziwej wiary, oczyszczając go ze starego głęboko zakorzonego grzechu.

53. Następnie zebrał synod<sup>37</sup> biskupów z różnych prowincji Hiszpanii i Galii w celu potępienia herezji ariańskiej. W tym synodzie uczestniczył bardzo religijny władca i zatwierdził jego akta swoją obecnością i podpisem. Z całym ludem wyrzekł się herezji zaszczerpionej przez Ariusza, którą do tej pory wyznawał cały naród gocki, wyznając jedność trzech Osób Boskich: Syn zrodzony przez Ojca jest Mu współistotny, Duch Święty pochodzący od Ojca i Syna w sposób nieoddzielny jest jednych Duchem Obydwu, stąd też są Oni jednością.
54. Rakkared rozpoczął chwalebny walkę z nieprzyjawnymi narodami opierając się na mocy wiary. Gdy Frankowie napadli Galię z prawie sześćdziesięcioma tysiącami uzbrojonych żołnierzy, pełne chwały zwycięstwo odniósł wysłany przeciwko nim wódz Klaudiusz<sup>38</sup>. Podobne czy większe zwycięstwo nigdy nie zdarzyło się w Hiszpanii. Otóż w tej bitwie rzucono na ziemię i ujęto wiele tysięcy żołnierzy wroga, pozostała część wojska wbrew nadziei rzuciła się do ucieczki przed nacierającymi Gotami i wybito ich w granicach królestwa. Rakkared również często używał siły przeciwko pysznącym się Rzymianom i napadającym Baskom. Lecz nie było tam wielkiej ciągnącej się wojny, lecz raczej wydawało się, że naród jakby bawił się w ćwiczeniach takiej pożytecznej gry.
55. Te prowincje, które jego ojciec pozyskał na drodze wojennej, on utwierdził w pokoju zaprowadzając sprawiedliwość i rządził z umiarkowaniem. Był pogodny, łagodny, wyjątkowej dobroci i miał na obliczu tak wielki wdzięk a na duszy taką dobroć, że wpływając na wszystkich, nawet na złych zdobył ich miłość. Tak dalece był wielkoduszny, że liczne bogactwa osób prywatnych jak

37 Jest tu mowa o II synodzie w Toledo, który miał miejsce w 589 roku. Synod ten definitywnie rozwiązał sprawę arianizmu w Hiszpanii. Wizygoci przyjęli katolicyzm.

38 Frankowie byli bardzo zaniepokojeni rozwojem Hiszpanii i zachodzącym tam procesem stabilizacji, dlatego zaczęli napadać wojska króla Rakkareda. Najpierw akcję zbrojną rozpoczął Dezyderiusz wódz Franków. Następną wyprawę podjął wódz Basona, który przybył aż do Galii Narbońskiej w pobliżu miasta Carcassonne i tam właśnie pokonał go Klaudiusz.

i skonfiskowane posiadłości ziemskie Kościoła, które grzech ojcowski przyłączył do skarbu państwa, zwrócił prawowitym właścicielom<sup>39</sup>; był tak łaskawy, że często z hojnością darował ludowi kary i podatki.

56. Wielu ludzi wzbogacił majątkami, wielu wywyższył zaszczytami, przeznaczając swoje bogactwa biednym a swoje skarby potrzebującym; uważał że właśnie dlatego powierzono mu królestwo, bo spożytkuje dobra sprawiedliwie więńcząc dobrym końcem dobry początek. Wiarę, którą przyjął na początku swego panowania rozszerzał ostatecznie w prawdziwej chwale przez publiczne wyznanie skruchy. Zmarł spokojnie w Toledo. Panowanie Rakkareda trwało piętnaście lat.
57. W erze 639 (601 r.), w siedemnastym roku cesarza Maurycjusza, po Rakkaredzie dwa lata panował jego syn Liuwa, co prawda urodzony z matki niskiego pochodzenia, lecz odznaczał się wrodzonymi zdolnościami charakteru. W rozkwicie pierwszej młodości Witeryk usunął go z tronu i zawładnął państwem. On odciął mu prawą rękę w dwudziestym roku jego życia, a w drugim roku swoich rządów.
58. W erze 641 (603 r.), w dwudziestym roku cesarza Maurycjusza, po zamordowaniu Liuwy, Witeryk który przywłaszczył sobie panowanie, sprawował je przez siedem lat. Był co prawda biegły w sztuce wojennej, ale nie odniósł żadnego zwycięstwa. Często prowadził wojny przeciwko żołnierzom rzymskim, lecz nigdy nie odniósł wystarczającego zwycięstwa z wyjątkiem tego, jakie odniosły jego wojska prowadzone przez wodzów pod Segowią. On w ciągu życia popełnił wiele rzeczy niedozwolonych i „zginął od miecza, ponieważ mieczem walczył”. Oczywiście śmierć sprawiedliwego nie uszła mu bezkarnie, bowiem został zabity w czasie biesiady. Ciało jego wyniesiono bez oznak czciii pogrzebano.
59. W erze 648 (610 r.), w szóstym roku cesarza Fokasa, po śmierci Witeryka, Gundamar panował dwa lata. On podczas jednej wyprawy pokonał Basków, a w czasie innej, zamknął w twierdzy wojsko rzymskie. Zmarł w Toledo śmiercią naturalną.

<sup>39</sup> Por. Jan z Biclar, *Kronika* 587, 7.

60. W erze 650 ( 612 r. ), w drugim roku cesarza Herakliusza, po śmierci Gundemara, do najwyższej godności w królestwie wyniesiono Sisebuta, który panował osiem lat i sześć miesięcy. Na początku panowania z gorliwością nakłaniał Żydów do wiarychrześcijańskiej<sup>40</sup>, co nie było mądre, bo używał siły, a powinien przekonać ich według zasad wiary, bowiem napisane jest: „czy to przy sposobności, czy przez prawdę, aby tylko Chrystus był głoszony”. Miał zaś jasny sposób mówienia, wykształcony w przekazywaniu myśli, nauczony po części w mądrości ksiąg.
61. Stał się sławny dzięki zdolnościom wojennym i zwycięstwom. Siłą sprowadził buntowników austuryjskich wysyłając przeciwko nim wojsko. Dzięki wodzom pokonał Rukonów zamkniętych zewsząd stromymi górami. Teraz dwukrotnie pokonał szczęśliwie Rzymian, a niektóre miasta przez nich zajmowane wziął po stoczeniu bitwy. Tak bardzo był łagodny po tym zwycięstwie, że wielu żołnierzy, którzy jako jeńcy popadli w niewolę wrogów wykupił, dając za nich okup, w ten sposób jego skarb służył wykupowi niewolników. Sisebut zmarł z powodu choroby na którą cierpiał jak mówią jedni, lub po zbyt dużym zażyciu leków jak mówią inni. Pozostawił syna Rakkareda, małego chłopca, który po śmierci ojca objął władzę i panował kilka dni bo zaraz umarł.
62. W erze 659 ( 621 r. ), w dziesiątym roku cesarza Herakliusza, dzięki łaskawości Boga godność królewską objął najprześwietniejszy Swintylla. To on za panowania Sisebuta otrzymał godność wodza,

40 Obecność i działalność Żydów na terytorium wizygockim były wielkim problemem zarówno dla Kościoła jak i dla państwa nie tylko za króla Sisebuta, ale o wiele wcześniej. Świadczy o tym bogate prawodawstwo synodalne oraz II i III rozdział ksiąg prawa sądowego; są one w całości poświęcone sprawie żydowskiej. Synod toledański IV potwierdził dotychczasowe ustawy, aby Żydzi nie posiadali sług chrześcijańskich i nie wykonywali służb publicznych oraz dodaje, aby dzieci nie mieszkaly razem z rodzicami. Dzieci miały być oddane do klasztorów albo do rodzin katolickich w celu wychowania ich w prawdziwej wierze. Izydor krytykuje tutaj postawę Sisebuta, który nawracał Żydów siłą. Nawrócenie powinno dokonać się przez rozum i nauczanie. Takie idee pojawiają się na synodzie IV w Toledo. Ojcowie uważają, że wiara powinna być przyjmowana w sposób wolny bez narzucania. Po prostu nikt nie może drugiemu nakazać nawrócić się.

zupelnie ujarzmił siły rzymskie i pokonał Rukonów. Potem osiągnął zaszczt godności królewskiej. Miasta Hiszpanii, które pozostawały jeszcze pod panowaniem wojsk rzymskich zajął w bezpośredniej walce i zyskał w porównaniu z innymi królami większą chwałę zwycięstwa dzięki nadzwyczajnemu szczęściu. Jako pierwszy zajął całą Hiszpanię od zatoki morskiej, co nie było dane żadnemu poprzedniemu władcy. Dzięki bitwom pomnożył potęgę królestwa i wprowadził tytuły dwóch patrycjuszy, z których jednego uczynił swoim doradcą a drugiemu powierzył wojsko.

63. Na początku swojego panowania wyprawił się przeciwko wrogim Baskom, którzy pustoszyli prowincję tarragońską. Ludność zamieszkująca tamte góry do tego stopnia przeraziła się z powodu nadejścia Swintylli, że natychmiast jakoby znała swoje prawa, złożyła broń. Z wzniesionymi rękoma jak do próśb Baskowie przedstawiali mu karków i dali mu zakładników, założyli gockie miasto Ologicus i przyrzekli też, że będą posłuszni władcy i wykonają cokolwiek on zarządzi.
64. Poza licznymi i chwalebnyymi zwycięstwami wojskowymi jakie odniósł, miał liczne cnoty królewskiego majestatu: wiarę, roztropność, pilność, gorliwe sądenie w sprawiedliwości, odpowiednią troskę w rządzeniu, dobroczynność wobec wszystkich, szczodrość dla potrzebujących i gotowość okazywania miłosierdzia biednym, tak że słusznie został nazwany nie tylko władcą ludów, lecz ojcem ubogich.
65. Ku swej radości Recimerus, syn Swintylli został dopuszczony do współrządów z ojcem. Jego dzieciństwo do tego stopnie jaśniało chwałą świętych, że w jego cnotach i w jego obliczu można dostrzec obraz cnót ojca. Z tego powodu należy prosić Ojca niebieskiego i Ojca rodzaju ludzkiego, aby tak jak stał się za zgodą jego ojca współwładcą, tak po długich rządach ojca, stał się jak najgodniejszym jego następcą<sup>41</sup>. Obliczono więc lata królestwa Gotów od początku: od Atanaryka aż do piątego roku chwalebego władcy Swintylli. Królestwo Gotów dzięki łaskawości Boga przetrwało 256 lat<sup>42</sup>.

41 Następcą Swintylli został Sisenand (631-636 r.), a nie jak mówi Izydor – Recimerus.

42 Według tej wzmianki dłuższa wersja „Historii” została ukończona w 626 r.

## Historia Wandalów

66. W erze 444 (406 r.), w dwa lata przed najazdem na miasto Rzym, plemiona Alanów, Swewów i Wandalów zachęczone przez Stilichona<sup>43</sup> przekroczyły Ren i wdarły się do Galii, rozgromiły Franków i w niepowstrzymanym uderzeniu dotarły do Pirenejów. Przez trzy lata plemiona te wędrowały po sąsiednich prowincjach galijskich ponieważ były odpierane przez dwóch znakomitych braci rzymskich od gór, które były zaporą dzielącą ich od Hiszpanii. Gdy jednak bracia ci, broniący prywatnymi załogami przejść piranejskich, zostali zabici przez cesarza Konstantyna<sup>44</sup>, na skutek niesłusznego podejrzenia o uzurpację<sup>45</sup> władzy, wspomniane plemiona wdarły się więc do prowincji hiszpańskich.

---

Jeśli idzie o ilość lat od Atanaryka do piątego roku Swintylli, to wynosi ona 257. Mianowicie Atanaryk został wyniesiony na tron w 369 r., piąty rok Swintylli to to rok 626, a więc  $626 - 369 = 257$ . Pomyłka Izzydora w datacji wynosi zaledwie jeden rok, nie zmienia ona nic w chronologii, a w ogóle należy powiedzieć, że jest bardzo precyzyjna. Różnica jednego roku zachodzi również w wersji krótszej, wynika to stąd, że Izydor przesunął datę wyboru Atanaryka z 369 na rok 370.

- 43 Chodzi tutaj o politykę jaką prowadził Stilichon wobec plemion germańskich. Mianowicie, wobec trudnej sytuacji w jakiej znalazło się Cesarstwo Zachodnie, Stilichon prowadził politykę pokojową aby nie pogarszać i tak już skomplikowanej sytuacji państwa. Właśnie ta polityka, została przez plemiona germańskie, między innymi przez Wandalów odczytana jako zachęta do dalszej penetracji. Stilichon mając do pokonania antycesarza Konstantyna, chciał zapewnić sobie w tej walce pomoc plemion germańskich, które na swój żołąd przyjął antycesarz, dają im w posiadanie zachodnią część Galii.
- 44 Konstantyn dosłużył się rangi wodza z prostego szeregowca i w 407 roku przez Brytyjczyków za panowania cesarza Honoriusza został obwołany cesarzem, po czym uznano go również w Galii. Po szczęśliwej wojnie z Germanami, bezskutecznie powstrzymywany przez Honoriusza, podbił również Hiszpanię. W końcu pokonał go wysłany z Rawenny wódz Konstancjusz. Konstancjusz pokonał uprzednio zbuntowanego wodza konstantynowego Geroncjusza, natomiast Maksyma, obwołanego przez Geroncjusza cesarzem wziął do niewoli. Taki sam los spotkał Konstantyna, został wzięty do niewoli i stracony w Rawennie w 411 roku.
- 45 W tym wypadku nie chodzi o żadną uzurpację. Antycesarz Konstantyn dążąc do wzmocnienia swojej pozycji i opanowania Cesarstwa, pragnął jednocześnie osłabić prawowitą władzę państwa rzymskiego. Zabił więc braci Didimusa i Walerianusa, ponieważ oni wiernie służyli cesarzowi Honoriuszowi, a tym samym Cesarstwu Rzymskiemu.



67. W erze 446 (408 r.), okupujący Hiszpanię Wandalowie, Alanowie i Swewowie czynili okrutne wyprawy po Hiszpanii, siali mordy i spustoszenia, palili miasta, do tego stopnia wyczerpali zapasy, że ludzie z powodu głodu jedli mięso ludzkie<sup>46</sup>. Matki zjadały swoich synów: dzikie zwierzęta, które przyzwyczały się do zwłok ludzi ginących od miecza, głodu i zarazy, zagrażały również żyjącym. Gdy w całej Hiszpanii srożyły się cztery plagi, wypełniła się w ten sposób zapisana ongiś przez proroków przepowiednia gniewu Bożego<sup>47</sup>.
68. W erze 448 (410 r.) po ustaniu nieszczęsnych plag, które zdzięsiatkowały Hiszpanię, barbarzyńcy dzięki łaskawości Pana rozpoczęli zaprowadzać wreszcie pokój i podzielili losowo między siebie prowincje Hiszpanii. Wandalowie i Swewowie zajęli Galicję, Alanowie zaś Luzytanię i Kartagenę. Wandalowie, którzy nazywali się Sylingami otrzymali Betykę. Pozostałe miasta i zamki Hiszpanii wyniszczone przez plagi, poddały się pod władzę panujących barbarzyńców. Pierwszym królem Wandalów w Hiszpanii został Gunderyk i panował w krainie Galicji osiemnaście lat. On zerwał przymierze pokojowe ze Swewami i oblegał ich w górach Erbasis. Zaniechawszy oblężenia pozostałych Swewów, splądrował wyspy Baleary należące do prowincji tarragońskiej. Następnie zniszczył miasto Kartagenę i z wszystkimi Wandalami przeniósł się do Betyki, ją również zniszczył, a dokonawszy rzezi, wydał ją na złupienie. Jako król wyciągnął świętokradzko rękę przeciwko bazylice św. Wincentego<sup>48</sup>, męczennika z tego miasta, natychmiast z wyroku Bożego zginął przed świątynią, pochwycony przez szatana.
69. W erze 457 (419 r.), Genzeryk, brat Gunderyka, objął królestwo i panował czterdzieści lat. Jak donoszą był on apostatą, ponieważ odstąpił od katolicyzmu a przyłączył się do herezji ariańskiej. On

46 O podobnej tragedii ludności zamieszkującej Hiszpanię, mówi Hydacjusz; *Kronika* 48.

47 Por. Ap 16,1.

48 Św. Wincenty, diakon i męczennik z Saragossy. Wyświęcony na diakona przez biskupa Walencji Walerego, w jego imieniu głosił Słowo Boże. W czasie prześladowania za Dioklecjana (284-305 r.) razem z biskupem Walerianem został schwytany i osadzony w więzieniu w Walencji. Tam był poddawany torturom. Zmarł w 304 roku.

pozostawił Hiszpanię i z wybrzeża Betyki wraz z wszystkimi Wandalami i ich rodzinami przeprowił się do Mauretanii w Afryce. Walentynian II cesarz Zachodu nie mogąc mu przeciwstawić się, zaproponował pokój<sup>49</sup> oddając część Afryki, którą Wandalowie już zajęli. Cesarz zaufał mu i przyjął warunki Genzeryka, że dalej nie będzie penetrował kraju.

70. Genzeryk zaś, w którego przyjaźń nikt nie wierzył, po złamaniu przysięgi pod pozorem pokoju wszedł do Kartaginy, tam umęczony różnymi torturami obywateli miasta, zajął wszystkie różnorodne bogactwa i zagarnął je dla siebie. Następnie zrabował Sycylię, oblegał Palermo, zarazę ariańską wprowadził w całej Afryce, wygnał kapłanów z kościołów, wielu z nich zostało męczennikami. Zgodnie z prorocstwem Daniela<sup>50</sup> zbeczczył święte tajemnice i wydał kościoły nieprzyjaciołom Chrystusa i rozkazał im, aby używali ich nie jako miejsca kultu Bożego lecz jako własne mieszkania.
71. Teodozjusz II, cesarz Wschodu przygotował się do wojny<sup>51</sup> z Genzerykiem lecz w końcu do niej nie doszło. Kiedy bowiem Hunowie napadli Trację i Illyrię cesarz wezwał wojsko z Sycylii wysłane do walki z Wandalami, aby teraz broniło mieszkańców Tracji i Illyrii. Także cesarz Majorian przybywając z Italii do Hiszpanii, przygotował sobie uprzednio pewną ilość okrętów w prowincji kartageńskiej do walki z Wandalami. Lecz Wandalowie ostrzeżeni przez

49 Nie jest to gest dobrej woli ani łagodności ze strony Walentyniana. Autor podkreśla w tym miejscu słabość cesarza i w ogóle Cesarstwa. Nie było ono w stanie stawić czoła nawet Wandalom, którzy byli dopiero w stadium organizowania własnego państwa. Cesarz wolał oddać część ziem niż walczyć.

50 Autor nawiązuje do Księgi Daniela (11,31), gdzie prorok mówi o spustoszeniu świątyni przez Antiocha IV Epifaniusza.

51 Idea jedności i niezawisłości Cesarstwa Rzymskiego była bardzo widoczna na Wschodzie. Świadczy o tym powyższy fakt. Prawie jednocześnie następuje ustosunkowanie się cesarza Wschodu i Zachodu do sprawy wandaloskiej w Afryce. Podczas gdy cesarz Walentynian proponuje Wandalom pokój, to cesarz Teodozjusz II przygotowuje się do wojny. Niebawem doszłoby do niej, gdyby nie najazd Hunów na ziemie Cesarstwa. Hunowie najechali te ziemie pod wodzą Atyli. Z tego powodu Teodozjusz II, nie chcąc ryzykować utraty nowych ziem położonych bliżej stolicy, wezwał wojsko z Sycylii do walki z Atyllą.

zdrajców napadli je u wybrzeży Kartaginy, i tak Majorian doznawszy zawodu w swoich planach zawrócił do Italii, powracając wpadł w zasadzkę Recimera i został zabity.

