

„Powtórka przed...”

Instytut Historii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Polskie Towarzystwo Historyczne Oddział w Poznaniu

„Powtórka przed...”

IV Spotkania z historią
dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych
21–22 września oraz 23–24 września 2010

Informator Instytutu Historii UAM

Redakcja
Józef Dobosz i Danuta Konieczka-Śliwińska



Poznań 2010

© Copyright by Instytut Historii UAM, Poznań 2010

Redakcja: *Ewa Dobosz*

Projekt okładki: *Piotr Namiota*

Łamanie: *Małgorzata Nowacka*

ISBN 978-83-89407-72-6

Druk:

INSTYTUT HISTORII UAM

ul. Święty Marcin 78

61-809 Poznań

tel./fax 061 829 47 25

e-mail: history@amu.edu.pl

www.historia.amu.edu.pl

Druk okładki i oprawa:

ZAKŁAD GRAFICZNY UAM

ul. Wieniawskiego 1

61-712 Poznań

Spis treści

Wprowadzenie (Józef Dobosz, Danuta Konieczka-Śliwińska).	7
„Powtórka przed...”. IV Spotkania z historią dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Program ramowy	11

Wykłady

Kazimierz Ilski, <i>Religijność jako zjawisko życia społecznego w starożytności</i>	17
Józef Dobosz, <i>Chrzest Polski w świetle źródeł</i>	37
Maciej Serwański, <i>Stosunki wyznaniowe w dawnej Rzeczypospolitej: od tolerancji do kontr-reformacji (XVI–XVII wiek)</i>	51
Tomasz Schramm, <i>Papiestwo w XIX i XX wieku</i>	67
Stanisław Jankowiak, <i>Stosunki państwo – Kościół w Polsce po II wojnie światowej</i>	83

Warsztaty

Edward Skibiński, <i>Historyka i źródłoznawstwo</i>	99
Danuta Konieczka-Śliwińska, <i>Źródła statystyczne w edukacji szkolnej</i>	109
Justyna Budzińska, <i>Historia w obrazach, czyli szkolne spotkania ze źródłem ikonograficznym</i>	119

Konspekty warsztatów

Radosław Tarasewicz, <i>Religia starożytnej Mezopotamii</i>	129
Anna Tatarkiewicz, <i>Przedstawienie i omówienie specyfiki wybranych tzw. kultów orientalnych (Kybele, Izidy i Mitry)</i>	130
Krzysztof Królczyk, <i>Religie żołnierzy armii rzymskiej</i>	132
Anna Kotłowska, <i>„Chryścianizując historię – kronika uniwersalna”</i>	134
Juliusz Rogowski, <i>Religijność starożytnych chrześcijan. Problem stosunku do klasycznej kultury</i>	135
Łukasz Różycki, <i>Chrzest Imperium Romanum</i>	137

Katarzyna Balbuza, <i>Pobożność (pietas) cesarzy rzymskich w świetle źródeł historiograficznych, ikonograficznych i numizmatycznych</i>	138
Mariusz Menz, <i>MediaStarter, czyli możliwości wykorzystania mediów masowych w edukacji obywatelskiej</i>	140
Michał Bogacki, <i>Jak wyglądała średniowieczna bitwa? Na przykładzie bitwy pod Bouvines z 27 lipca 1214 roku</i>	141
Piotr Pokora, <i>Pieczęcie jako źródła o wielu płaszczyznach przekazu historycznego</i>	142
Michał Zwierzykowski, <i>Źródła do dziejów staropolskiego parlamentaryzmu</i>	145
Krzysztof Marchlewicz, <i>O tym, czym była, a czym nie Ententa. Podręczniki – Internet – źródła</i>	147
Piotr Okulewicz, <i>Drugie dno, czyli o tym, czego można się dowiedzieć o historii Polski z filmów fabularnych i dokumentalnych</i>	149
Magdalena Biniaś-Szkopek, <i>Zamieszanie wokół konfliktu króla z biskupem – czyli postać Bolesława Śmiałego i św. Stanisława w źródłach średniowiecznych</i>	150
Hanna Krzyżostaniak, <i>Jak czytać średniowieczne żywoty świętych?</i>	151
Igor Kraszewski, <i>95 tez Marcina Lutra – prawdziwe oblicze reformacji</i>	153
Magdalena Heruday-Kielczewska, <i>Konkordat 1801 roku – przywrócenie kultu katolickiego we Francji czy krok do laicyzacji państwa?</i>	155
Alina Hinc, <i>Kościół – naród – historia. Z dziejów formowania świadomości narodowej w XIX wieku</i>	156
Anna Piesiak-Robak, <i>Kościół w karykaturze dwudziestolecia międzywojennego</i>	158
Justyna Budzińska, Izabela Skórzyńska, <i>Religia i pamięć. Współczesne polsko-ukraińskie transgraniczne praktyki religijne</i>	159
<i>Informator Instytutu Historii UAM (opracowała Agnieszka Jakuboszczak)</i>	163