72. Na tę wiadomość Genzeryk, nie zadowolony z powodu spustoszenia samej Afryki wyprawił się na okrętach i zdobył Rzym<sup>52</sup>. Po czterdziestodniowej grabieży skarbów rzymskich uprowadził ze sobą wdowę<sup>53</sup> po Walentynianie, jego córki<sup>54</sup> oraz wiele tysięcy jeńców. Następnie powrócił do Kartaginy i posławszy posła do cesarza zwrócił się o pokój. Wdowę po Walentynianie odesłał do Konstantynopola, jedną zaś z jego córek połączył małżeństwem ze swoim synem Hunerykiem. Tak to po spowodowaniu nieszczęść w prowincjach, po grabieżach i rzezi chrześcijan zmarł w czterdziestym roku swego panowania.
73. W erze 506 (468 r.), po śmierci Genzeryka jego syn Huneryk panował siedem lat i pięć miesięcy mając za małżonkę córkę Walentyniana, którą ojciec jego wraz z jej matką jako niewolnice przyprowadził z Rzymu. Huneryk również podszczuwany szaleństwem ariańskim z jeszcze większym okrucieństwem niż jego ojciec prześladował katolików w całej Afryce, niszczył kościoły a kapłanów oraz duchownych wszystkich stopni zsyłał na wygnanie. Około czterech tysięcy zarówno zakonników jak i świeckich zesłał na bardzo ciężkie wygnanie czyniąc ich męczennikami. Wyznawcom odcinał języki, a oni choć bez języków aż do śmierci mówili w sposób doskonały. Wtedy właśnie sławą męczeńską zasłynął Letus biskup miasta Nepte<sup>55</sup>.
74. Pod wpływem różnych kar ze strony ariańskiej on nie splamił ust swoich i jako zwycięzca posiadał niebo. Huneryk zaś gdy wypełnił swoje bezbożne zniszczenie względem katolików, w ósmym roku swoich rządów zmarł w podobny sposób jak jego duchowy ojciec Ariusz, to znaczy wypłynęły z niego wnętrzności.

52 W czasie słynnej wyprawy w 455 roku.

53 Eudoksja.

54 Eudoksja i Placydia.

55 Po odbytej w roku 484 konferencji religijnej w Kartaginie wzmocniono represje wobec katolików. Prześladowanie zostało skierowane szczególnie przeciwko kanonikom św. Augustyna, dla których wymyślano największe męczarnie. Wśród męczenników znalazł się Letus biskup miasta Nepte położonego w pobliżu Tripolisu. Zmarł 6 września 484 roku.

75. W erze 514 (476 r.), po Huneryku nastąpił Gutamund i panował dwanaście lat. On natychmiast przywrócił pokój Kościołowi i odwołał katolików z wygnania.
76. W erze 526 (488 r.), po Gutamundzie, Trazemund panował dwadzieścia siedem lat i cztery miesiące. Pełen arianńskiej nienawiści prześladował katolików, zamykał kościoły i zesłał na Sycylię stu dwudziestu biskupów z całego kościoła afrykańskiego. Zmarł w Kartaginie. W tym samym czasie zasłynął jako wybitny pisarz katolicki Fulgencjusz biskup z Ruspe<sup>56</sup>.
77. W erze 553 (515 r.), Hilderyk, syn Huneryka i córki cesarza Walentyniana, został królem po Trazemundzie i panował siedem lat i trzy miesiące. Przez swojego poprzednika Trazamunda został związany przysięgą<sup>57</sup>, że za swojego panowania ani nie otworzy katolikom kościołów ani nie przywróci ich przywilejów. Nie czuł się w obowiązku dotrzymania przysięgi, zanim jeszcze zaczął panować nakazał, aby kapłani katoliccy zostali odwołani z wygnania i aby otworzono kościoły. Wtedy to Gelimer objął władzę despotyczną, odebrał mu królestwo a jego polecił osadzić w więzieniu wraz z synami.
78. W erze 560 (522 r.), Gelimer objął despotyczną władzę. Wymordował on okrutnie wielu spośród szlachetnie urodzonych w prowincji afrykańskiej a wielu odebrał posiadłości. Cesarz Justynian otrzymawszy widzenie biskupa Letusa, męczennika z czasów Huneryka króla Wandalów, wysłał do Afryki wojsko pod dowództwem Belizariusza, który był magister militum. Po rozpoczęciu bitwy Belizariusz zabił Guntimera i Gebemunda, braci królewskich, którzy zostali pokonani w pierwszym starciu. Następnie uciekł sam Gelimer. Belizariusz zdobył Afrykę po dziewięćdziesięciu siedmiu latach od wkroczenia do niej Wandalów.
79. W czasie wyprawy Belizariusza, nim jeszcze doszło do starcia uzurpator Gelimer zabił króla Hilderyka wraz z niektórymi jego krewnymi. Belizariusz zaś schwytał uzurpatora Gelimera wraz

---

56 Por. SWP, 162 nn.

57 Przysięga jaką Taryzmund związał swego następcę Hilderyka świadczy, że w tym czasie arianizm był już słaby. Aby utrzymać się potrzebował wsparcia i autorytetu królewskiego.

z bogactwami, które pochodziły z grabieży prowincji afrykańskiej i doprowadził go cesarzowi Justynianowi do Konstantynopola. W ten sposób królestwo Wandalów wraz z jego ludem zostało doszczętnie zniszczone w erze 563 (525 r.); trwało ono sto trzynaście lat<sup>58</sup> począwszy od króla Gunderyka aż do śmierci Gelimera.

## Historia Swewów

1. W erze 446<sup>59</sup> (408 r.), Swewowie pod wodzą Hermeryka, wspólnie z Alanami i Wandalami, wkroczyli do Hiszpanii i razem z Wandalami zajęli całą Galicję<sup>60</sup>. Kiedy zaś Wandalowie przeprawili się do Afryki, Galicję objęli sami Swewowie<sup>61</sup>. Hermeryk był ich władcą w Hiszpanii przez trzydzieści dwa lata. Byli mieszkańcy Galicji sami zarządzili się w częściach prowincji, Hermeryk zaś grabił ich ciągłymi napadami<sup>62</sup>, w końcu zawarł z nimi pokój ze względu na cierpienia wynikające z choroby. Następcą ustanowił swojego syna Rechilę. On posłany z dużą częścią wojska rozpoczął wojnę i pokonał doszczętnie wszystkie wojska Andewotusa<sup>63</sup>, wodza armii rzymskiej w bitwie nad rzeką Sil w Betyce, następnie zajął

58 Państwo Wandalów w Afryce trwało dokładnie sto pięć lat. Założone w 429 roku a pokonane przez Belizariusza w 534 roku. Izydor mówi o stu trzynastu latach, ale dodaje kilka lat z panowania króla Gunderyka przed przybyciem do Afryki. Gdybyśmy dodali do stu pięciu lat całe panowanie Gunderyka, to wówczas należałoby podać, że państwo Wizygotów trwało sto dwadzieścia cztery lata. Ta liczba jest prawie identyczna jaką Izydor podaje w wersji krótszej (123 lata i 7 miesięcy). Izydor nie popełnił błędu podając różną ilość lat w obydwu wersjach, gdyż brał inny punkt odniesienia.

59 Erę hiszpańską wprowadzono w V w. po Chr. Przyjmuje ona kalendarz juliański licząc lata od 1 stycznia 38 r. przed Chr., to znaczy od podbicia Hiszpanii przez Augusta. Była używana na terenie Półwyspu Iberyjskiego.

60 Północną Galicję zajęli Wandalowie zwani Hasdingami a południową Swewowie. Linie graniczną stanowiła rzeka Minius i Sil.

61 Nastąpiło to wtedy gdy Wandalowie przeszli na tereny położone na wschód od Astorga.

62 Ta relacja świadczy, że Hermeryk traktował miejscową ludność, a więc Hiszpano-Rzymian jako niewolników, a jednocześnie swój lud uważał za jedyne spadkobiercę Galicji.

63 Rechila po objęciu rządów w państwie modyfikuje politykę Swewów. Nadaje

- ogromne ilości jego złota i srebra. Następnie oblężył miasto Merida i opanował je, a po zajęciu włączył do swego królestwa. Jego ojciec Hermeryk zmarł dręczony chorobą, którą znosił przez siedem lat.
2. Po śmierci Hermeryka w erze 478 ( 440 r. ), jego syn Rechila rządził osiem lat. Po śmierci ojca zajął Sewillę i włączył pod swoje panowanie prowincję Betyka i Kartagena<sup>64</sup>. Wtedy zakończył swoje życie w Merida, jak się mówi, oddając się praktykom pogańskim.
  3. Rekiariusz, syn Rechili, po przyjęciu katolicyzmu<sup>65</sup> wstąpił na tron w erze 486 ( 448 r. ) i panował dziewięć lat. Zawarł związek małżeński z córką Teodoryka<sup>66</sup> króla Gotów, arozcządzwszy rządy pod dobrą wróżbą grabił kraj Basków. Niebawem udał się do teścia swego Teodoryka a w drodze powrotnej z pomocą Gotów złupił okolice Saragossy. Najechał prowincję tarragońską, która znajdowała się

---

ekspansji Swewów nową siłę, kieruje wojska na południe Półwyspu do Luzytanii i Betyki. W 438 roku podjął błyskawiczną ofensywę tym bardziej niebezpieczną dla Rzymu, gdyż ubezpieczył swoje tyły zawierając pokój z ludnością galicyjską. To pozwoliło mu skoncentrować uwagę na ataku. Wydaje się, że Rzym liczył na przywrócenie pokoju pozostawiając negocjacje miejscowemu dowódcy. Andewotus, skądinąd nie znany, został pokonany przez Rechilę, który po zwycięstwie wziął obfite łupy i dalej prowadził kampanię na południe.

- 64 W rzeczywistości Swewowie nie zajmowali tych dwóch prowincji jednocześnie, jedynie czunili w tych kierunkach wypadu rabunkowe.
- 65 Między wersją krótszą a dłuższą zachodzi w tym miejscu różnica. W wersji krótszej Izidor nic nie mówi o przyjęciu katolicyzmu przez Rechilę. Natomiast jeśli idzie o badanie sytuacji Kościoła w Hiszpanii tego okresu, wiadomość ta jest bardzo cenna.
- 66 Wizygoci już próbowali zawrzeć bliższe związki ze Swewami. Była to polityka długotrwała a zarazem musiała być prowadzona z wielką powściągliwością, ponieważ z każdym powrotem Wizygotów na Półwysep, Rzymianie wiązali nadzieję na podporządkowanie sobie Hiszpanii. Układ z 439 roku ( zawarty prawdopodobnie przez legatów Aecjusza ) wprowadził pozory pokoju, lecz Teodoryk nie wyrzekł się planu ekspansji. W celu przeprowadzenia ofensywy szukał sprzymierzeńców. Natomiast Swewowie, aby móc swobodnie penetrować Półwysep Iberyjski potrzebowali względem siebie neutralności Wizygotów. Tak więc polityka Rekiariusza i Teodoryka była zbliżona, doprowadziło to do małżeństwa króla Swewów z córką Teodoryka. Następstwem tego był traktat pokojowy, w którym król Swewów podporządkował swoją politykę Wizygotom.

pod panowaniem rzymskim; ograbił terytorium Kartageny, którą ojciec jego Rechila oddał Rzymowi i w końcu gdy król Gotów Teodoryk wkroczył do Hiszpanii i podjął przeciw niemu walkę<sup>67</sup>, Rekiariusz najpierw został zmuszony do ucieczki, następnie został schwyty i zabity.

4. W erze 495 (475 r.), po śmierci Rekiariusza, Swewowie którzy pozostali w najodleglejszych częściach Galicji wybrali sobie króla imieniem Masdra syna Massila. Niebawem podzielili się na dwie części<sup>68</sup>, jedna obwołała królem Fratę, druga Masdrę. Gdy za niedługo umarł Frata, Swewowie którzy z nim byli, poszli za Remizmundem i po zawarciu pokoju z królem Maldrą wspólnie spłądowali część Luzytanii. Maldra został uduszony przez swoich w trzecim roku panowania.
5. W erze 498 (460 r.), po zamordowaniu Maldry powstał spór między Frumerykiem a Remizmundem o władzę w królestwie. Frumeryk z wojskiem Swewów jakie posiadał doszczętnie zniszczył ziemie należące do miasta Chiavos, Remizmund zaś spustoszył okolice sąsiedniego Orense i brzegi morskie w pobliżu Alicante.
6. W erze 502 (464 r.), po śmierci Frumeryka, Remizmund prawem królewskim zjednoczył wszystkich Swewów pod swoim panowaniem, przywrócił pokój z mieszkańcami Galicji i wysłał posłów w celu zawarcia przymierza z Teodorykiem<sup>69</sup>, królem Gotów, od którego również za pośrednictwem posłów otrzymał wojsko i tę, którą miał pojąć za żonę. Następnie pod pozorem pokoju wkroczył

67 Ponieważ nastąpiła zmiana władzy u Wizygotów, pogorszyły się też stosunki polityczne między nimi a Swewami. Teodoryk II nie był zwolennikiem polityki poprzednika i postanowił nawiązać stosunki z Rzymem. Być może bezpośrednim powodem najazdu Teodoryka II było przyjęcie katolicyzmu przez Rekiariusza.

68 Prawdopodobnie chodzi o dwie ścierające się frakcje. Jedna dążyła do ekspansji a druga chciała utworzyć państwo na zasadzie pokojowego istnienia z miejscową ludnością.

69 Sojusz między Remizmundem a Teodorykiem miał wydźwięk religijny. Wcześniejsze nawrócenie Rekiariusza miało charakter osobisty i nie ogarnęło wszystkich Swewów, którzy nadal trwali przy wyznaniu arianizmu. Religijnie więc Swewowie i Wizygoci stali na jednej pozycji. Zapewne misja pokojowa została podjęta z inicjatywy Teodoryka II, który chciał wykorzystać okazję by podporządkować sobie Swewów.

do Luzytanii i złupił miasto Coimbra<sup>70</sup>. Lizbona, zwiedziona pozorami pokoju również została przez niego zajęta, poddał ją jej dowódca, obywatel tego miasta Lusydus. W tym czasie pochodzący z Galicji Ajax<sup>71</sup>, za namową króla przeszedłszy na arianizm stał się wrogiem wiary katolickiej i Boskiej Trójcy. Tę truciznę przyniósł on z Galii wizygockiej i zaraził błędnymi dogmatami cały naród Swewów. Następnie po wielu królach Swewów, którzy trwali w herezji ariańskiej Teodomir objął władzę królewską.

7. On natychmiast wyniszczył bezbożne błędy ariańskie i przywrócił Swewów do wiary katolickiej z poparciem Marcina<sup>72</sup>, biskupa klasztoru Dumio, sławnego tak ze względu na wiarę jak i na wiedzę. Dzięki jego wysiłkom utwierdzono pokój w Kościele i zrobiono wiele dla utwierdzenia dyscypliny kościelnej<sup>73</sup> w krańcach Galicji. Po Teodomirze władcą Swewów został Miro i panował trzynaście lat. W drugim roku swego panowania rozpoczął wojnę przeciwko Rukkonom. Następnie aby odebrać Sewillę poszedł z pomocą Leowigildowi, królowi Gotów przeciwko jego synowi, który wzniecił bunt. Tam zakończył swoje życie.
8. Po nim władzę objął jego syn Eboryk, a ponieważ był on jeszcze młodzieńcem, Audeka zagarnął królestwo a jego pozbawił władzy, uczynił go mnichem i skazał na pobyt w klasztorze. Na potępienie tego uczynku nie czekał długo. Leowigild bowiem wydał wojnę Swewom<sup>74</sup>, a po zdobyciu ich królestwa zdetronizował Audekę, ostrzygł go i zamiast władzy królewskiej poświęcił go służbie kapłańskiej. Tak bowiem należało uczynić, żeby to co uczynił

70 Wykopaliska prowadzone w tym mieście poświadczają, że miał tam miejsce pożar o jakim pisze Hydacjusz. Zapewne ma to związek z najazdem Remizmunda.

71 Ariański biskup Ajax, ponieważ pochodził z Galicji miał ułatwioną działalność „misyjną” wśród Swewów. Na tę misję przybył z Galii, prawdopodobnie z rozkazu króla Teodoryka.

72 Marcin z Dumio, późniejszy biskup w Braga; Por. SWP, 276.

73 Po przyjęciu katolicyzmu było wiele do zrobienia. Podjęto się tego na synodach które miały miejsce w Braga a zwołane zostały przez Teodomira.

74 Król Leowigild, pokonawszy swojego syna Hermenegilda, mógł teraz z całym wojskiem najechać królestwo Swewów. Nadarzyła się ku temu sposobna okazja, a mianowicie obrona prawowitego króla.



swojemu królowi sam wycierpiał od innego zasłużoną zmiennością losu. Obalone królestwo Swewów przeszło do Gotów. Wedle tego co zapisano trwało ono sto siedemdziesiąt siedem lat<sup>75</sup>.

## Zakończenie

Historia<sup>76</sup> Wizygotów, Wandalów i Swewów jest wartościowym źródłem do poznania historii wymienionych ludów. Obejmuje ona dzieje Wizygotów od najdawniejszych czasów aż do 625 roku, czyli do piątego roku panowania króla Swintylli, dzieje Wandalów przypadające na lata 406-563, a więc od wejścia do Hiszpanii aż do upadku ich państwa w Afryce i wreszcie dzieje Swewów od 406 do 585 roku, czyli od rozkwitu potęgi ich państwa w Hiszpanii aż do upadku, a raczej do podboju ich przez króla wizygockiego Leowigilda.

„Historia” stanowi poważną część twórczości Izydora, w odniesieniu do poprzedniej twórczości historycznej ukazuje poważny zwrot w postawie pisarza zajmującego się pisaniem dziejów różnych ludów. W dziele tym spotykamy po raz pierwszy nie zbiorowość narodów podległych Rzymowi, ale pojedynczy lud, lud gocki całkowicie wolny od panowania rzymskiego. Dzieło Izydora stanowi historię pewnego, konkretnego ludu, silnie związanego z Hiszpanią, gdzie jego królestwo będzie trwać jako żywa siła mająca wpływ na przemiany polityczno – społeczne. Izydor, jeszcze bardziej niż Jan z Bicular<sup>77</sup>, zrywa

75 Zachodzi tu różnica między wersjami. W wersji krótszej Izydor podaje, że królestwo Swewów trwało sto dwadzieścia sześć lat. Rozbieżność tę należy tłumaczyć w dwojaki sposób: a) podczas przepisywania wersji krótszej, w liczbie CLXXVI kopista pominął cyfrę L. Gdyby przyjął tę możliwość, wówczas różnica wynosiłaby jeden rok, a więc byłaby dokładna; b) w wersji dłuższej Izydor podaje ilość lat od wejścia Swewów do Hiszpanii aż do upadku ich królestwa, natomiast w wersji krótszej od zjednoczenia Swewów przez Rekiariusza do upadku ich królestwa.

76 Tłumaczenia „Historii Wizygotów, Wandalów i Swewów” Izydora z Sewilli dokonano na podstawie tekstu w PL 83, 1057-1082 i krytycznego wydania: C.R. Alonso, *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León 1975.

77 Por. S. Grabowski, *Jan z Bicular i jego Kronika*, „Meander” 35/1-2 (1980).

z koncepcją uniwersalizmu rzymskiego; Jan wychwala „Urbis Regia” (566,1); (573,4); (575,1), natomiast Izydor słaWi Hiszpanię. Tak jak działo się w rzeczywistości polityczno-historycznej, tak i w historiografii „Gotia” zastępuje „Romanię”.

Niniejszy artykuł zawiera zwięzłą informację biograficzną Izydora z Sewilli oraz jego umiejscowienie w historii. Przybliża też jego działalność literacką. Obiektem szczególnego zainteresowania Izydora jest Hiszpania i zamieszkujący ją naród wizygocki. O Cesarstwie mówi wówczas, kiedy dane wydarzenia mają powiązanie z wydarzeniami w Hiszpanii. Izydor dostrzega, iż te same wydarzenia z jednej strony obalają wielki mit Wiecznego Rzymu, a z drugiej zaś wynoszą naród Wizygotów do sławy. Naród, który przez pewien czas (ok. dwóch wieków) współpracował nad utrzymaniem dawnych granic, dawnego porządku, wreszcie sam zdobywa osobowość historyczną.

## WOLNOŚĆ RELIGIJNA A RELIGIJNA POLITYKA PAŃSTWOWA W POWOJENNEJ SOWIECKIEJ UKRAINIE

Religijność zawsze była podstawowym elementem kształtowania moralności każdej jednostki i każdego narodu. Wyznacza on granice systemu norm zachowania i działania ludzkości w stosunku do Boga, innych ludzi i samych siebie. Fenomen religii jest o tyle szczególny, że niemal we wszystkich okresach historii człowiek zawsze rozumiał, że nie jest władcą tego świata, a jakaś siła wyższa kontroluje wszystkie naturalne procesy i życie samego człowieka.

Nieprzypadkowo tematy państwo – Kościół i kwestie międzywyznaniowe, wolności sumienia i wolności religijnej, które były na marginesie w czasach sowieckich, od upadku komunizmu stały się przedmiotem analiz w świetle odtajnionych dokumentów. Sowiecki ustrój polityczny na ziemiach ukraińskich w XX wieku systematycznie prześladował religie, organizacje religijne, ograniczał prawa do wolności wyznania obywateli i wyrażania sądów o światopoglądzie ateistycznym. Jak zauważył Oleg Kiselyov, w wielu książkach o ateizmie naukowym można znaleźć tezę, że Związek Radziecki stał się pierwszym krajem na świecie, w którym w pełni zrealizowano wolność sumienia. Należy pamiętać, że w ZSRR wolność sumienia była rozumiana szerzej niż wolność wyznania. Zamiast tego była inna skrajność – wolność sumienia była rozumiana jako wolność od wszystkich religii, w praktyce popierano ateizm i potępiano światopogląd religijny<sup>1</sup>.

1 O. Кисельов, Особливості розуміння свободи совісті радянської доби. Релігійна свобода 19 (2016) 188.

Kościół, które zaakceptowały reguły gry bolszewickiej i poszły na kompromis ( Rosyjska Cerkiew Prawosławna [dalej jako RKP], baptyści, część zielonoświątkowców i adwentyści ), działały legalnie w państwie sowieckim, a te Kościoły, które odmówiły posłuszeństwa ( część zielonoświątkowców, adwentyści, Kościół rzymskokatolicki i Ukraiński Kościół Greckokatolicki [dalej jako UKG] ) i nie chciały zmieniać własnych zasad kościelnych i religijnych, były skazane na likwidację lub na działalność nielegalną, bo nie mieściły się w schemacie totalitarnej ideologii komunistycznej<sup>2</sup>.

Powojenna polityka Stalina, zdaniem O. Wyszywaniuka, miała na celu ukształtowanie homogenicznej przestrzeni etniczno-narodowej i wyznaniowej, pozbawionej własnej tożsamości. Skutecznym środkiem wpływania na życie, zwłaszcza na terenach nowo zaanektowanych, była Rosyjska Cerkiew Prawosławna, za pośrednictwem której realizowano wielkomocarstwowe plany rusyfikacji i zjednoczenia religijnego Ukrainy<sup>3</sup>. Należy zauważyć, że na Ukrainie proces ataku na religię rozpoczął się kilka lat wcześniej niż w całym kraju i od początku miał na celu stworzenie jednej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Jak przekonuje W. Wojnałowicz, „pewna liberalizacja stosunków państwowo-kościelnych, charakterystyczna dla kursu politycznego Moskwy w pierwszych latach powojennych, w ogóle nie dotyczyła jej realizacji na Ukrainie”<sup>4</sup>. Wręcz przeciwnie, podjęto zakrojone na szeroką skalę działania, aby „skorygować” sieć religijną powstałą spontanicznie podczas okupacji, a kościoły narodowe i grupy religijne aktywnie z nią walczyły.

„Konkurenci Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej są dyskryminowani ( Kościół rzymskokatolicki ), wchłaniani ( Kościół greckokatolicki )

2 Я. Стоцький, Фіаско пошуків компромісу римо- і греко-католицьких церков із більшовицькою владою. Українське релігієзнавство. 2008. Вип. 47. с. 138.

3 О.Г. Вишиванюк, Конфесійні аспекти етнотрансформаційних процесів в Україні (1944–1953 рр.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07. 00. 01 / Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника. Івано-Франківськ, 2006. с. 17.

4 В.А. Войналович, Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1949–1960-х років: політологічний дискурс. Київ: Світогляд, 2005, с. 75.

lub poddawani całkowitemu zniszczeniu”<sup>5</sup>. Rosyjska Cerkiew Prawosławna obejmowała również społeczności Ukraińskiej Prawosławnej Cerkwi Autokefalicznej. Po przywróceniu władzy komunistycznej na terenie Ukrainy część duchownych Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (UAOC) opuściła swoją ojczyznę, a wielu zostało aresztowanych. I tak w diecezji wołyńsko-rówieńskiej w latach 1944–1950, 42. księży i diakonów zostało skazanych i zesłanych na Syberię. Aby uniknąć prześladowań, niektórzy księża „pokutowali” i przyłączyli się do RKP poprzez zmianę jurysdykcji. Wkraczały także wspólnoty Autonomicznej Cerkwi Prawosławnej, która powstała w 1941 roku ze względu na rozłam w UAOC i uznanie zwierzchnictwa Patriarchatu Moskiewskiego.

Sieć RKP na Ukrainie osiągnęła swój szczyt w 1949 r., kiedy liczba zarejestrowanych parafii osiągnęła 9186 (stan na 1 października 1949 r.). Jednak już 1 stycznia 1950 r. liczba zarejestrowanych kościołów spadła do 9086 (68% liczby w ZSSR). Największym skupiskiem parafii wyróżniał się zachód i centrum – w obwodzie winnickim było ich 827, w obwodzie kijowskim 604, a w obwodzie rówieńskim 438 (stan na październik 1945 r.). Dzięki przystąpieniu dawnych parafii greckokatolickich liczba wspólnot w zachodnich regionach Ukrainy znacznie wzrosła. Jeśli np. w obwodzie lwowskim w 1945 r. było tylko 11 parafii, w 1947 r. było ich już 606, w drohobyckim z 4 w 1945 r. w 1947 r. było 562 i tak dalej<sup>6</sup>.

Tylko w niektórych istniejących świątyniach nabożeństwa odbywały się co tydzień. Na przykład na Wołyniu w 1951 r. w 392 funkcjonujących cerkwiach odprawiano nabożeństwa w następujący sposób: w 190 nabożeństwa odprawiano w niedziele i święta, w 173 raz lub dwa razy w miesiącu, w 13 tylko w ważne święta religijne<sup>7</sup>. I taka sytuacja była typowa dla całej Ukrainy.

5 В.А. Войналович, Партийно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: автореф. дис. ... д-ра політ. наук: 23. 00. 02. Київ 2006, с. 18.

6 І. Луковенко, Радянська держава і Російська православна церква на Донеччині у 1943–1964 роках. Донецьк: Донбас; ДОГО «Центр Діскавері», Центр релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних стосунків, 2011, с. 59–60.

7 Релігійно-церковне життя в Україні, <http://history.org.ua/LiberUA/Book/relig/2.pdf> (dostęp: 14.07.2021).

Władze zajęły ostrzejsze stanowisko niż w przypadku RKP wobec innych związków wyznaniowych działających na Ukrainie, w których widziały poważnego rywala.

Likwidacja Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, w odróżnieniu od oficjalnej Cerkwi Prawosławnej, była potrzebna totalitarnemu reżimowi, który wymagał jednolitości sfery duchowej, w tym życia religijnego. Chciano osiągnąć to niezależnie od środków. Latem i jesienią 1945 r. członkowie Grupy Inicjatywnej zorganizowali w różnych regionach Galicji „sobory”, na których wymagano od wiernych wyrzeczenia się wiary greckokatolickiej i przejścia na prawosławie. W rzeczywistości grekokatolicy z Galicji nie chcieli tego robić. Dlatego często dochodziło do sytuacji konfliktowych. Jednak represje stosowane przez struktury sowieckie pozwoliły osiągnąć pozytywne rezultaty<sup>8</sup>.

Według różnych szacunków w okresie powojennym do RKP wstąpiło od 30 do 78% duchowieństwa galicyjskiego. Dokładną liczbę księży „zjednoczonych” i „niezjednoczonych” można ustalić tylko na podstawie wnikliwego przestudiowania biografii każdego duchownego podległego metropolicie galicyjskiemu, co nie jest zadaniem niniejszego opracowania. Można jednak śmiało powiedzieć, że pod wpływem przymusu państwowego i groźby represji zdecydowana większość proboszczów, którzy znajdowali się na terenie sowieckiej Galicji, „zjednoczyła się”. Chociaż w większości żonaci księża parafialni „połączyli się ponownie”, kwestia posiadania rodziny przy podejmowaniu decyzji o wstąpieniu do RKP nie musiała być dominująca. Negatywny stosunek księży do „zjednoczenia” wynikał nie tyle z ich nacjonalistycznych czy politycznych przekonań, ile ze względów osobistych i religijnych. Główną rolę odegrała tu idea „prawdziwej wiary”, czyli wiara w niemożność zbawienia poza Kościołem katolickim. Podobny pogląd był wspólny dla większości „zapisanych” księży, ale ci ostatni byli bardziej skłonni usprawiedliwiać swoje działania. Jednocześnie groźba represji znacząco zniwelowała wpływ wewnętrznych motywacji księży na ich decyzję o zmianie jurysdykcji kościelnej. Ze względu

8 М.М. Лагадович, Специфіка функціонування структур Української греко-католицької та Руської православної церков у Східній Галичині в умовах радянської моделі державно-церковних відносин (1945–1965 рр.): дис. ... канд. іст. наук: 09. 00. 11 / Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. Чернівці, 2014, с. 114.

na brak informacji o istocie akcji, słabe zrozumienie różnic wyznaniowych między UKG a RKP, „zjednoczenie” proboszcza i przywiązanie ludności do życia liturgicznego, większość wspólnot formalnie znalazła się pod jurysdykcją ROC. Niewielka grupa świeckich, pod wpływem wyjaśnień „niezjednoczonego” duchowieństwa i zakonników, porzuciła „zjednoczenie” i stała się rdzeniem podziemnego Kościoła. Komisarz Rady ds. Kultów Religijnych przy Radzie Komisarzy Ludowych ZSRR ds. Ukrainiejskiej SRR Pawło Wilchowy w raporcie informacyjnym o jego pracy w 1945 r. wyróżnia wśród duchowieństwa grekokatolickiego trzy grupy na podstawie ich stosunku do akcji zjednoczeniowej: „Grupa pierwsza, w której znajduje się większość duchowieństwa, w pełni uznaje słuszność linii zjednoczenia... Druga grupa księży grekokatolickich, którzy jeszcze się nie zjednoczyli, przyjmują postawę wyczekującą. Będą działać w zależności od decyzji Rady zwołanej przez Grupę Inicjatywną Ta grupa jest nieliczna i nie sprzeciwia się zjednoczeniu. Trzecia grupa kategorycznie odmawia przyłączenia się do Grupy Inicjatywnej i aktywnie protestuje przeciwko zjednoczeniu”<sup>9</sup>. Po dramatycznym soborze cerkiewnym we Lwowie w marcu 1946 r. wśród duchowieństwa szerzyły się nastroje podobne do tych, jakie wyraził ks. L. Szczerba, a które były cytowane w liście sekretarza lwowskiej OK KP(b)U I. Mazepy do Centrali Komitetu Komunistycznej Partii (bolszewików) Ukrainy: „Musimy być księżmi prawosławnymi. Jeśli odmówimy, zostaniemy aresztowani, a jeśli zgodzimy się przejść na prawosławie – będziemy przeciwko partyzantom i inteligencji wiejskiej. Zgodziłem się na przejście na prawosławie, ale to tylko ze względu na to, i faktycznie postanowiłem tymczasowo przejść do innej pracy”<sup>10</sup>.

Grekokatolicy uciekali się do odprawiania nabożeństw w oficjalnych cerkwiach. Według szefa RSPR G. Karpowa „niektórzy księża unicy, zdobywając nawet niektóre zjednoczone kościoły, otwarcie głoszą, wzywając ludzi, by nie byli posłuszni patriarsze Aleksemu i uznali

9 В. Сергійчук, Нескорена Церква. Подвижництво греко-католиків України у боротьбі за віру і державу. Київ: Дніпро 2001, с. 90-93.

10 М. Лагодич, Торжество православ'я у Галичині. Український церковно-історичний журнал 1 (2003) 70.

papieża”<sup>11</sup>. Raport informacyjny komisarza obwodu lwowskiego A. Wyszniiewskiego z pierwszej połowy 1956 r. wspomina mnicha Wasilija Czepila, który mieszkał i pracował jako prokurent we wsi Stara Skvaryava, w powiecie niestierowskim. „Dosłownie ocalał” – twierdził miejscowy proboszcz – ksiądz prawosławny ks. Gajdu<sup>12</sup>. Pochodzący z tej wsi ks. dr Józef-Iwan Czepil (1897–1960) powrócił z wygnania w 1953 r. Ponieważ ks. Czepil służył nie tylko w mieszkaniach wiernych, ale także w kościele, komisarz zagroził radzie kościelnej usunięciem kościoła z rejestru. Ostatecznie sześciuosobowa delegacja wiernych poprosiła Wyszniiewskiego o zarejestrowanie we wsi cerkwi greckokatolickiej, mianując im księdza. Gdy komisarz przypomniał, że UKGK został „zlikwidowany przez sobór lwowski”, mieszkańcy wsi wyrazili chęć zarejestrowania wspólnoty rzymskokatolickiej, a ks. Czepila chcieli wysłać na Litwę, aby przyjął święcenia kapłańskie Kościoła rzymskokatolickiego. Powołanie się ks. Czepila na wolność wyznania Wyszniiewski przyjął z oburzeniem: „Był tak bezczelny, że w rozmowie z urzędnikami okręgowymi powiedział, że zakazując mu służby, naruszamy konstytucję, a on rzekomo jest posłuszny woli ludu”<sup>13</sup>.

W szczególności Kościół katolicki, który był ideologicznym i politycznym przeciwnikiem reżimu stalinowskiego, stanął na drodze do wzmocnienia wpływów komunistycznych na Ukrainie Zachodniej. Historyk S. Gorbach zauważył: „Dobrze zorganizowany na arenie międzynarodowej, wysoce scentralizowany Kościół katolicki był naprawdę poważnym przeciwnikiem w szerzeniu wpływów sowieckich

11 Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6691. Совет по делам религий при Совете Министров СССР (143–1991). Оп. 1 Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР (1943–1965). Д. 1378. Дело 11/9 отчётно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Украинской ССР. Арк. 91.

12 ГАРФ. Оп. 1. Д. 1498. Дело 11/64 отчётно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Львовской обл. Арк. 22.

13 ГАРФ. Оп. 1. Д. 1498. Дело 11/64 отчётно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Львовской обл. Арк. 23.



na terenach zamieszkałych przez miliony katolików”<sup>14</sup>. Iryna Bułaha twierdzi, że „amplituda sowieckiej polityki religijnej wobec RCC oscylowała między zadaniami ideologicznymi a względami pragmatycznymi, między próbami całkowitego zniszczenia a próbami zastąpienia religii nowym dogmatem”<sup>15</sup>. Tłumaczy tę politykę tym, że RCC na Wołyniu miał totalny wpływ na świadomość społeczną, więc kiedy sowiecki totalitaryzm stanął w obliczu równoważnej siły, nie mógł z nią współistnieć i dlatego musiał ją zniszczyć. Według Wołodymyra Barana w latach powojennych reżim stosował środki karne na większą skalę niż w latach 1939–1941, kiedy dążył do zdobycia sympatii mieszkańców ziem zachodnioukraińskich i lojalności najwyższego duchowieństwa<sup>16</sup>. Analizując sytuację RCC w ZSRR w latach czterdziestych, W. Baidych doszedł do wniosku, że chronologicznie można wyróżnić dwa najintensywniejsze okresy represji wobec wyznań w okresie powojennym 1944–1946 i 1948–1953 (przed okresem stalinowskim). Podczas pierwszej fali represjonowani katolicy byli oskarżani o współpracę z Armią Krajową, kolaborację i szpiegostwo na rzecz różnych „państw imperialistycznych”, ale przede wszystkim traktowano ich jako „agentów watykańskich”. W drugiej fali katolicy byli represjonowani i karani głównie ze względów religijnych, etniczno-narodowych i społecznych. W przypadku ludności polskiej motywy prześladowań ze strony sowieckich władz były powiązane z czynnikami religijnymi i etniczno-narodowym.<sup>17</sup>

Podczas przesiedleń 1944–1946 strona sowiecka starała się jak najbardziej zintensyfikować ten proces. Przybywając do Łucka 23

- 
- 14 С. Горбач, Деякі аспекти відносин між Ватиканом та СРСР після Другої світової війни (1945–1953 рр.). Український історичний журнал 6 (1998) 71.
- 15 І. Булига, Репресії тоталітарного режиму проти римо-католицької церкви на Волині у 1939–1941 рр. Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія: Історичне релігієзнавство. 2009. Вип. 1. с. 39.
- 16 В. Баран, Репресії сталінського режиму щодо Римсько-католицької церкви на Волині і в Східній Галичині у 1939–1941 рр. *Komunizm: system – ludzie – dokumentacja*, „Rocznik Naukowy” 3 (2014) 49-63.
- 17 В. Байдич, Римо-католицизм у контексті розвитку державно-церковних стосунків в СРСР (1920–1960-ті рр.). Історія України: маловідомі імена, події, факти. 2010. Вип. 36. с. 294-325.

października 1944 r., kpt. S. Pizło, wiceprzewodniczący Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego, odwiedził bp. Szelażka: „Nie pomogę, stwierdzam, ponieważ w tym zakresie nie otrzymałem żadnych instrukcji od Papieża. Mogę tylko powiedzieć, że ewakuacja ludności polskiej z terytorium Ukraińskiej SRR jest atakiem na Kościół Polski”<sup>18</sup>. Biskup wkrótce zapłacił za odmowę współpracy, podobnie jak dziesiątki innych członków Kościoła.

Po przesiedleniu Polaków z Ukrainy Zachodniej do Polski w okresie powojennym zlikwidowano wiele parafii rzymskokatolickich. Ponadto władze sowieckie próbowały wyrejestrować parafie, w których katolicy żyli w zwartych grupach. Dlatego przez pewien czas większość wspólnot rzymskokatolickich była wyrejestrowana. Jeśli porównamy liczbę aktywnych wspólnot rzymskokatolickich w 1945 r. w regionach zachodnich – 1099, gdzie służyło 754 księży i jeden biskup, to pod koniec 1945 r. było 227 wspólnot i 135 księży. W tym samym czasie na terenach wschodnich wręcz przeciwnie, w 1945 r. liczba wspólnot rzymskokatolickich nawet wzrosła (111 oraz 45), choć liczba duchownych zmalała prawie o połowę<sup>19</sup>. Według danych Rady ds. Kultów Religijnych na koniec 1945 r. na Ukrainie zarejestrowanych było 114 parafii rzymskokatolickich. Jednak już w kolejnych latach liczba zarejestrowanych wspólnot rzymskokatolickich znacznie wzrosła. Już na początku 1946 r. w samym obwodzie kamieniecko-podolskim zarejestrowano 31 wspólnot katolickich, zrzeszających 32 886 parafian.