Wprowadzenie

Oddajemy do Państwa rąk czwarty już tom *Powtórki przed...*, zawierający rozszerzoną wersję wykładów oraz konspekty warsztatów źródłowych, odbywających się w ramach zajęć otwartych dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych organizowanych przez Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Poznański Oddział Polskiego Towarzystwa Historycznego. Doświadczenia poprzednich lat utwierdziły nas w przekonaniu, że taka forma powtórzenia i utrwalenia wiadomości z historii w połączeniu z praktycznym kształceniem umiejętności pracy ze źródłem historycznym jest dobrym rozwiązaniem i – co ważne – cieszy się ogromnym zainteresowaniem uczniów. Także nauczyciele bardzo pozytywnie oceniają oferowaną przez nas propozycję współpracy pomiędzy akademickim środowiskiem historyków a placówkami szkolnymi. Każdego roku korzysta z „Powtórki przed...” prawie 1000 uczestników z ponad 40 szkół różnego typu z całej Wielkopolski.

Idea organizacji zajęć otwartych dla uczniów i nauczycieli przez Instytut Historii i Polskie Towarzystwo Historyczne pozostaje niezmienna od wielu lat. Powodowani chęcią zaprezentowania najnowszych osiągnięć nauki historycznej i propagowania historii jako dziedziny wiedzy, szukamy nowych form współpracy

ze szkołami ponadgimnazjalnymi w Wielkopolsce. Dzieląc się swoją refleksją naukową i dydaktyczną, zamierzamy przede wszystkim wspierać nauczycieli pracujących z uczniami interesującymi się historią w szerszym zakresie, przygotowującymi się do olimpiady historycznej lub egzaminu maturalnego z historii. Nie bez znaczenia jest także aspekt praktyczny naszego działania: wobec coraz wyraźniejszego spadku zainteresowania studiami humanistycznymi chcemy przywrócić świadomość atrakcyjności studiowania historii (nie tylko w odniesieniu do historii ogólnej) i możliwości dalszej kariery zawodowej, jaką tego typu studia umożliwiają.

Tegoroczne „Spotkania z historią dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych”, odbywające się pod hasłem „Powtórka przed...”, zaplanowaliśmy tradycyjnie już w dwóch terminach: 21–22 września 2010 r. (wtorek–środa) oraz 23–24 września 2010 r. (czwartek –piątek). Podczas ich trwania zostanie wygłoszonych 5 wykładów monograficznych, odbędzie się 20 warsztatów źródłowych oraz spotkania informacyjne i warsztatowe dla nauczycieli historii, a także konkurs z nagrodami dla wszystkich uczestników. Wspólnie z Muzeum Archeologicznym w Poznaniu przygotowaliśmy wystawę, którą będzie można zwiedzać podczas przerw między zajęciami. Natomiast osoby zainteresowane studiami w Instytucie Historii UAM zapraszamy na indywidualne konsultacje z przedstawicielami wszystkich specjalności, jakie oferujemy na kierunku historia.

Korzystając ze wskazówek uczestników poprzednich edycji „Powtórki przed...”, staraliśmy się udo-

skonalic formułę naszych zajęć otwartych, poszukując coraz to innych rozwiązań w większym stopniu trafiających w potrzeby uczniów i nauczycieli. Nadal program spotkań zakłada dwa rodzaje zajęć: wykłady faktograficzno-syntetyczne i monograficzne, prowadzone przez wykładowców specjalizujących się w danej dziedzinie, oraz zajęcia warsztatowe, kształcące umiejętność pracy z materiałem źródłowym. Tym razem, podobnie jak w ubiegłym roku, wszystkie wykłady i znaczna część warsztatów zostały skoncentrowane wokół tematu wiodącego, który określiliśmy jako „Religia, religijność, stosunki państwo – Kościół na przestrzeni wieków”. Oznacza to, że nacisk został położony na różne aspekty funkcjonowania religii w życiu człowieka (także w rozumieniu stosunków wewnętrznych w państwie) w poszczególnych epokach historycznych, począwszy od religii starożytnej Mezopotamii, a na współczesnych praktykach religijnych skończywszy. Kontynuujemy także bezpośrednie powiązanie tematyczne jednego wykładu (w tej edycji jest to wykład prof. Kazimierza Ilskiego zatytułowany „Religijność jako zjawisko życia społecznego w starożytności”) z 7 warsztatami źródłowymi, podejmującymi analizę zagadnień szczegółowych, a przy okazji uzupełniającymi kwestie ogólne podejmowane w trakcie wykładu. Nowością tegorocznej „Powtórki przed...” jest propozycja udziału w 7 warsztatach, również odnoszących się do tematu wiodącego (religii i stosunków państwo – Kościół), ale osadzonych w pozostałych epokach historycznych. Dodatkowo uczestnicy mogą wziąć udział jeszcze w 6

innych autorskich warsztatach kształcących umiejętność pracy z materiałem źródłowym.