Rząd sowiecki robił wszystko, aby zredukować sieć parafii rzymskokatolickich. W okresie od 1946 r. do I połowy 1947 r. zamknięto 62 kościoły rzymskokatolickie, zwane wylegarniami propagandy religijnej i mistycznej wśród ludności. Liczba kościołów rzymskokatolickich zmniejszyła się do 72 z 169 do 1 stycznia 1956 roku<sup>20</sup>.

18 I. Білас, Репресивно-каральна система в Україні. 1917–1953: Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз: У 2 кн. Кн. I. Київ: Либідь – Військо України, 1994, с. 239.

19 М. Шитюк, Римо-католицька церква в Україні в першій половині ХХ століття. Науковий вісник Миколаївського національного університету ім. В.О. Сухомлинського. Історичні науки. 2013. Вип. 3. 34. с. 104-112.

20 М. Шитюк, Римо-католицька церква в Україні в першій половині ХХ століття. Науковий вісник Миколаївського національного університету ім. В.О. Сухомлинського. Історичні науки. 2013. Вип. 3. 34. с. 110.

Region	Liczba parafii	Liczba księży
Zakarpacie	62	28
Kamieniec Podolski	29	2
Żytomierz	28	1
Winnica	27	1
Czerniowce	15	2
Drohobycz	14	15
Tarnopolo	8	6
Lwów	11	6
Równe	6	1
Stanisławów	4	1
Wołyń	2	2
Kijów	1	-
Odessa	1	1
Charków	1	-
Dniepropietrowsk	1	-

Odrodzenie rzymskokatolickiego życia religijnego było tak silne, że władze nie zdołały go całkowicie ukryć. Informując Moskwę w tym zakresie, Komisarz Rady ds. Kultów Religijnych przy SNC ZSRR ds. Ukrainiejskiej SRR zmuszony był przyznać: „Są kościoły z dużą liczbą wierzących Polaków – z terenów, które nie podlegają relokacji do Polski. Do niedawna nie mieliśmy prawie żadnej oficjalnej rejestracji tych wspólnot religijnych i zarejestrowaliśmy je tylko tymczasowo. Taka postawa wywołuje niezdrową reakcję wśród wierzących Polaków ze wschodnich regionów”<sup>21</sup>. W odpowiedzi na odradzanie się życia katolickiego władze sowieckie wybrały drogę ścisłej kontroli tych procesów, oficjalnie rejestrując tylko niewielką część społeczności wierzących. Tym samym w okresie powojennym wznowiono częściowo legalną działalność RCC w regionach wschodnich i centralnych.

Osobliwością sowieckiej kampanii antyreligijnej po II wojnie światowej na Ukrainie było podsycanie niezgody i wrogości między

21 Центральний державний архів вищих органів влади і управління України. Ф. 4648. Оп. 4. Спр. 4. Арк. 21.

grekokatolikami a prawosławnymi przez urzędników państwowych dla rozbicia jedności narodu ukraińskiego. Komplikowało to walkę o niezależne i soborne państwo ukraińskie. Jednocześnie państwo totalitarne wykorzystywało Kościół do własnych celów, czemu służyło utworzenie w latach 1943–1944 Rady Cerkwi Prawosławnej i Rady ds. Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRR, które były obsadzone przez państwowe służby bezpieczeństwa.

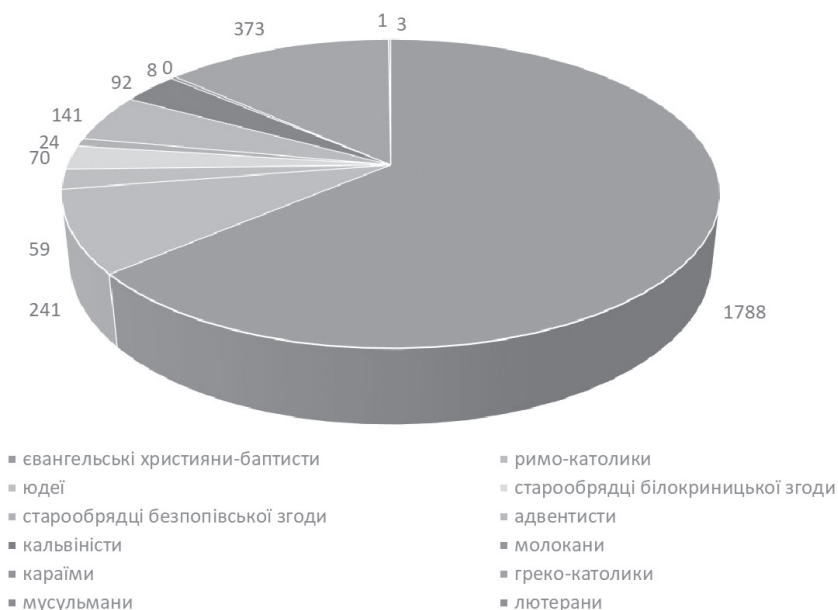
Biskup Adolf Piotr Szelązek w swoich wspomnieniach pisał: „ (...) nauczyciele byli zobowiązani do walki z Bogiem na lekcjach. Uczniom i nauczycielom, urzędnikom państwowym i funkcjonariuszom państwowym zabroniono chodzić do kościoła. Wśród uczniów w szkole byli tacy, którzy byli odpowiedzialni za śledzenie kolegów, którzy chodzili do kościoła. Stworzono specjalne szkoły i kursy zawodowe dla młodzieży wiejskiej i miejskiej, w których na pierwszy plan wysuwano propagandę ateizmu. Systematyczne spotkania również w domach prywatnych miały szerzyć wśród ludzi niewiarę”<sup>22</sup>.

Odrodzony podczas II wojny światowej Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny znalazł się w trudnej sytuacji. Hierarchia Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, z wyjątkiem metropolity Teofila Bułdowskiego, pozbawionego rangi metropolitalnej, została zmuszona do emigracji. Część duchowieństwa Kościoła, po przejściu procedury „oczyszczenia” prawosławia od zwolenników autokefalii i wyznawców metropolity Polikarpa ( Sikorskiego ), „zjednoczyła się” z RKP. Inni, nie zdawszy egzaminu z lojalności politycznej, otrzymali odpowiednie wyroki zesłania, a po powrocie na Ukrainę w różnych formach – legalnie jako księży RKP, lub nielegalnie kontynuowali działalność duszpasterską ( jak w przypadku UKGK ).

Redukcja sieci gmin wyznaniowych szeroko stosowana w ZSRR w latach powojennych stała się środkiem całościowego rugowania cech odróżniających grupy kościelne i stopniowego osiągnięcia jednolitej struktury wyznaniowej. Dobrze ilustrują to poniższe dane.

22 B. Karwowska – W. Rozyrkowska – L. Zygnier, *Ks. biskup Adolf Piotr Szelązek (1865 – 1950): kapłan, biskup, wygnaniec*, Podkowa Leśna 2010, 99.

Динамика структури етнично-визнаниовей луднощї Україны ве-  
длуг найвїеьшых визнаї і конфесїї ( на 1 стьчнїа 1948 р. )



Динамика структури етнично-визнаниовей луднощї Україны ве-  
длуг найвїеьшых визнаї і конфесїї ( на 1 стьчнїа 1956 р. )



Pomimo tego, że sowiecki system wykonawczy miał odzwierciedlać przyjęte przez najwyższe kierownictwo partyjne warunki stosunków państwo – Kościół na wszystkich szczeblach, często dochodziło do różnic poglądów między nimi. Nie można uznać, że takie różnice były ze szkodą dla polityki religijnej lub były jakoś kontrolowane. Mimo znacznej liczby skarg kierowanych do wyższych władz lub Biura Rzecznika przywódcy sowieccy przymykali oczy na samowolę pracowników tych organów władzy. Taka polityka w dziedzinie religijnej pozwalała jednocześnie na popieranie, gdy było to korzystne, aktualnego stanowiska sowieckich urzędników, a w razie potrzeby potwierdzano prawa organizacji wyznaniowych do wolności wyznania<sup>23</sup>.

14 marca 1946 r. I. Hruszecki poinformował Chruszczowa, że we wszystkich obwodach obwodu lwowskiego odbyło się zebranie chłopów i inteligencji, na którym ogłoszono decyzję rady o likwidacji związku. Ukazała się broszura „Odezwa uczestników soboru do wszystkich wyznawców zachodnich regionów Ukrainy” w nakładzie 40 tys. egzemplarzy. Jednocześnie I. Hruszecki zauważył, że akcja została odebrana przez ludność niejednoznacznie. Działania rządu nie były w stanie stłumić masowego oporu ludności regionu. Wierzący nie przyjęli nowych kapłanów. Tak więc w Żółkwi w ciągu trzech lat zmieniło się ośmiu księży, ponieważ ludzie ich nie zaakceptowali. Komisarz RKP w obwodzie stanisławskim donosił w październiku 1949 r., że nawet władze lokalne sprzeciwiają się prawosławiu.

Dokumenty archiwalne odnotowują wiele przypadków bezkarności wobec prześladowania wspólnot religijnych przez władze lokalne. Z raportów i korespondencji komisarzy, skarg wiernych można prześledzić główne przyczyny bezprawnych działań władz lokalnych. Ważnym czynnikiem obecnym przez te wszystkie lata była kwestia materialna, bo dotyczyła budynków, gruntów i wszelkich nieruchomości. Tak więc 19 kwietnia 1945 r. w powiecie Klevan w obwodzie rówieńskim na polecenie N. Streltsova, sekretarza komitetu okręgowego KP(b)U, przeprowadzono przeszukanie wśród deportowanych Polaków (na

23 К.І. Якуніна, Вплив місцевих органів радянської влади на становище християнських конфесій у Волинській та Рівненській областях (1944–1953 рр.). Наукові записки Національного університету “Острозька академія”, Серія: Історичне релігієзнавство. 2014. Вип. 11. с. 191-199.

podstawie umów dwustronnych między ZSRR a PKWN ludności pozwolono na wywóz rzeczy osobistych)<sup>24</sup>. Pod pozorem nacjonalizacji mienia wspólnot wyznaniowych skonfiskowano 118 przedmiotów należących do aresztowanego księdza i kościoła. Wszystkie te przedmioty zostały skonfiskowane przez urzędników okręgowych, a prokurator okręgowy brał udział w sprzeniewierzeniu mienia<sup>25</sup>.

Odnosnie takich działań władz ksiądz Pożarski twierdził nieprzypadkowo: „Władze lokalne przypuściły żywy atak na wspólnoty religijne, co irytowało nawet najwyższe kierownictwo partii, przekonane, że te pospieszne kroki przeciwko duchowieństwu i wiernym tylko wywołały niezadowolenie wśród tych ostatnich i przygotowały grunt pod wypowiedzi antyradzieckie”<sup>26</sup>.

Jak wynika z dokumentów archiwalnych, w opracowanie planu najważniejszych środków kontroli i nadzoru procesu w sferze etno-wyznaniowej Ukrainy, w tym w Galicji, dość aktywnie zaangażowały się specjalne organy republiki. I tak, na podstawie raportów informacyjnych komisarzy Rady Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i Rady ds. Kultów Religijnych przy NKWD dla ZSRR za maj-czerwiec 1945 r., na osobiste polecenie Sekretarza KC WK(b)U i Przewodniczącego KNS ZSRR Nikity Chruszczowa Komisarz Bezpieczeństwa Państwowego Ukrainskiej SRR S. Sawczenko przesłał do KC KPZR (b) stosowne wnioski w sprawie realizacji szeregu priorytetów.

Warto zgodzić się z konkluzją Wiktora Wojnałowicza, że doświadczenia polityki państwa odnośnie do życia religijnego w pierwszej dekadzie po wojnie formalnie uznają zasadę rozdziału Kościoła i państwa oraz szkoły i Kościoła, zapewniając wolność kultu religijnego, ale także wolność antyreligijnej propagandy, a w rzeczywistości popierają dyskredytację życia religijnego, wspierając czynniki ateistyczne i administracyjną ingerencję w sprawy religijne.

24 Реабілітовані історією: у 27 томах / за ред. П.Т. Тронька. Рівненська область / за ред. В.М. Королюк, Ю.М. Торкунов, А.А. Жив'юк та ін. Кн. 2. Рівне: ВАТ “Рівненська друкарня”, 2009, с. 20.

25 Державний архів Хмельницької області. Ф. 487. Обласний комітет КП (б) У – КПУ. Оп. 4. Спр. 34. Переписка с областными управлениями НКГБ по специальным вопросам. Арк. 11, 19.

26 П.М. Бондарчук, Особливості релігійної ситуації в Україні у середині 1940-х – на початку 1950-х рр. Український історичний журнал 2 (2010) 137-163.

## Streszczenie

Artykuł analizuje relacje między władzami sowieckimi a organizacjami wyznaniowymi i wyznawcami różnych wyznań. Przedstawiono próby podporządkowania sobie Kościoła i zdominowania ludności przez jedno wyznanie. Poparcie komunistycznych władz dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wpisuje się w wieloletnie trendy w rosyjskiej polityce. Pod presją znalazły się te Kościoły i ich wierni, którzy charakteryzowali się poczuciem narodowym i poparciem spoza ZSRR. Ocena wielu aspektów relacji Kościoła z władzą w okresie powojennym wskazuje na manipulacje uczuciami wiernych.

## РЕЗЮМЕ

У статті проаналізовано взаємовідносини органів радянської влади і релігійних організацій та вірних різних конфесій. Показано спроби підпорядкування церкви та домінування одної конфесії. Підтримка комуністичною влади Російської православної церкви відповідає давнім тенденціям російської політики. Ті ж церкви та їх вірні, які мали національні риси та підтримку за межами СРСР, піддавалися тиску. Оцінка багатьох моментів взаємовідносин Церкви з органами влади у повоєнний період дозволяє ствердити маніпулювання почуттями вірних.



ZDZISŁAW J. KIJAS OFMCONV  
PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA  
SAN BONAVENTURA SERAPHICUM ( RZYM )

## PRZYJAŹŃ WYSZYŃSKIEGO Z PAPIEŻAMI I SPRAWY KATOLIKÓW W KRAJACH BŁOKU WSCHODNIEGO

Relacja między Prymasem Polski a Kurią Rzymską była długa i niezadko dość skomplikowana. Była wielotematyczna i wielowątkowa. Po części sprowadzała się do zagadnienia, które Paweł VI świetnie opisał w 1973 r. w rozmowie z bp. Bronisławem Dąbrowskim, prawą ręką kard. Wyszyńskiego. Prymas Wyszyński – jak zaznaczył papież – mówił mu, że „nie można kosztem Polski pomagać innym krajom [komunistycznym]”<sup>1</sup>. W rozmowie chodziło o to – tłumaczy Paweł Skibiński, historyk UW – by kosztem silnego Kościoła w Polsce nie podtrzymywać wątpliwego dialogu z państwami komunistycznymi, do czego sprowadzała się koncepcja polityczna Casarolego. Kardynał Wyszyński obawiał się zwłaszcza zbliżenia między komunistycznymi władzami PRL a Watykanem osiągniętego z pominięciem polskich biskupów, co oznaczałoby niekorzystną zmianę w sytuacji Kościoła w Polsce. Prymas sądził tak, widząc skutki wcześniejszych porozumień zawartych w ramach Ostpolitik: na Węgrzech w 1964 r., w Jugosławii w 1966 r. oraz ustępstw w Czechosłowacji w 1973 r.<sup>2</sup> „Wbrew

---

1 P. Raina, *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, Warszawa 2008, 118.

2 P. Skibiński, *Stefan kardynał Wyszyński – znaczenie dla Kościoła powszechnego. Okres historyczny (1970–1980) Od Gdańska do Gdańska*,

Casarolemu a w trosce o Kościoły lokalne na Węgrzech, w Czechosłowacji czy NRD, Prymas krytycznie oceniał także swobodę działania biskupów powoływanych w wyniku uzgodnień z komunistami<sup>3</sup>, twierdząc, że «lepszy brak biskupa niż zły biskup». Po drugie, zwracał uwagę na to, że Ostpolitik w wersji, którą proponował ówczesny Sekretariat Stanu, oznaczało akceptację ładu jałtańskiego (zwłaszcza w odniesieniu do Litwy i Łotwy, a także Ukrainy), niosąc ze sobą duże ryzyko zaakceptowania przy okazji antykościelnej polityki sowieckiej, pozbawiającej całe narody, m.in. Litwinów i Ukraińców, wolności religijnej<sup>4</sup>. Nie bez racji, we wstępie do monografii Ewy Czaczkowskiej *Kardynał Wyszyński. Biografia*<sup>5</sup>, Andrzej Grajewski zaznaczał, że „do napisania pozostają ciągle rozdziały na temat relacji kard. Wyszyńskiego z kolejnymi papieżami: Piusem XII, Janem XXIII, Pawłem VI, Janem Pawłem I oraz Janem Pawłem II”<sup>6</sup>.

Niniejszy tekst nie wypełni luki, na którą wskazywał Grajewski. Nie będzie też powtórzeniem tekstu Piotra Samereka, który pisał o Kardynale Wyszyńskim i Stolicy Apostolskiej<sup>7</sup>. Pełny opis powyższego problemu wymagałby obszernych studiów, badań archiwalnych, szczegółowej analizy źródeł historycznych itd. Pracę tą będzie można jednak podjąć dopiero w momencie, kiedy Watykan otworzy dostęp do materiałów znajdujących się Apostolskim Archiwum Watykańskim.

---

<https://przystanekhistoria.pl/pa2/teksty/82097.Stefan-kardynal-Wyszyński-znaczenie-dla-Kościola-Powszechnego.pdf> (dostęp: 18.06.2021).

- 3 Pisał o tym wyraźnie do nowo wybranego papieża. Zob. Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (AAW), Sekretariat Prymasa Polski (SPP), II.17.23. List kard. Stefana Wyszyńskiego do Jana Pawła II na temat sytuacji Kościoła w Czechosłowacji, 10 XII 1978 r., k. 370-371 oraz stanowiący aneks do tego listu anonimowy raport o sytuacji Kościoła w Czechosłowacji, b.d. (*tamże*, k. 372).
- 4 Por. AAW, SPP, II.17.23, List kard. Stefana Wyszyńskiego do papieża Jana Pawła I, 2 IX 1978 r., k. 124-127; Skibiński, *Stefan kardynał Wyszyński – znaczenie dla Kościoła Powszechnego. Okres historyczny (1970–1980) Od Gdańska do Gdańska*.
- 5 E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013.
- 6 *Tamże*, 7.
- 7 P. Samerek, *Kardynał Stefan Wyszyński a Stolica Apostolska*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, red. R. Czekalski, Warszawa 2021, 347–365.

Do tego czasu musimy się zadowolić, bądź co bądź, wiedzą w jakiejś formie szczątkową. Nie oznacza to jednak, że nie wiemy zupełnie nic na temat relacji Wyszyński a Kuria rzymska. Wiele na ten temat dowiadujemy się z *Pro memoria* Wyszyńskiego. Wiele informacji przekazują również dotychczasowe prace historyczne na temat Prymasa. Do nich właśnie będę się odwoływał w niniejszym tekście.

Nie będę szukał odpowiedzi na liczne pytania dotyczące roli Wyszyńskiego w polityce wschodniej Watykanu. Nie interesuje mnie również kwestia, jak obszerne były kompetencje Wyszyńskiego, gdy chodzi o katolików na Wschodzie. Pominę też szczegółową analizę przebiegu „dialogu” Wyszyńskiego z urzędami Kurii Rzymskiej, który był długi i tematycznie bogaty, nie zawsze też łatwy, zawsze jednak szczerzy, konstruktywny i bardzo ewangeliczny. Miał on zawsze na względzie właściwie rozumiane dobro Kościoła i człowieka. Są to tematy ważne i nader aktualne, jednak ze względu na charakter wystąpienia muszę je pozostawić na uboczu. Skupię się natomiast na innym zagadnieniu, które również wpisuje się w temat „Wyszyński i Kuria Rzymska”. Dotyczy on znajomości, a nawet przyjaźni Kard. Wyszyńskiego z papieżami swojego okresu. W oparciu o dostępne materiały historyczne będę chciał pokazać, w jaki sposób bliskość Prymasa z papieżami tego okresu pozwalała mu lepiej i skuteczniej bronić wiernych w Polsce i poza jej granicami.

Ten temat również nie doczekał się właściwego dla siebie opracowania. Chcę zatem, aby niniejszy tekst stał się, chociaż małym przyczynkiem do tej tematyki i zarazem zaproszenia do jego pogłębienia. Historia uczy, że wiele z tego, co Wyszyńskiemu udało się zrobić dla Kościoła w Polsce i dla katolików w bloku sowieckim, wynikało z bliskiej znajomości i często z przyjaźni z ówczesnymi papieżami. Specjalne uprawnienia, które otrzymał, szczególna rola w tzw. polityce wschodniej Stolicy Apostolskiej, powierzane mu zadania w stosunku do katolików na Kresach Wschodnich itd., wynikały – w bardzo dużej mierze – z zaufania ( ale również z przyjaźni ), jakim cieszył się Prymas u papieża Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła I oraz Jana Pawła II.

Obszerność zagadnienia i limity, jakie wyznacza charakter wystąpienia, nie pozwala powiedzieć wszystkiego na podjęty temat. Staraj

się więc będę powiedzieć tylko to, co najważniejsze i wskazać teksty, które mówią więcej.

## Czym był Rzym dla Wyszyńskiego?

„Rzym jest dla Ojca [Stefana Wyszyńskiego] miejscem intensywnej pracy dla Kościoła powszechnego, spotkań z Głową Kościoła, rozmów, jakże niekiedy trudnych, w Sekretariacie Stanu”<sup>8</sup> – pisał w swoich wspomnieniach ks. Zdzisław Peszkowski, więzień Kozielska. Z pewnością ks. Peszkowski ma rację, lecz trzeba dodać, że „prowadzona przez niego [Wyszyńskiego] polityka była powodem także napięć ze Stolicą Apostolską”<sup>9</sup>. Jan Żaryn uważa, że „Wyszyński nie był łatwym partnerem dla Watykanu. Stawiał wymagania urzędnikom Sekretariatu Stanu, potrafił twardo bronić polskiej racji stanu”<sup>10</sup>. Ks. Andrzej Gałka dodaje, że „Prymas był bezwzględnie posłuszny papieżowi. Natomiast jeśli chodzi o pracowników Watykanu, stawiał się na równi z nimi, a być może w niektórych sprawach uważał, że jest ważniejszy”<sup>11</sup>. Nie brakowało zatem napięć na linii Watykan – Prymas. Były one momentami na tyle poważne, że „w połowie lat 60. [Prymas] liczył się nawet z myślą o ustąpieniu – dodaje Janusz Zabłocki. – Te sprawy były jednak ukrywane. Obie strony nie były zainteresowane tym, żeby informacje o nich dotarły do szerszego kręgu osób”<sup>12</sup>. Nie sposób powiedzieć, na ile są to głosy prawdziwe; na odpowiedź musimy poczekać do czasu otwarcia archiwów watykańskich, tam bowiem przechowywane są dokumenty, dotąd jeszcze niedostępne dla badaczy. Biograf Wyszyńskiego, Ewa Czaczkowska, słusznie zauważa, że „powodów do napięć było wiele. I to zarówno za Piusa XII (1939–1958), jak i Pawła VI (1963–1978). Najmniej było ich za Jana XXIII (1958–1963), nie z powodu jego krótkiego pontyfikatu, lecz w dużej mierze wspólnego

8 Z.J. Peszkowski, *Ojciec. Wspomnienie o Stefanie kardynale Wyszyńskim. Prymasie Polskim*, Orchard Lake 1987, 180.

9 Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, 568.

10 *Tamże*.

11 *Tamże*.

12 *Tamże*.

z prymasem Polski spojrzenia na cele dyplomacji watykańskiej”<sup>13</sup>. Nie było ich zupełnie natomiast za Jana Pawła I oraz za Jana Pawła II.

## Pius XII (papież, od 2 marca 1939 do 9 października 1958)

4 marca 1946 roku Pius XII mianował ks. Wyszyńskiego biskupem lubelskim. Przyjął on sakrę biskupią 12 maja 1946 roku z rąk kard. Augusta Hlonda na Jasnej Górze. Na jego pieczęci znalazł się wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej bez korony i dewiza „Soli Deo” – ‘Samemu Bogu’. Miał 45 lat i był wtedy najmłodszym biskupem w Polsce. Trzy lata później, 12 listopada 1948 r., w uroczystość Pięciu Polskich Braci Męczenników, papież Pius XII mianował go natomiast arcybiskupem warszawsko-gnieźnieńskim i prymasem Polski.

Pierwszą podróż do Rzymu *ad Apostolicam Sedem* ks. Prymas odbył w 1951 roku. 2 kwietnia tego roku, o godz. 15.00 odwiedził grób swego poprzednika, kard. Augusta Hlonda i w godzinach nocnych udał się pociągiem do Rzymu. Wziął z sobą w podróż garść ziemi polskiej i ryngraf Pani Jasnogórskiej. Do Rzymu przybył prawie po dwóch dobach podróży, wieczorem 4 kwietnia o godz. 21.20. Rozpoczął się bardzo pracowity czas rzymskiego pobytu. 7 i 8 kwietnia rozmawiał z mons. Tardinim a 9 kwietnia został przyjęty przez papieża Piusa XII<sup>14</sup>. Tak uważa pierwszy biograf Wyszyńskiego – Andrzej Micewski, który pisze ponadto, że z ust papieża padły wtedy znamienne słowa, skierowane do Księdza Prymasa: „*Polonia farà da se* – Polska da sobie radę sama”. „Ojciec święty nie chciał dawać jakichś szczegółowych wskazówek, ufając, że Prymas Polski najlepiej wie, co robi, bo zna stosunki na miejscu. Był to szczyt zaufania Piusa XII do Prymasa Wyszyńskiego – twierdzi Micewski – i do jego programu postępowania”<sup>15</sup>. Po raz kolejny Pius XII przyjął Prymasa 27 kwietnia na 22-minutowej audiencji pożegnalnej. Prawie tydzień później,

<sup>13</sup> *Tamże*.

<sup>14</sup> Zob. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński, Prymas i mąż stanu*, Paris 1982, 79.

<sup>15</sup> *Tamże*.

1 maja 1951 roku Wyszyński wyruszył w drogę powrotną do Warszawy, dokąd przybył 3 maja.

Wyszyński był zadowolony z odbytej wizyty i z rozmów, które przeprowadził z papieżem i urzędnikami rzymskimi. W *Pro memoria* wspominał więc z przyjemnością dni, które spędził w Rzymie, kiedy po raz pierwszym spotkał się z papieżem Piusem XII. Rok później, w środę, 9 kwietnia 1952 roku opisywał wydarzenie sprzed roku:

„Przed rokiem byliśmy u Ojca świętego. Jestem pod wielkim wrażeniem tej rocznicy. Nie mogę opanować pragnienia, by tam znów być. Potrzeba mi Rzymu jak powietrza, jak kropli rosy spragnionym wargom. Cały dzień męczę się nad tym dążeniem niepokonalnym. Modłę się za Ojca świętego dzień cały. Jego ujmująca postać stoi mi żywo przed oczyma. Widzę Papieża. Widzę jego wnikliwe, dobre oczy. A jednak – nie można jechać do Rzymu. W takich chwilach rozumie się, że jednak jestem niewolnikiem. – Nie można...”<sup>16</sup>.

Po raz drugi Wyszyński spotkał się z Piusem XII w maju 1957 roku, podczas kolejnego pobytu w Rzymie, po wyjściu z więzienia. Z kraju wyjechał 6 maja w towarzystwie biskupów Choromańskiego, Klepacza, Baraniaka i ks. prałata Padacza. Historycy piszą, że „cała podróż zamieniła się w drogę tryumfalną”<sup>17</sup>, ale od chwili przybycia do Rzymu „było już różnie” – notuje Ewa Czaczkowska<sup>18</sup>. „Według jednych źródeł, Pius XII kazał czekać polskiemu prymasowi na audiencję tydzień (od 8 do 14 maja), miał dla niego tylko 15 minut i okazywał formalną serdeczność, według innych – termin audiencji był z Wyszyńskim konsultowany, trwała ona 45 minut i przebiegała w bardzo serdecznej atmosferze”<sup>19</sup>.

Sam kard. Wyszyński przyznał w *Pro memoria*, że rozmowa z papieżem Piusem XII „była trudna”. Wielokrotnie jednak zaprzeczał, jakoby papież zwlekał z jego przyjęciem. „Jest to nieprawda – pisał w 1962 roku, gdy prasa włoska przy okazji jego pobytu w Rzymie po raz kolejny przypominała wydarzenia z 1957 roku. – Na drugi dzień

16 S. Wyszyński, *Pro memoria. Zapiski z lat 1948–1949 i 1952–1953*, Warszawa 2007, 135.

17 A. Micewski, *Kardynał Wyszyński*, 169.

18 E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, 316.

19 *Tamże*, s. 317.

po moim przyjeździe zgłosił się do mnie z polecenia Ojca Świętego mons. Enrico Dante z zapytaniem, czy chcę być przyjęty przed wizytą prezydenta Francji [René Coty], czy też po jego wyjeździe. Ponieważ nie byłem wystarczająco przygotowany do tej rozmowy, wybrałem termin późniejszy. Nadto wyczułem, że na Watykanie wszyscy byli w tym czasie bardzo zajęci, co mogło skrócić moje spotkanie z Papieżem<sup>20</sup>.

Podczas swojego drugiego pobytu w Rzymie Wyszyński, z pięcioletnim opóźnieniem, 18 maja 1957 roku odebrał kapelusz kardynalski i przejął w „posiadanie” przyznaną mu bazylikę Santa Maria in Trastevere. Pius XII przyjął Prymasa ponownie 14 czerwca na audyencji pożegnalnej. Wyszyńskiemu trudno było wytłumaczyć urzędnikom watykańskim, ale również samemu papieżowi, że „linia oporu przeciw komunizmowi przebiega inaczej niż się zazwyczaj sądzi. Biegnie ona nie po linii granic politycznych, ale po linii moralno-religijnej narodów<sup>21</sup>. Mimo pewnej odmienności spojrzenia na sprawy ideologiczne, Wyszyński był przekonany, że ma w osobie Papieża człowieka sobie bliskiego i życzliwego. O tym, jak bardzo bliski był mu Pius XII, świadczy głębokie przeżycie przez Prymasa jego śmierci. Nastąpiła ona 9 października 1958 roku o godzinie 3.52 rano.

## Jan XXIII

( papież, od 28 października 1958 do 3 czerwca 1963 )

Osobą jeszcze bliższą Wyszyńskiemu był następca Piusa XII – papież Jan XXIII. „Chyba żaden cudzoziemiec nie czuł tak serdecznego i mocnego przywiązania do Polski jak Jan XXIII” – mówił po śmierci papieża w 1963 roku redaktor Rozgłośni Polskiej RWE ks. Tadeusz Kirschke. – „Jest więc w miłości Jana XXIII do Polski również i uczucie wdzięczności za najwyższy dla człowieka skarb powołania kapłańskiego, do którego przyczyniła się w tak dużym stopniu Polska, jej dzieje, na których był od najmniejszych lat wychowany<sup>22</sup>.

20 S. Wyszyński, *Pro memoria*, 14 V 1957; tenże, *Przyjaciel Boga i ludzi*, Warszawa 2001, s. 66.

21 E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 320.

22 *Papież Jan XXIII. Kochał Polskę od dziecka*, [www.polskieradio.pl/39/156/](http://www.polskieradio.pl/39/156/) Arty- kul/963128.Papież Jan XXIII. Kochał Polskę od dziecka [18.06.2021].

Jan XXIII podkreślał wiele razy, że w dzieciństwie opowiadano mu o Polsce, o bohaterskim narodzie polskim oraz powstaniach wolnościowych. – „W młodych naszych duszach rodziły się uczucia poświęcenia, rosło przywiązanie do ideałów wolności. To Polska i jej losy, często nieszczęśliwe, ale zawsze natchnione ideą, kształtowały w nas chęć do pracy i poświęcenia dla innych”<sup>23</sup> – wspominał papież. W młodości jego ulubioną lekturą były książki Henryka Sienkiewicza. W latach młodych, gdy dusza jest pełna wzlotu, z zaciekawieniem i zachwytem młodego człowieka czytaliśmy dzieła: *Ogniem i mieczem*, *Potop*, *Pan Wołodyjowski*, ich romantyzm zadziwiał, uszlachetniał, porywał” – opowiadał Jan XXIII, Włoch, dla którego ideałem rycerza bez skazy był Michał Wołodyjowski. Jan XXIII po raz pierwszy przyjechał do Polski już w 1912 roku, zwiedził Kraków, katedrę Wawelską oraz Wieliczkę, gdzie zachwycała go kaplica św. Kingi. Za drugim razem, w 1929 roku przyjechał jako delegat apostolski w Bułgarii, odwiedził Warszawę i Częstochowę. „Później już na stanowiskach dyplomatycznych śledziliśmy zmagania waszego narodu walczącego o wolność, o nietykalność granic. Przeżywaliśmy szczerze wszystkie te bohaterskie zmagania, którymi naród wasz wywalczał swoją niepodległość. Radowaliśmy się razem z wami z odzyskania niepodległości” – mówił ks. Tadeusz Kirschke.

Według odnalezionego przez Andrzeja Grajewskiego dokumentu radzieckiego KGB, prymas Polski miał duży wpływ na wybór na papieża kard. Angelo Giuseppe Roncallego, który przyjął imię Jana XXIII. Oto co na ten temat pisze Ewa Czaczkowska: „W czasie konklawe w październiku 1958 roku Wyszyński przekazał kardynałom memoriał biskupów polskich opisujący trudności Kościoła w PRL i innych krajach bloku sowieckiego. Krytycznie ocenił działania Stolicy Apostolskiej wobec krajów Europy Wschodniej i prześladowanych w nich Kościołów. Postulował nowy sposób działania Watykanu na Wschodzie. Wystąpienie poparł kard. Roncalli, patriarcha Wenecji, który przestrzegał przed niebezpieczeństwem schizmy. Argumentował, że jeżeli Watykan nie zmieni polityki, komuniści mogą stworzyć całkowicie zależne od nich Kościoły narodowe”<sup>24</sup>. Andrzej Grajewski

23 *Tamże*.

24 E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, 570.



twierdzi, że „debata zainicjowana przez Wyszyńskiego przyczyniła się do ostatecznego sukcesu kardynała Roncallego”<sup>25</sup>.

Z papieżem Janem XXIII, kanonizowanym 27 kwietnia 2014 wraz z Janem Pawłem II, prymas Wyszyński spotykał się wielokrotnie. Z radością i wdzięcznością wspominał każde z tych spotkań:

„Po raz pierwszy – wspominał – spotkałem Sługę Bożego 8 maja 1957 r. w Wenecji. Byłem wtedy w drodze z Polski do Rzymu, by przedstawić się Ojcu Świętemu Piusowi XII po wyjściu z więzienia. Wtedy Sługa Boży był patriarchą weneckim. Wyszedł na dworzec w otoczeniu przedstawicieli władz Duchownych i Państwowych, zebrał też Polonię mieszkającą na stałe w Wenecji. Wszystkich, którzy uczestniczyli ze mną w podróży, zaprosił do salonu na dworcu na kawę. Nasza rozmowa o charakterze towarzyskim trwała około pół godziny. Kontakty moje ze Sługą Bożym były wielokrotne z racji przyjazdów do Rzymu, w czasie konklawe i później, w czasie Pontyfikatu Sługi Bożego.

Ponownie miałem możliwość kontaktować się ze Sługą Bożym, jadąc z Rzymu do Polski. Było to 17 czerwca 1957 r. Wtedy Sługa Boży przyszedł na dworzec, zabrał nas z pociągu i pragnął nam pokazać miasto z gondoli. Na moje oświadczenie, że Wenecję znam i boję się utracić pociąg, Kardynał Roncalli ukazał mi siedzącego w gondoli naczelnika stacji i oświadczył, że na pewno pociągu nikt nie wypuści. Zwiedzanie miało charakter właściwie przejażdżki. Brali w niej udział Biskupi polscy wracający z Rzymu. Zapraszał do siebie, ilekroć droga wypadnie przez Wenecję. Mówił, że wszyscy jesteście braćmi. Podarował wszystkim piękne albumy weneckie. Uradowany był swoim pomysłem. Twarz jego była ożywiona. Nadesłał fotografie z naszego pobytu do Warszawy. Mówił: «Pragnę was rozweselić, bo czeka was jeszcze półtora doby w wagonie».

Następne spotkanie miało miejsce w czasie konklawe. Zeznania swoje opieram tylko na osobistych kontaktach ze Sługą Bożym. [...] W 1958 r. 28 października, w czasie krótkiego konklawe, miałem możliwość spotykać się ze Sługą Bożym wielokrotnie. Chodził razem ze swoim kapelanem po korytarzach. Lubił spacerować. W czasie tych spacerów niejednokrotnie spotykaliśmy się, gdyż i ja spacerowałem ze

25 A. Grajewski, *Pancerny prymas. Władze PRL próbowały skłócić prymasa Polski z Watykanem*, „Wprost”, 4 VI 2006, nr 22.

swoimi kapelanami. W poniedziałek, w przeddzień wyboru, ja i moi współtowarzysze, ks. prał. Władysław Padacz i ks. kan. Hieronim Goździewicz, spotkaliśmy się w stancy rafaelskiej przed obrazem Adoracji Najświętszego Sakramentu (sic!). Przyszedł tam ze swoim kapelanem, rozmawialiśmy przez trzy kwadranse. Wtedy opowiadał nam o swych wrażeniach z podróży do Polski, a zwłaszcza z pobytu w Krakowie i na Jasnej Górze.

W 1927 r. ponownie był w Polsce w charakterze turysty. [Dnia] 17 sierpnia 1929 r. odwiedził Jasną Górę i opowiadał o swoich wrażeniach z kontaktu z Jasną Górą. Pełnił wtedy funkcję Wizytatora Papieskiego w Bułgarii. Pamiętał o tym, że zostawił w księdze napis po łacinie o następującej treści: *Fiat pax in virtute tua, Regina Poloniae, et abundantia in turribus tuis* (Niech będzie pokój w mocy Twojej, Królowo Polski, i obfitość w wieżycach Twoich).

Przy sposobności tych spotkań – wspominał prymas Wyszyński – Kardynał Roncalli często wracał do swoich wspomnień z Polski, o czym będzie mowa później.

W wędrówkach po korytarzach zawsze był pogodny. Mówił o swym rychłym powrocie do Wenecji. Odnosiło się wrażenie, że nie spodziewał się, aby mu coś groziło, tym bardziej że uważał się za człowieka starego. Zdrowie swoje oceniał jako dobre, głowa jasna, pamiętał mnóstwo drobiazgów i szczegółów, natomiast nogi oceniał jako słabe: «chodzić mogę, stać mi trudno». W tym wszystkim nie robił wrażenia człowieka oczekującego wyboru.

Gdy ogłaszano wynik wyborów i kiedy Sługa Boży został zapytany, czy przyjmuje wybór, zapanowała dłuższa cisza. Nie mogłem wówczas obserwować jego zachowania, gdyż siedział stosunkowo daleko ode mnie. Prosił o chwilę czasu na rozwałę. Kaplicę zaległa cisza, połączona dla wielu z zaskoczeniem co do wyniku głosowania.

Ponieważ w tych głosowaniach głosy były bardzo rozsypane, wynik ostateczny zaskoczył również i mnie.

Po dłuższej ciszy Elekt wstał i odczytał z kartki krótki tekst. Powiedział najprzód: «Wybór przyjmuję i zwać się będę Janem». Co do wyboru imienia nastąpiło zaskoczenie. Elekt tłumaczył swój wybór imienia tym, że imię to nosił Jego ojciec, że tym imieniem «nazywa się uboga świątynia, w której otrzymałem chrzest, ja również oddaję się

pod szczególną opiekę św. Jana Chrzciciela i św. Jana Apostoła. Chcę być zaledwie głosem wołającego na pustyni: Gotujcie drogę Pańską, chcę również jak Ewangelista składać swą głowę na piersi Jezusa, chcę również tak jak on wziąć Matkę Chrystusową i powiedzieć, że jest Ona i Matką moją».

Gdy ceremoniarze poprosili Elekta, ażeby udał się do sali paramentów, przechodził koło mojego klęcznika. Był bardzo blady, uśmiech zniknął z Jego twarzy. Można powiedzieć, że twarz Mu pociemniała, głowę spuścił i, zda się, bezwolnie szedł za ceremoniarzami, którzy podtrzymywali Go pod ręce.

Wydaje mi się, że Papież ujął najzwięźlejszy swój program pontyfikatu w słowach: *Parere Domino plebem perfectam* („Przygotować Panu lud doskonały”). Przy Jego tronie zgromadzili się kardynałowie, składając życzenia. Ja zostałem na miejscu. Elekt zdjął swoją piuskę kardynalską i oddał ją monsignorowi Di Jorio. Dość długo czekaliśmy na powrót Papieża do Sykstyń. Sutanny nie pasowały. Wreszcie Papież zajął miejsce przed ołtarzem. Widać było, że czuje się nieswojo w tym stroju i spoglądał na siebie, jak gdyby dziwiąc się, jak Go ubrali. Wyglądało na to, że Sługa Boży był zaskoczony wyborem. Czuł się w wyraźny sposób niedobrze. Po wyznaniu wiary usiadł na przenośnym tronie, by odebrać hołd kardynałów. W swojej kolejności zbliżyłem się do Papieża i prosiłem o błogosławieństwo dla episkopatu, duchowieństwa i wiernych Polski. Dopiero po tej adoracji Papież wyszedł przez Aula Ducale na balkon.

Po błogosławieństwie wróciliśmy do sali paramentów. Przyszły tam Siostry Szarytki, które służyły w konklawe, by złożyć życzenia.

Zjawili się też i inni watykańscy dygnitarze, którzy nie brali udziału w konklawe. Wszyscy z otoczenia Papieża, ciągle siedzącego w *sedia gestatoria*, tłoczą się do Jana. Mamy wrażenie, że konklawe jest otwarte. Tymczasem Papież wstał i ogłosił, że jutro będzie druga adoracja, krótkie przemówienie, po czym konklawe zostanie otwarte. Wywołało to konsternację. Kardynał Tisserant mówił, że przecież tutaj są ludzie, którzy nie należą do konklawe. Ktoś powiedział żartem, że są ekskomunikowani. Papież odpowiedział z uśmiechem, że ich przyjmuje do Kościoła, lecz jednak niech opuszczą konklawe. Papież chciał jeszcze z nami spędzić jedną noc.

Podczas drugiego hołdu w dniu 29 X wszyscy kolejno składali swoje homagium. Papież już lepiej czuł się w swoim stroju. Gdy zbliżyłem się do Papieża, powiedziałem: «Jan XIII, poprzednik Waszej Świątobliwości, wprowadził Polskę do rodziny narodów chrześcijańskich. Dziś pod przewodnictwem Waszej Świątobliwości będziemy szli do Tysiąclecia Chrześcijaństwa». Papież prosił, abym przed odjazdem zgłosił się na rozmowę i poinformował o sytuacji Kościoła w Polsce. Prosił, aby napisać w osobnych punktach. Gdy na wózku przywieziono kardynała Tien, Papież zszedł z tronu i ucałował go. Po homagium Papież wygłosił krótkie przemówienie i po błogosławieństwie otwarto konklawe. Trzeci hołd miał miejsce 30 X o godz. 10 w kaplicy Sykstyńskiej – ucałowałem pierścień Rybaka. W czasie tego hołdu każdego zatrzymywał i zamieniał kilka słów. Podczas tego hołdu Papież ponowił życzenie spotkania się ze mną i porozmawiania o sytuacji Kościoła w Polsce.

W dniu 4 XI nastąpiła koronacja. Przed nią była jeszcze adoracja, w której czasie Papież powiedział: «Częstochowa, Częstochowa, spraw, aby wiele modlono się za mną przed Waszą Matką Bożą». Odpowiedziałem: «Uczynię to, aby każdego dnia była Msza św. w intencji Waszej Świątobliwości przed Obrazem Matki Bożej Jasnogórskiej w Częstochowie». W czasie śpiewania «Tercji» zauważyłem wielokrotnie wzrok Jego skierowany ku mnie. Był bardzo skupiony, szepotał modlitwy, niekiedy głośniejsz westchnął, zachowywał się niezwykle pokornie z głową wtuloną w ramiona, jakby poddawał się skomplikowanemu ceremoniałowi koronacyjnemu. Papież budził wielkie współczucie, nie uśmiechał się, twarz miał poczerwiała. W czasie adoracji prowadził ze mną trochę przydługą rozmowę, co niecierpliwie wrażeń. Papież mówił o Częstochowie. Odbierałem niekiedy wrażenie, że Papież poddaje się woli Bożej wbrew swej woli. Miałem wrażenie, że niemal był niesiony bezwolnie na ofiarę<sup>26</sup>.

Kard. Stefan Wyszyński dotrzymał słowa. Od tego czasu na Jasnej Górze codziennie o godz. 18.30 sprawowana jest Msza św. za papieża. Papież Jan XXIII „miał pełne zaufanie do polityki Wyszyńskiego wobec komunistów w Polsce. Po przyjęciu na audiencji zięcia Chruszczowa

26 *Błogosławiony Jan XXIII, papież, wierny naśladowca św. Franciszka z Asyżu*, wybór tekstów, wstęp i redakcja S.B. Brzuszek, Warszawa – Kraków 2012, 125–129.

pytał potem prymasa wielokrotnie: «Czy ja Wam zaszkodziłem? Bo mi wszyscy mówią, że Wam zaszkodziłem». Wyszyński wystąpił w obrobie papieża na kongregacji kardynałów: «Jak można mieć pretensje [...] do papieża, że przyjął jednego człowieka z Rosji, kierując się motywami humanistycznymi, podczas gdy cały świat utrzymuje stosunki handlowe z Rosją»<sup>27</sup>. Na taki argument nikt nie odpowiedział<sup>28</sup>.

Za wielki gest przyjaźni i zaufania Jana XXIII uważał Prymas zaproszenie go do papieskiego okna podczas południowej modlitwy Anioł Pański 25 lutego 1962 roku. Pisał potem Wyszyński: „Zrozumiałem, o co Papieżowi chodzi. Papież chce powiedzieć zebranim na placu rzeszom, że jeżeli Polska trwa, jeżeli jest nadal *semper fidelis*, to właśnie dlatego, że jest najsilniej związana z tym *Angelus Domini nuntiavit Mariae* [Anioł Pański zwiastował Maryi]”<sup>29</sup>. Biografowie Prymasa piszą, że zażyłość z Janem XXIII była tak wielka, że rozmawiali ze sobą na najbardziej intymne tematy. Być może to miał na myśli Prymas, gdy 20 maja 1963 roku, po spotkaniu z ciężko chorym papieżem (zmarł 3 czerwca), zapisał w dzienniku: „Rozmowa przechodzi na osobiste sprawy papieża. Ojciec Święty otwiera mi swoje serce i mówi o swojej duszy, ale tego nie chcę tutaj opisywać”<sup>30</sup>. Podobno podczas tej rozmowy Jan XXIII zaprosił Wyszyńskiego na spacer do ogrodu. „Tam przynajmniej można swobodnie porozmawiać, bo ci tutaj...”<sup>31</sup>, papież zawiesił głos i machnął ręką<sup>32</sup>.

## Paweł VI

(papież, 21 czerwca 1963 do 6 sierpnia 1978)

Za pontyfikatu Pawła VI Prymas Tysiąclecia wielokrotnie zdawał się znajdować w prawdziwym oku cyklonu. Był obiektem manipulacji

27 Archiwum Prymasa Polski (APP), Komisja Główna KEP, protokół z 18 X 1973, k. 7.

28 E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, 570.

29 S. Wyszyński, *Pro memoria*, 25 II 1962, w: M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, t. 2: 1956–1965, Warszawa 1996, 369.

30 S. Wyszyński, *Przyjaciel Boga i ludzi*, 158.

31 K. Sidor, *Wzgórze Watykańusa*, Warszawa 1981, 165.

32 E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, 573

rzędu, napaści peerelowskich mediów i służb oraz krytyki ze strony urzędników rzymskich dykasterii. Wytrzymał jednak wszystko dzięki cierpliwości, rozwadze, męstwu i z pewnością opiece Matki Kościoła, której siebie zawierzył.

„Niezwykle trudny był też dla Prymasa Polski początek pontyfikatu Pawła VI i rozgrywki toczone wokół osoby Kardynała w trakcie II sesji Soboru – pisze ks. Piotr Jaroszkiewicz. Jesienią 1963 roku MSW na zlecenie Zenona Kliszki przygotowało antyprymasowską prowokację w postaci dokumentu zatytułowanego *Memoriał o niektórych aspektach kultu maryjnego w Polsce*. Opracowanie, które powstało przy zaangażowaniu wielu profesjonalnych teologów, a zarazem współpracowników komunistycznych służb specjalnych, zarzucało Prymasowi, jak można się domyślić, przesadę, bigoterię, promocję skrajnych jakoby i wybujałych form kultu maryjnego, wręcz balansowanie na krawędzi herezji. Tekst przetłumaczony został na kilka języków zachodnich.

Rezydentura peerelowskiego wywiadu w Rzymie – kontynuuje – zadbała, aby dotarł on do wpływowych uczestników Soboru, a także 23 biskupów polskich. W rezultacie Prymas nie uniknął kłopotliwych pytań i, jak relacjonowali z Rzymu agenci wywiadu, skarżył się, że nigdy nie miał jeszcze podobnie ciężkiego okresu. Jakby tego było mało, nieujawnieni polscy katolicy z szeregów środowisk koncesjonowanych przez partię (PAX, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne, Kluby Inteligencji Katolickiej) jeździli wówczas do Rzymu i obwinając Prymasa Polski o zły stan relacji Kościoła z państwem, niedwuznacznie domagali się jego odwołania, a przynajmniej znaczącej interwencji papieża. Kard. Wyszyński czuł się tym przygnębiony i, albo biorąc pod uwagę własną rezygnację, albo też faktycznie licząc się z negatywną oceną swej działalności przez Stolicę Apostolską, w trakcie audiencji u Pawła VI 2 grudnia 1963 roku, zaproponował papieżowi trzech kandydatów na swoje miejsce. Byli to biskupi Bronisław Dąbrowski, Jerzy Modzelewski i Jerzy Stroba<sup>33</sup>.

Papież Paweł VI nie przyjął deklaracji ustąpienia Prymasa ani teraz, ani nigdy później. Na przykład w listopadzie 1969 roku anonimowy

33 P. Jaroszkiewicz, *Prymas i Paweł VI* (I), <https://www.opiekun.kalisz.pl/prymas-ipawel-vi-i> [18.06.2021].

autor zwracał się do papieża z prośbą, aby wyznaczył nowego Prymasa, takiego, który szedłby drogą wskazań Soboru i umiał prowadzić Kościół w państwie ludowym. Papież nie reagował na te sugestie. Nie odpowiadał też na głosy innych wiernych, rzekomo bardzo „zatroskanych” o dobro Kościoła w Polsce, którzy również apelowali do Pawła VI, aby Prymas Wyszyński nie wracał z Rzymu, ale został tam i „pod okiem” papieża był „wychowywany w jego duchu”. Kardynał był nękanym w powyższy sposób właściwie do połowy lat siedemdziesiątych.

Paweł VI rozpoznawał kłamliwe ataki na Wyszyńskiego i nie dawał im posłuchu. Ufał bardzo Wyszyńskiemu, Prymas z kolei ufał bardzo papieżowi. „Między Pawłem VI a Wyszyńskim – pisze Massimiliano Signifredi – istniała głęboka przyjaźń i wspólna historia, której ślady muszą być odkrywane roztropnie i z wielką cierpliwością. Niewiele osób wie, na przykład, że w 1948 r. abp Montini, przyszły papież Paweł VI (w tamtym czasie jeden z najbliższych współpracowników Piusa XII) – faworyzował Wyszyńskiego na stanowisko przyszłego Prymasa Polski. Decydująca była najwyraźniej rada, jakiej Montiniemu udzielił brat przyszłego papieża, Lodovico, który w 1947 r. odwiedził Polskę jako członek międzynarodowej misji medycznej. Mógł on bowiem sam zebrać cenne informacje na temat Kościoła w Polsce, o czym szczegółowo pisze w swojej książce świetnie poinformowany Paweł Wójcik.

Po drugie, Montini przekonał Piusa XII, aby nadał młodemu prymasowi tzw. *facultates specialissimae* (specjalne przywileje), które przysługiwały wcześniej kard. Hlondowi, ponieważ odkrył on i docenił jego głęboką intuicję polityczną. Dlatego to właśnie Wyszyńskiemu nowo wybrany papież Paweł VI podarował swój pastorał, którego używał jako arcybiskup Mediolanu. Jest on nadal przechowywany w kaplicy arcybiskupów warszawskich. I nie jest bez znaczenia, że to właśnie Wyszyński zasugerował nowemu papieżowi Janowi Pawłowi II, aby ten mianował Casaroliego (blisko współpracującego z Pawłem VI) na sekretarza stanu w miejsce kard. Villota<sup>34</sup>.

„Gdyby nie sprzeciw ekipy Gomułki – słusznie zauważa Ewa Czackowska – w głównych uroczystościach milenijnych w Częstochowie 3

34 M. Signifredi, *Wyszyński, papież i polityka wschodnia*, <https://www.prze-wodnik-katolicki.pl/.../Wyszynski-papieze-i-polityka-wschodnia> [17.06.2021].

maja 1966 roku uczestniczyłby Paweł VI. Komuniści nie zgodzili się na przyjazd papieża. I to nawet dwukrotnie. Po raz drugi na Wigilię 1966 roku”<sup>35</sup>.

Z zapisków Wyszyńskiego oraz ze wspomnień osób wynika, że Prymas był zawsze przyjmowany serdecznie przez Pawła VI. Papież miał wiele szacunku i uznania dla Wyszyńskiego za jego pracę na rzecz Kościoła w Polsce. Za każdym razem powtarzał mu znamienne słowa: „nic o was, bez was”. Relacje Prymasa z papieżem Pawłem istotnie były serdeczne, nacechowane wzajemnym szacunkiem i uznaniem, a jednocześnie nie pozbawione napięć. Jesienią 1977 roku Paweł VI potwierdził specjalne pełnomocnictwa prymasa Polski, m.in. w sprawie inicjatywy przy mianowaniu biskupów.

Różne spotkania, wypowiedzi i listy pozwalają stwierdzić, że Paweł VI darzył Prymasa głębokim zaufaniem, szacunkiem i uznaniem. Jakimś potwierdzeniem tego jest list Pawła VI z okazji jubileuszu dwudziestopięciolecia prymasostwa. Oto niektóre fragmenty długiego listu Papieża:

„Czcigodnemu Bratu Naszemu Stefanowi Świętego Kościoła Rzymskiego kardynałowi Wyszyńskiemu Arcybiskupowi Gnieźnieńskiemu i Warszawskiemu. Z wyjątkową uwagą zwraca się myśl Nasza do Ciebie, gdy wspominamy, że kończy się dwudziesty piąty rok od chwili, gdy przeniesiony ze stolicy lubelskiej, objąłeś kierownictwo Kościoła gnieźnieńskiego i warszawskiego łącząc je w Twojej osobie.

Znaną jest oczywiście rzeczą, z jaką starannością pasterską i z jakim zapałem oddałeś się tej posłudze; z jak wielką gorliwością apostołską wypełniałeś nałożone obowiązki, w dobrej i złej doli. Chociaż jeden Bóg jest prawdziwie sędzią i wynagrodzicielem zasług, to jednak także oceny ludzkie Twoich cnót i pracy przyznały Ci wyjątkowe uznanie i poważanie. Szczególnie miło Nam jest wspomnieć Twoje oparcie się na zdrowych zasadach, aby dusze Tobie powierzone karmić prawdziwą nauką, w której najważniejszą rzeczą jest zachowywaniem i pomnażaniem życia chrześcijańskiego, zgodnie z tym, co mówił Apostoł: «Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Boże» (Rz 10,17) [...]. Gdy to wszystko sercem rozważamy, sądzimy, że wiele jest przyczyn, dla których razem z czcigodnymi biskupami, kapłanami

35 E. Czackowska, *Kardynał Wyszyński*, 399.



i ludem Tobie powierzonym z Całej duszy składamy Ci uznanie za ten okres spełnianych obowiązków biskupich. [...] w Mieście Watykańskim, dnia 22 października 1973 roku. W jedenastym roku Naszego pontyfikatu. Paweł VI Papież”<sup>36</sup>.

Przy wielu okazjach prymas Wyszyński nawiązywał do swoich bliskich relacji z Pawłem VI. W kazaniu wygłoszonym w warszawskiej archikatedrze po śmierci Pawła VI, 10 sierpnia 1978 roku, kard. Stefan Wyszyński wspominał na przykład moment wyboru tego papieża podczas konklawe 15 lat wcześniej: „Ponieważ wtedy w konklawe zajmowałem bardzo bliskie miejsce, wobec elekta czwarte, właśnie odmawiałem nieszpory o Sercu Pana Jezusa, bo to była wigilia tej uroczystości. W brewiarzu znalazłem antyfonę pierwszą, która po łacinie tak brzmi: *Suavi iugo tuo dominare in medio inimicorum tuorum* – co znaczy: «Łagodnym jarzmem władaj w pośrodku twoich nieprzyjaciół». Elekt mógł być w tym momencie bardzo zatroskany, przeczytał ten tekst, skłonił głowę i powiada: zobaczymy później. Odszedłem. Przyszła komisja prezydialna konklawe i odczytała sprawozdanie z wyników wyboru. Padło pytanie: czy przyjmujesz wybór? Skłonił głowę. – Jakie sobie wybierasz imię? – Paweł. Sądzę, najmilsi, że ten nowy Paweł [...] zrozumiał czasy, (zrozumiał) że w Kościele się dopełnia coś niezwykłego”<sup>37</sup>.

Nieco wcześniej Prymas Polski próbował podsumowywać dopiero zakończony pontyfikat: „Bo okres pontyfikatu papieża Pawła VI był niesłychanie trudny, można powiedzieć przełomowy – mówił. Ale to był przełom, który orał niwę Bożą błyskawicami nowych świateł i piorunami, od których zda się wszystko trzęsło się w posiadach. Sam Sobór, jego prace, synody posoborowe, głębokie, narastające sprzeciwu przeciwko Kościołowi i jego pracy na rzecz *Pacem in terris* i *Humanae vitae*, obrony pokoju i obrony godności człowieka, wszystko było kontestowane” (tekst oryginalny).

Natomiast w listopadzie 1978 roku na spotkaniu Rady Głównej Episkopatu Polski kardynał Wyszyński mówił: „Paweł VI – to osobowość

36 List cytowany w: *Soli Deo. Dwudziestopięciolecie pracy w archidiecezji warszawskiej Stefana kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Polski*, Warszawa 1974, 31-32.

37 P. Jaroszkiewicz, *Prymas i Paweł VI* (I), <https://www.opiekun.kalisz.pl/prymas-ipawel-vi-i>. (dostęp: 20.10.2021).

uważna, refleksyjna i serdeczna. Można było rozmawiać z nim konstruktywnie. Miał dużo zaufania do Episkopatu i Prymasa Polski. Miał trudności psychiczne, dlatego nosił się z zamiarem ustąpienia. Prymas Polski go umacniał i pocieszał – wyrażał mu za to wdzięczność i sympatię<sup>38</sup>.

W tym samym wystąpieniu Wyszyński szczerze przyznawał, że „Stosunki popsuły się wtedy, gdy abp Poggi zaczął przyjeżdżać do Polski. Urwały się wtedy kontakty z Kongregacjami i Sekretariatem Episkopatu. W ostatnich czasach było bardzo ciężko<sup>39</sup>”.

W sierpniu 1976 roku kard. Wyszyński skończył 75 lat i zgodnie z prawem kanonicznym złożył na ręce Pawła VI rezygnację z pełnionych funkcji. Papież przedłużył prymasowi urzędowanie. Przed laty Jan Nowak-Jeziorański, mający liczne kontakty w kręgach watykańskich, pisał, że gdyby nie śmierć Pawła VI, kard. Wyszyński umarłby jako emeryt. Twierdził on, że Prymasowi przedłużono wykonywanie funkcji o trzy lata, czyli do 1979 roku<sup>40</sup>. Z kolei biskup Orszulik prostował, że w zapiskach Prymasa znalazł zapis, że Paweł VI po raz drugi przedłużył mu o dwa lata pełnienie urzędu, czyli do 3 sierpnia 1980 roku<sup>41</sup>.

Prymas Wyszyński został na swoim stanowisku do śmierci.

## Jan Paweł I (papież od 26 VIII 1978 do 28 IX 1978)

Nie posiadamy – co zresztą jest zrozumiałe, mając na względzie bardzo krótki pontyfikat Jana Pawła I – wiele informacji na temat relacji między Wyszyńskim i Janem Pawłem I. 30 sierpnia 1978 roku był obecny na audiencji generalnej kardynałów u Jana Pawła I, następnie został przyjęty przez niego na audiencji prywatnej. Historycy piszą, że Jan

38 APP, Komisja Główna KEP, protokół z 27 XI 1978, k. 2.

39 *Tamże*.

40 J. Nowak-Jeziorański, *Polska z oddali. Wspomnienia*, t. 2: 1956–1976, Kraków 1992, 193, cyt. za: E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, 601.

41 *Tamże*.

Paweł I przyjął Wyszyńskiego na audiencji jako pierwszego z kardynałów, niejako „poza kolejnością”, w której czekało 44 purpuratów<sup>42</sup>. Piotr Samerek pisze, że Prymas „był jednym z nielicznych kardynałów przyjętych na audiencji przez «Uśmiechniętego Pasterza», który nieoczekiwanie zmarł w nocy z 28 na 29 września 1978 r.”<sup>43</sup> Wcześniej jednak papież Jan Paweł I potwierdził specjalne pełnomocnictwa, jakie nadał Wyszyńskiemu Pius XII.

## Jan Paweł II (papież, 16 X 1978 – 2 IV 2005)

Po raz pierwszy spotkali się w sierpniu 1958 roku, w Warszawie. Prymas wezwał na ul. Miodową ks. Wojtyłę, by go poinformować, że papież Pius XII mianował go biskupem pomocniczym w Krakowie. Stefan Wyszyński był już wtedy wielkim prymasem. O ks. Wojtyłę z Krakowa wiedział niewiele – że jest filozofem, że wykłada na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, że jest duszpasterzem młodzieży, że pisze dramaty i poezje, że lubi górskie wędrówki i spływy kajakowe ze studentami. Do Warszawy przyjechał ks. Wojtyła wprost z takiej właśnie wyprawy na rzece Łynie. O prymasie Wyszyńskim wiedział oczywiście dużo więcej i miał dla niego ogromny szacunek za to, co przeżył (trzy lata uwięzienia), i za to, jak prowadził Kościół w Polsce. Obaj poznali się bliżej w Rzymie, w czasie Soboru Watykańskiego w latach 1962–1965.

Gdy władze PRL odmówiły prymasowi Polski paszportu na wyjazd na synod do Rzymu, kard. Wojtyła, który paszport otrzymał, powiedział, że w takim razie też nie pojedzie. A kiedy do Warszawy przyjechał ówczesny prezydent Francji Valéry Giscard d'Estaing i pod wpływem nacisków władz w Polsce nie spotkał się z prymasem, kard. Wojtyła nazajutrz nie przywitał prezydenta na Wawelu. Wojtyła wspierał prymasa w relacjach z władzami.

Paweł Skibiński określa Wyszyńskiego „wychowawcą Jana Pawła II”<sup>44</sup>. Od początku uważał on kard. Wyszyńskiego za jednego ze swoich

42 Zob. *tamże*, 644.

43 P. Samerek, *Kardynał Stefan Wyszyński a Stolica Apostolska*, 357.

44 P. Skibiński, *Stefan kardynał Wyszyński – znaczenie dla Kościoła Powszechnego. Okres historyczny (1970–1980) Od Gdańska do Gdańska*.

mistrzów i miał wobec niego poczucie długu<sup>45</sup>. W 1983 r., podczas swej drugiej pielgrzymki papieskiej do Polski, Jan Paweł II dziękował za Prymasa Tysiąclecia: „Dziś pragnę [...] podziękować za tę wieloletnią, opatrnościową służbę Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Polski. Służył człowiekowi i narodowi. Służył Kościołowi i światu – służąc Chrystusowi przez Maryję. [...] Był mocny swoją wiarą w Chrystusa – ów kamień węgielny zbawienia człowieka, ludzkości, narodu. Czynił wszystko, aby ten kamień węgielny nie został odrzucony przez ludzi naszej epoki, ale by się na nowo umocnił w fundamentach duchowego budowania współczesnych i przyszłych pokoleń”<sup>46</sup>.

Wielka Nowenna Tysiąclecia Chrztu Polski oraz peregrynacja po wszystkich polskich parafiach Obrazu Nawiedzenia – kopii cudownego wizerunku jasnogórskiego Najświętszej Maryi Panny – były programami duszpasterskimi, które angażowały całą społeczność wiernych i które kard. Wojtyła, późniejszy papież, doceniał bardzo z punktu widzenia zadań Kościoła. Dał temu wyraz w swojej książce *Dar i tajemnica*.

Po wyborze kard. Wojtyły na papieża prymas Wyszyński powiedział, że „On ma rosnąć, a ja mam być coraz mniejszy”. Dziennik Prymasa pisany w dniach wyboru jest pełen emocji. Po pierwszej audiencji, jaka miała miejsce 18 października 1978 roku, pisał: „Pożegnanie było czułe i mokre. Prosiłem o błogosławieństwo. Ale Papież ukląkł pierwszy – i prosił o błogosławieństwo. Zrobiłem mały krzyżyk, klęcząc [...]. Popłakaliśmy się wszyscy. To było wstrząsające. Milcz serce – niechaj Boży Rozum i Kościelna racja stanu bierze górę nad wszystkimi uczuciami przyjaźni, współpracy i wzajemnej pomocy”. Po zakończeniu drugiej audiencji, 26 października, która odbyła się w prywatnym mieszkaniu papieża, Prymas zanotował: „Rozmowa była tak serdeczna, że ja przeszedłem do sąsiedniej sali, aby nie poddać się wzruszeniu”<sup>47</sup>.

45 Papież mówił o tym wielokrotnie, zob. np. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996.

46 Tenże, *Homilia w katedrze warszawskiej* (16 VI 1983), [www.nauczaniejp2.pl/hasla/index/id/21069](http://www.nauczaniejp2.pl/hasla/index/id/21069). Homilia z mszy w archikatedrze warszawskiej (dostęp: 18.06.2021).

47 P. Raina, 1978. *Wybór papieża Jana Pawła II. Zapiski Prymasa*, Warszawa 2008, 142.

Warto jednak wrócić się do wcześniejszych wydarzeń. Otóż 23 października 1978 roku, w czasie audiencji dla Polaków, Jan Paweł II jeszcze raz złożył Wyszyńskiemu hołd: „Czcigodny i Umiłowany Księżę Prymasie! – mówił. Pozwól, że powiem po prostu, co myślę. Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego Papieża Polaka, który dziś pełen bojaźni Bożej, ale i pełen ufności rozpoczyna nowy pontyfikat, gdyby nie było Twojej wiary, nie cofającej się przed więzieniem i cierpieniem, Twojej heroicznej nadziei, Twojego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła, gdyby nie było Jasnej Góry – i tego całego okresu dziejów Kościoła w Ojczyźnie naszej, które związane są z Twoim biskupim i prymasowskim posługiwaniem”<sup>48</sup>.

„Odprowadzałem Prymasa przed odlotem do Polski – wspominał kard. Stanisław Dziwisz. – Powiedział mi: czuję się jak wdowa po stracie męża”<sup>49</sup>.

Od chwili wyboru Wojtyły na papieża prymas Wyszyński spotykał się z nim wielokrotnie w Rzymie i raz w Polsce, podczas pierwszej papieskiej pielgrzymki do kraju, która miała miejsce w dniach 2-10 czerwca 1979 roku. Prymas nie towarzyszył papieżowi w całej podróży. 6 czerwca, po odwiedzinach Warszawy, Gniezna i Częstochowy, pozostał na Jasnej Górze. Chciał, aby na dalszych etapach papieskiej pielgrzymki tylko Ojciec Święty był jedynym odniesieniem<sup>50</sup>.

Na przełomie października i listopada 1980 roku, podczas pobytu w Watykanie, Prymas prosił Jana Pawła II o zdjęcie z funkcji: „Zbliżam się do 80. roku życia. Czuję, że nie powinienem więcej zajmować miejsca. Ponawiam moją prośbę o zwolnienie. Jest to problem mojego sumienia, by nie obciążać Ojca św. posądzeniem, że utrzymuje mnie na stanowisku – jako Polaka – notował 4 listopada 1980 roku w *Pro memoria*. – Ojciec św. uważa, że jeszcze nie przysłała godzina; że mojego doświadczenia nikt nie zastąpi, zwłaszcza w obecnej sytuacji, jaka jest w kraju i na Wschodzie. Prosi, by pozostać”<sup>51</sup>.

48 M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, t. 4: 1972–1981, Warszawa 2002, 516.

49 E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, 649. 50 APP, S. Wyszyński, *Pro memoria*, 2 i 7 VI 1979.

50 APP, S. Wyszyński, *Pro memoria*, 2 i 7 VI 1979.

51 *Tamże*, *Pro memoria*, 20 V 1979.

Ostatni raz słyszeli się w maju 1981 roku. Był to rok dramatyczny. 13 maja w Rzymie na placu św. Piotra Jan Paweł II został raniony przez zamachowca. Nazajutrz w Warszawie umierający prymas Wyszyński nagrał apel do mieszkańców stolicy: „Odtąd wszystkie modlitwy, które zanosiliście w mojej intencji, proszę skierować w intencji Ojca Świętego, za jego zdrowie i życie. Niech Pan go nam zachowa, niech sprawi, aby długie jeszcze lata mógł służyć Kościołowi powszechnemu i kulturze światowej w duchu Ewangelii”.

25 maja z rzymskiej kliniki Gemelli zadzwonił telefon. Jan Paweł II pobłogosławił „ręce i usta” umierającego prymasa, oddając mu w ten sposób hołd za całe jego życie. To była ostatnia rozmowa Karola Wojtyły i Stefana Wyszyńskiego. „Chociaż dzieliło nas prawie dwadzieścia lat, to jednak czuliśmy się bardzo blisko, rozumieliśmy się” – wyznał 13 lat po śmierci prymasa papież Jan Paweł II<sup>52</sup>. Z kolei Prymas, cichym głosem, mówił: „Ojcze, Ojcze, jestem bardzo słaby, bardzo. Ojcze, łączy nas cierpienie. Módlmy się za siebie wzajemnie. Między nami jest Matka Najświętsza. Cała nadzieja w Niej. Ojcze, całuję Twoje stopy. Błogosław mi. Ojcze, Ojcze, błogosław mi jeszcze raz. Amen. Amen. Amen”<sup>53</sup>.

\*\*\*

Czy udało się przedstawić, w wielkim skrócie, historię znajomości i przyjaźni prymasa Wyszyńskiego z papieżami wieku XX? Mam nadzieję, że chociaż w części zamysł został zrealizowany. Chciałem pokazać, że bliższa znajomość z papieżami, a nawet przyjaźń z niektórymi z nich, była niezwykle owocna w życiu i duszpasterskim posługiwaniu Prymasa. Jako opiekun katolików w Europie Środkowej i Wschodniej, kard. Wyszyński został, podobnie jak jego poprzednik August Hlond i następca Józef Glemp, obdarzony przez Stolicę Apostolską uprawnieniami nadzwyczajnymi legata papieskiego (*facultates specialissimae*). W ramach tych pełnomocnictw m.in. sprawował jurysdykcję

52 E. Czackowska, *Historia wyjątkowej przyjaźni*, <https://www.malygosc.pl/doc/6296798.Historia-wyjatkowej-przyjazni> (dostęp: 18.06.2021).

53 J. Molka, *Wszystko w prymasie Tysiąclecia. Curriculum vitae niezłomnego Kardynała*, Częstochowa 2020, 89.

nad katolikami mieszkającymi w Związku Sowieckim. „Do dziś – jak słusznie zauważa Paweł Skibiński – nie ma pewności, czy sprawował tę funkcję jedynie dla wiernych zamieszkałych na dawnych ziemiach II Rzeczypospolitej<sup>54</sup>, czy też dla całego terytorium sowieckiego. Jednak sądząc z jego kontaktów m.in. z bł. Władysławem Bukowińskim, duchownym działającym w Karagandzie, można mówić przynajmniej o głębokim zainteresowaniu Prymasa całym ZSRS<sup>55</sup>. Niezależnie od tego pozostawał w kontakcie z innymi Kościołami naszej części Europy, np. uważnie monitorując sytuację w Czechosłowacji<sup>56</sup>. Ciesząc się zaufaniem kolejnych papieży Wyszyński mógł więc, ze swojej podwójnej pozycji – zwierzchnika jurysdykcyjnego nad częścią przynajmniej terytorium sowieckiego oraz hierarchy poczuwającego się do braterskiej odpowiedzialności za los innych Kościołów lokalnych znajdujących się pod rządami komunistów – nierzadko polemizować z kierunkiem polityki wschodniej (*Ostpolitik*) prowadzonej przez Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej. Czynił to zawsze ze szczerej troski o prawa Boże i dobro Kościoła. Ponieważ nie szukał własnej chwały ani osobistych korzyści, dlatego bardzo często jego działania czy też jego protesty w dykasteriach Kurii Rzymskiej odnosiły sukcesy; zmieniały czy opóźniały decyzje watykańskich urzędników, uwrażliwiały ich na sprawy im obce lub słabo znane. Zawsze z szacunkiem

54 Potwierdzają to m.in. tajne święcenia kapłańskie udzielone przez prymasa Wyszyńskiego działającemu na terenie Lwowa ks. Henrykowi Mosingowi (1910–1999) w Laskach 20 września 1961 r. Por. J. Świdarska, *Doktor ze Lwowa. Ks. dr Henryk Mosing (1910–1999)*, Biały Dunajec – Ostróg 2018, 44-46.

55 Por. *List ks. Władysława Bukowińskiego do ks. prymasa Stefana Wyszyńskiego*, 1 marca 1973 r., w: W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu*, Warszawa 2016, 275-281. Ks. Władysław Bukowiński był beatyfikowany 11 września 2016 roku w katedrze Matki Bożej Fatimskiej Matki Wszystkich Narodów w Karagandzie (Kazachstan).

56 W korespondencji kard. Stefana Wyszyńskiego z papieżem znajdujemy np. anonimowy, spisany po łacinie raport o sytuacji Kościoła w Czechosłowacji. Dokument nie jest datowany. Prawdopodobnie pochodzi z 1978 r., stanowi bowiem aneks do listu polskiego prymasa do Jana Pawła II z 10 XII 1978 r. Zob. AAW, SPP, II.17.23, k. 370-372; P. Skibiński, *Stefan kardynał Wyszyński – znaczenie dla Kościoła Powszechnego. Okres historyczny (1970–1980) Od Gdańska do Gdańska*.

do każdego Wyszyński wniósł bezwzględnie bardzo wiele w życie katolików bloku wschodniego. Trzeba jednak poczekać na bardziej szczegółowe opracowania. Wątpić jednak należy – mając na uwadze podmioty zaangażowane w tamtym czasie – czy kiedykolwiek będą mogły zostać zrealizowane tego rodzaju badania, wszak mimo upływu lat nadal bardzo wiele archiwów tzw. bloku wschodniego pozostaje niedostępnych dla badaczy.

### Summary

The relationship between the Primate of Poland and the Roman Curia was long and often quite complicated. It was multifaceted and multi-threaded. We do not know all its details. There are still chapters to be written on the relationship of Cardinal Wyszyński with subsequent popes: Pius XII, John XXIII, Paul VI, John Paul I and John Paul II. The present text does not fill this gap, which would require extensive studies, archival research, a detailed analysis of historical sources, etc. This work can be undertaken when the materials in the Vatican Apostolic Archives are available. This does not mean, however, that we know absolutely nothing about the relationship between Wyszyński and the Roman Curia. We learn a lot about it from Wyszyński's *Pro memoria*. A lot of information is also provided by previous historical works about the Primate. This article deals with the acquaintance and even friendship of Stefan Cardinal Wyszyński with the popes of his period. Based on the available historical materials, it shows how the Primate's closeness to the popes of that period enabled him to better and more effectively defend the faithful in Poland and abroad.



FERENC BERAN  
PÉTER PÁZMÁNY CATHOLIC UNIVERSITY (HUNGARY)

COMMON FEATURES IN  
THE STRUGGLES OF  
CARDINALS JÓZSEF MINDSZENTY  
AND STEFAN WYSZYŃSKI  
DURING THE TOTALITARIAN REGIMES.  
IS THERE A CENTRAL  
EUROPEAN SPIRITUALITY?

If we examine the lives of József Mindszenty and Stefan Wyszyński, we can discover several common features in them. They lived in a common historical age and both were of rural origin. Mindszenty was born in 1892 in a small village in western Hungary in Csehimindszent, and Wyszyński in 1901 in the village of Zuzela in Tsarist Russia<sup>1</sup>. Folk religiosity was an important part of the spiritual life of both cardinals. Both faced totalitarian regimes that wanted to destroy the nation and the Church: Nazism and Communism. Among their people, they both became symbols of their church fighting for freedom and their people requested their beatification. This is now taking place in the case of the Polish cardinal.

In our study, we would also like to point out that the similar behavior of the two cardinals can be explained not only by their similar

---

<sup>1</sup> A. Kostecki, *Stefan Wyszyński, az „ezredév” primása* [*Stefan Wyszyński, Primate of the “Millennium”*], in: *Remény a reménytelenségben. Főpásztorok a Kelet-Közép-Európai diktatúrákban* [*Hope in Hopelessness. Chief Pastors in the Central and Eastern European Dictatorships*], eds. K. Soós and I. Zombori, Budapest 1912, p. 29.

personality and destiny but also by a peculiar Central European spirituality. The concept of *Central European spirituality* needs to be explained. “Central Europe” is a rather new concept. Under Central Europe, we primarily understand the region of the so-called *Visegrad countries* (Poland, the Czech Republic, Slovakia, and Hungary)<sup>2</sup>. The term “spirituality” generally refers to the totality of spiritual characteristics that are related to people’s faith, purpose, and activities<sup>3</sup>. In this sense, we can discuss the spirituality of people of a common destiny living in an area. If we look at history, we can see that the smaller nations in Central Europe have many things in common.

Starting from the experience of Hungarians and the peoples surrounding them, we highlight three features that characterized the lives (spirituality) of the peoples living in the region and the lives (spirit) of the cardinals<sup>4</sup>. The greatness of these prelates is revealed by the very fact that they *were able to identify themselves with and also represented and ennobled the thoughts and feelings of their nations*. In our opinion, the most important spiritual qualities are the desire of the peoples living here, their aspirations for independence, the cultivation of folk religiosity, especially the reverence of the Virgin Mary, and the social sensitivity arising from the situation of the people. These qualities were also characteristic of the two cardinals.

## The Pursuit of Independence from the Great Powers

Hungary’s history well reflects the fate of the peoples of Central Europe, and thus their struggle for freedom. Since the founding of the Hungarian state by its first king, Saint Stephen (Stephen I of Hungary, reign: 1000 or 1001–1038), the Hungarian people have almost continuously had to fight for their independence. From the West, this independence was threatened initially by the aspirations of the Holy Roman Empire,

- 
- 2 Many include Austria and the Eastern German provinces besides Croatia and Slovenia, as well as other areas of the former Austro-Hungarian Monarchy.
  - 3 G. Moglioli, *Theological Spiritual*, in: *Nuovo dizionario di spiritualità*, Torino 1985, p. 1605.
  - 4 Note: The term “spirituality” primarily describes a nation, whereas “spirit” rather describes a person.

later by the Habsburg Empire, and then by Hitler's Germany. From the East, the Mongolian, Ottoman, and Soviet empires posed a threat. At the end of World War II (1944), two great world powers fought on the territory of our country. It was not until 1989 that the opportunity for independence arrived. In 1989, the withdrawal of Soviet troops (began April 25, finished in 19 June 1991), and later the Republic was proclaimed (23 October 1989). In 1989, parliamentary elections were held (March 25) and Cardinal József Mindszenty was rehabilitated (May 18). This marked the beginning of a new era in the lives of the Hungarians and the Hungarian Church.

József Mindszenty was well acquainted with Hungarian history. He saw well that the Hungarian nation could preserve their freedom and faith if they defended their independence. In order to maintain independence, he confronted all foreign dictatorial powers that threatened it. He first confronted the ideas and the dictatorship of German National Socialism and later resisted the Soviet atheist and communist repression. He wrote on this in his memoirs: "There has always been a great power to our right and to the left, glowering at our separate state life. In 1944, armies of two oppressive and inhumane regimes, Hitler, and Stalin, arrived on the rest of our land to fight their final battles here"<sup>5</sup>.

As a bishop, in the spirit of this quest for independence, he first confronted Nazi dictatorial aspirations. Referring to Pope Pius XI's German-language encyclical of March 14, 1937, beginning with *Mit brennender Sorge* (literally translated as *With Burning Concern*),<sup>6</sup> he condemned the National Socialist neo-paganism, totalitarianism, racial theory, racial persecution, and persecution of churches and religions. Later, in October 1944, he wrote a letter to Prime Minister

5 My translation of; original: „*Mindig volt tőlünk jobbra is, balra is egy-egy na- gyhatalom, amely sandán nézte a mi külön állami életünket. 1944-ben két elnyomó és embertelen rendszernek seregei, Hitleré és Sztáliné érkeztek maradék földünkre, hogy itt vívják meg végső csatáikat*”. J. Mindszenty, *Emlékirataim [Memoirs]*, Szent István Társulat, 1989, p. 39.

6 M. Balogh, *A pályakezdés, Pehm József életútja a diákévektől az apátplébánosi kinevezésig [The beginning of his career, the life of József Pehm from his student years to his appointment as a parish priest]*, Zalai Múzeum, vol. 21, p. 20.

Ferenc Szálasi, stating that Hungary should not take part in the war that was the scene of the battle of huge armies, because with this “the last piece of the Hungarian homeland and with it the last hope of the Hungarian future and recovery would be lost”<sup>7</sup>. The cardinal was therefore first arrested and then imprisoned ( From December 7, 1944 until April 1, 1945 ).

After World War II, as Prince Primate and Cardinal of the Archdiocese of Esztergom, he confronted the Soviet dictatorship. The reason for this was that the communist, atheist system, after coming to power, disbanded most of the monastic orders, abolished religious education in public schools, and discriminated against religious people. Priests who had opposing views were persecuted because they represented a “hostile ideology.” Cardinal Mindszenty opposed the dictatorship, so he was arrested ( December 26, 1948 ), convicted, and sentenced to life in prison. He was released from prison by the insurgents of the 1956 Revolution and War of Independence. After the Revolution was put down, he found refuge at the US Embassy of Budapest, where he stayed for nearly 15 years.

The life and struggles of Cardinal Stefan Wyszyński are similar to those encountered by the Hungarian primate. He participated in the resistance movement during the German occupation. He took part in the Warsaw Uprising ( 1944 ) as a military pastor. He was therefore arrested and held in various places for three years ( 1953–1956 ) for opposing communism as a primate in Poland. During this time, Wyszyński became the symbolic leader of his nation<sup>8</sup>.

### Reverence of the Virgin Mary

In Hungary, the veneration of the Blessed Virgin Mary can be traced back to our first king, Saint Stephen’s life. Before his death, the king placed his country under the protection of the Virgin Mary, with these words: “Queen of heaven, prominent reorganizer of this world, in my final supplications I entrust the Holy Church together with the bishops and priests, the country with the people and lords into your

7 My translation of; original: „*A magyar haza utolsó darabja és vele a magyar jövő és felépülés utolsó reménye is odavész*”. *Ibidem*, p. 40.

8 A. Kostecki, *Stefan Wyszyński, az „ezredév” primása*, p. 31.

protection; saying farewell to them, I offer my soul into your hands”<sup>9</sup>. The country needed this protection because its future was uncertain. By that time his son, Prince Emeric had died, and paganism was on the rise within the country.

Cardinal József Mindszenty followed the path of our first holy king. In a country under communist rule, he strengthened the veneration of the Virgin Mary by introducing several holidays. On the Feast of the Assumption ( August 15, 1947 ), he proclaimed the “Year of the Blessed Virgin”<sup>10</sup>. During this period, he organized the Hungarian National Congress ( October 8, 1947 ). Within the Congress, he reconfirmed the offering of King St. Stephen. In the same year, he organized large pilgrimages in honor of the Blessed Virgin, in which he portrayed her as Heavenly Mother to whom the sons of the Hungarian nation could turn. He spoke of this on October 8, 1947, at the Feast of the Assumption, in the presence of the Conference of Bishops: “The reverence of Our Lady of Hungary is nothing but the prostration of an orphaned, branchless, torn nation at the feet of the Mother of God and the mother of the nation; we expose the wounds, we complain about our crosses, our disappointments, we reveal the blush on our faces that we carry, and it is good for us to expose what we usually expose to our mother”<sup>11</sup>.

9 My translation of; original: „Ég királynője, e világ jeles újjá szervezője, végső könyörgéseimben a szentegyházat a püspökökkel-papokkal, az országot a néppel s az urakkal a te oltalmadra bízom; nekik Isten hozzádot mondván a lelkemet a te kezébe ajánlom”. *István király emlékezete [The Memory of Stephen I of Hungary]* (Introduction by György Györffy), Magyar Helikon 1973, p. 79.

10 In Hungary the Feast of the Assumption also carries the significance that it was on this day that St. Stephen dedicated the Hungarian Crown and the country to the Virgin Mary on his death bed.

11 My translation of; original: „A magyarok Nagyasszonya tisztelet nem más, mint egy árva, ágtalan, megtépett, megszaggatott nemzetnek odahanyatlása Isten Anyjának és a nemzet anyjának a lábai elé; kitarjuk a sebeket, elpanaszoljuk a keresztejinket, csalódásinkat, megmutatjuk arcunkon a szényenpírt, amit hordozunk, és jólesik neki kitérni azt, amit az ember édesanyja előtt szokott kitérni”. *Speech given at the Vác Cathedral on the rosary devotion*, in: *Egyházam és hazám. Mindszenty József hercegprímás beszédei II. [My Church and My Country. Speeches of Prince Primate József Mindszenty, vol. 2.]*, Esztergom 1994, p. 137.

The veneration of Mary also played an important role in Cardinal Wyszyński's activities, which aimed at renewing the country. He did this on the basis that after the victory against the Swedes, King John Casimir placed Poland in the hands of Our Lady and proclaimed the image of the Black Madonna kept in Czestochowa as Queen of Poland (April 1656). Just like his Hungarian counterpart, Wyszyński also organized pilgrimages. As part of the preparation for the millennium, he announced a novena: he organized pilgrimages for nine years.

On these occasions, the image of the Black Madonna was carried in procession throughout the country's cities and villages, and it was solemnly received by parish communities. Since the people in (communist) power feared the impact of this movement, they forbade further pilgrimages of the image. The organizers took the picture out of the frame and only carried on the frame. Nevertheless, the number of pilgrims did not decrease, but rather increased, so the authorities decided to return the icon<sup>12</sup>.

### **Social Sensitivity: Protecting the Poor and the Persecuted**

We indicated earlier that József Mindszenty came from a small Hungarian village. Due to his background, he was well acquainted with the situation and way of thinking of simple, poor people. Compassion for the poor was characteristic of his entire life. After the war, he initiated relief operations to end poverty as a parish priest. For example, he supported the maintenance of a poorhouse that provided protection for those in need. He assisted with the education of children who came from poor peasant families. He provided accommodation and food for twenty-five poor peasant boys each year. He accomplished this by asking wealthy urban craftsmen and widows to support the children. He also regularly supported poor families with many children. He did this by living a humble life himself<sup>13</sup>.

Later, as bishop of Veszprém, his social sensibility was manifested primarily in his support for the persecuted. During the Arrow Cross

12 A. Kostecki, *Stefan Wyszyński, az „ezredév” primása*, p. 32.

13 M. Balogh, *A pályakezdés, Pehm József életútja a diákévektől az apátplébánosi kinevezésig*, p. 29.

occupation in the summer of 1944, together with members of the Conference of Bishops, he protested against the enclosure of Jews into the ghetto. In their letter, they argued that the right to life, the free practice of religion, and freedom to work came from God and “could not be undermined or taken away by any earthly power”<sup>14</sup>.

Stefan Wyszyński’s rural origins were also reflected in his social activities. Between the two world wars, he dealt with social issues in his diocese and represented the interests of workers. The most important manifestations of this were the establishment of the Christian Workers’ University in the town of Włocławek and his support for the activities of trade unions. Before he was appointed bishop, in his book *The Spirit of Human Work*, he drew attention to the erroneous view of human work as a “labor force” because it sees human activity as part of a machine<sup>15</sup>.

### Is there a unique Central European Spirituality?

After presenting the common spiritual features of József Mindszenty and Stefan Wyszyński, the question may arise: is it by chance that the two cardinals had a common spirituality or can we talk about a unique Central European spirituality which they represented too? To answer this question, it is worth looking at the characteristic spiritualities of other church leaders in the region. Prelates in Central Europe seem to have fought similar battles against totalitarian regimes and have always represented the interests of their people and of the Church. In Czechoslovakia, Cardinal Josef Beran (1888–1965) was first put in the concentration camps of Theresienstadt and Dachau during the Nazi terror (1942–1945) and later was under house arrest during the communist terror (1947–1965). Croatian Cardinal Aloysius Viktor Stepinac (1898–1960) was first imprisoned after World War II (1950)

<sup>14</sup> J. Mindszenty, *Emlékirataim*, p. 37.

<sup>15</sup> A.I. Pál, *A Lengyel Katolikus Egyház helyzete a II. világháború utáni időkben* [The situation of the Polish Catholic Church after World War II], in: *Remény a remény- telenségben. Főpásztorok a Kelet-Közép-Európai diktatúrákban* [Hope in hopelessness. Prelates in the Dictatorships of Central and Eastern Europe EFO], Budapest 1914, p. 44.

and then held under house arrest until his death. Ukrainian Cardinal Josyf Slipyj (1892–1984) spent eighteen years (1945–1963) in the forced camps in Siberia and Mordovia<sup>16</sup>. We can also include Áron Márton (1896–1980), a Hungarian bishop of Gyulafehérvár/Alba Iulia in Transylvania (Romania), who, while defending the independence of the Church, was first imprisoned for four years (1951–1955) and under house arrest for ten years (1957–1967)<sup>17</sup>.

These stories show that the peoples of Central Europe had to constantly fight for their national and religious independence. This required a special spirit from them, which is characteristic of the area where they lived. In general, it can also be said that because the people living here were poor, they were characterized by caring for those in need. They also have a special reverence for Mary. The maternal care of the Virgin Mary is intertwined with the lives of the people living here. This is especially true of the Polish, Hungarian, and Slovak nations.

### St. Adalbert's Example for Central European Nations

If we look at the history of Europe, we can see that one of the characteristics of the last decades has been that the peoples of Europe have been given a copatron saint. These patron saints are St. Benedict of Nursia, St. Cyril and St. Methodius, St. Bridget of Sweden, St. Catherine of Siena, and St. Teresa Benedicta (Edith Stein). They represent certain areas and nations of Europe. If we perceive Central Europe as a geographical unit, St. Adalbert could be one of the copatrons of the area. This desire is expressed by the fact that several countries (e.g., Czech Republic and Poland) and dioceses (Prague, Esztergom-Budapest, and Gniezno) consider him a patron saint. His life was characterized

16 G. Adriányi, *Mindszenty nagy egyházfő kortársai: Beran, Stepinac, Wyszyński és Slipyj bíborosok* [*Contemporaries of the Great Church Leader Mindszenty: Cardinals Beran, Stepinac, Wyszyński and Slipyj*], in: *Remény a reménytelenségben. Főpásztorok a Kelet-Közép-Európai diktatúrákban* [*Hope in Hopelessness. Church Leaders in the Dictatorships of Central and Eastern Europe EFO*], Budapest 1914, p. 34–38.

17 J. Marton, *Márton Áron Erdély püspöke* [*Áron Márton, Bishop of Transylvania*], Our Lady of Hungary Parish 2016.



by the struggle for the independence of the Church, the veneration of Mary, and helping the poor. His life and spirituality can serve as an example for us today.

From the events of recent years, we can see that the figure of St. Adalbert has become increasingly the center of interest. After the 1000th anniversary of his death (1997), the socialist countries which had liberated themselves from Soviet rule not long before became part of the European Union<sup>18</sup>. Much of this has also been attributed to St. Adalbert's intercession. St. Adalbert's role in protecting and helping the peoples of Central Europe was also praised in the Final Communiqué of the Budapest Meeting of Bishops of Central and Eastern Europe (2017). The members of the meeting, led by the Hungarian Cardinal Péter Erdő, first prayed in front of the St. Adalbert's altar in Esztergom and then joined the CCEE (Council of European Episcopal Conferences) resolution, according to which "Europe is not only a continent but also a spiritual task for us"<sup>19</sup>. At the reburial of the Czech Cardinal Josef Beran in Prague (April 21, 2018), a relic of the Saint's head was placed in the sanctuary of the Saint Vito Cathedral and Cardinal Dominik Duka of Prague referred to him as "the second Adalbert". Cardinal Stefan Wyszyński's beatification may also lead us to look, a thousand years later, to rethink what message the life and spirituality of these Central European Cardinals can carry for us<sup>20</sup>.

\*\*\*

The inauguration of Cardinal Stefan Wyszyński may lead us to rethink what message the lives and the spirituality of the saints in Central Europe may have for us. St. Adalbert and his followers might tell

18 Á. Somorjai, *Kelet-Közép-Európa Szentje: Adalbert (Vojtec – Wojciech – Béla)* [*Saint of East-Central: Adalbert (Vojtech – Wojciech – Bela)*], in: *Ezer év Szent Adalbert oltalma alatt [A Thousand Years Under the Protection of Saint Adalbert]* *Strigonium Antiquum IV*. 2000, p. 19.

19 Final Statement of the Meeting of Bishops of Central and Eastern Europe in Budapest, October 19, 2017, Secretariat of the Hungarian Catholic Bishops' Conference.

20 D. Duka, *Speech given at Josef Beran's reburial*, in: *Návrat domů*, Prague 1918, p. 29.

us today that Christian people have always had to fight for their nation and the Church's freedom. This struggle will be effective if it is nourished by the depths of faith, focusing not on individual interests but the cause of the kingdom of God. This can be aided by the deep reverence of the Virgin Mary, whom the nations of Central Europe chose as their Heavenly Intercessor and Patroness. Finally, because the people living here have suffered greatly throughout their history, Christians must turn to the poor and disadvantaged with special attention and love. These characteristics may also represent the peculiar spirituality of Central Europe.

### Streszczenie

Podobieństwo postaw kardynałów Józefa Mindszentego i Stefana Wyszyńskiego można tłumaczyć wspólnymi cechami osobowości i wspólnym losem, a także swoistą środkowoeuropejską duchowością, którą dzielili. Wielkość tych purpuratów ujawnia się w tym, że potrafili identyfikować się ze swoim narodem, a jednocześnie reprezentowali i uwznioślali myśli i uczucia swoich narodów. Stawiali czoła reżimom totalitarnym, które chciały zniszczyć naród i Kościół. Obaj kardynałowie stali się symbolami Kościoła walczącego o niezależność, a wierni domagają się ich beatyfikacji. Cechy, które charakteryzowały narody zamieszkujące ten region i kardynałów, to dążenie do niepodległości, kultywowanie religijności ludowej, cześć dla Matki Bożej i wrażliwość społeczna. Józef Mindszenty dobrze widział, że naród węgierski może zachować swoją wolność i wiarę, jeśli będzie bronił swojej niepodległości. Najpierw stawiał czoła nazistom, później dyktaturze sowieckiej. Został aresztowany i skazany na dożywotnie więzienie. Po rewolucji w 1956 r. znalazł schronienie w ambasadzie USA w Budapeszcie i przebywał tam przez prawie 15 lat. Życie i walka kardynała Stefana Wyszyńskiego są podobne do życia i walki kardynała węgierskiego w tym sensie, że uczestniczył w ruchu oporu podczas okupacji niemieckiej. Później został aresztowany za sprzeciwianie się komunizmowi w Polsce i stał się symbolicznym przywódcą swojego narodu.

Kult Najświętszej Maryi Panny na Węgrzech sięga czasów pierwszego króla, świętego Stefana. W okresie rządów komunistycznych Mindszenty wzmacnił cześć Maryi Panny. Kult Maryi odegrał również ważną rolę w działalności kardynała Wyszyńskiego w Polsce – obraz Czarnej Madonny był procesyjnie obwożony po całym kraju. Ze względu na swoje wiejskie pochodzenie Józef Mindszenty wykazywał współczucie dla potrzebujących i wspierał ubogie rodziny wielodzietne. Wiejskie pochodzenie Stefana Wyszyńskiego przejawiało się również w jego działalności społecznej. W okresie międzywojennym zajmował się sprawami społecznymi w swojej diecezji i reprezentował interesy robotników.

Może pojawić się pytanie: czy możemy mówić o wyjątkowej duchowości środkowoeuropejskiej? Wydaje się, że inni biskupi i kardynałowie w Europie Środkowej toczyli podobne walki z reżimami totalitarnymi i zawsze reprezentowali interesy swoich wiernych i Kościoła. W ostatnich dziesięcioleciach te regiony Europy otrzymały swojego świętego współpatrona. Jeśli postrzegamy Europę Środkową jako jednostkę geograficzną, to św. Wojciech mógłby być jej współpatronem.