Bardzo cenimy sobie spotkania nauczycieli z dyrektorem Instytutu Historii – prof. Kazimierzem Ilskim oraz prezesem Poznańskiego Oddziału PTH – prof. Józefem Doboszem, które odbywają się równocześnie z warsztatami źródłowymi dla uczniów. Oprócz wymiany doświadczeń i dyskusji na temat przygotowania uczniów do podjęcia studiów historycznych, dostarczają nam one ważnych informacji o potrzebach i oczekiwaniach szkoły wobec środowiska akademickiego, a także możliwych formach współpracy w propagowaniu zainteresowań historycznych. W ramach wsparcia merytorycznego i metodycznego dla nauczycieli, którzy nas odwiedzają, planujemy podczas tegorocznej edycji „Powtórki przed...” zorganizować specjalne warsztaty poświęcone możliwości wykorzystania źródeł ikonograficznych w edukacji historycznej. Chcielibyśmy również przedstawić i przedyskutować raport z funkcjonowania w naszym Instytucie projektu „Klasy akademickie”, z którego skorzystało w ostatnim roku 7 nowych szkół.

Tradycyjnie już przygotowaliśmy książkę, zawierającą wszystkie wygłoszone wykłady w wersji poszerzonej i uszczegółowionej, wraz ze wskazówkami bibliograficznymi oraz materiały uzupełniające. W niniejszym tomie są to trzy teksty teoretyczne omawiające podstawowe problemy związane z analizą źródeł i kształceniem umiejętności pracy z różnego rodzaju źródłami w warunkach szkolnych (dr. Edwarda Skibińskiego – „Historyka i źródłoznawstwo”, dr Danuty

Konieczki-Śliwińskiej dotyczący źródeł statystycznych oraz dr Justyny Budzińskiej na temat źródeł ikonograficznych – adresowany szczególnie dla nauczycieli historii), obszerne konspekty wszystkich warsztatów źródłowych oraz aktualna wersja informatora Instytutu Historii UAM (w opracowaniu dr Agnieszki Jakuboszczak). Wzorem poprzednich edycji wszyscy uczestnicy otrzymają ten tom bezpłatnie, a dla tych, którzy nie mogli uczestniczyć w naszych spotkaniach – prześlemy dodatkowe egzemplarze do szkół.

Cieszymy się, że ponownie Państwo odwiedziliście nas w Collegium Historicum. Dołożymy wszelkich starań, aby czas spędzony tutaj dostarczył Wam wielu ciekawych doświadczeń i nowoczesnej wiedzy. Mamy nadzieję, że już niedługo zechcecie zgłębiać tajniki przeszłości nie tylko jako uczestnicy „Powtórki przed...”, ale przede wszystkim w roli pełnoprawnych studentów. Zapraszamy!

Józef Dobosz, Danuta Konieczka-Śliwińska

„Powtórka przed...”

IV Spotkania z historią
dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych

PROGRAM RAMOWY

Temat wiodący:

Religia, religijność, stosunki państwo – Kościół na przestrzeni wieków

DZIEŃ I

21 września 2010 r. (wtorek) i 23 września 2010 r. (czwartek)

9.00–9.30	Powitanie i prezentacja oferty edukacyjnej Instytutu Historii UAM
9.30–10.30	Wykład: „Religijność jako zjawisko życia społecznego w starożytności” (prof. dr hab. Kazimierz Ilski)
<i>Przerwa 15 min.</i>	
10.45–12.00	Praca z materiałem źródłowym (zajęcia w grupach – do wyboru)
• grupa I	„Religia starożytnej Mezopotamii” (dr Radosław Tarasewicz)
• grupa II	„Przedstawienie i omówienie specyfiki wybranych tzw. kultów orientalnych – Kybele, Izidy i Mitry” (dr Anna Tatarkiewicz)
• grupa III	„Religie żołnierzy armii rzymskiej” (dr Krzysztof Królczyk)
• grupa IV	„Chryścianizując historię – kronika uniwersalna” (dr Anna Kotłowska)
• grupa V	„Religijność starożytnych chrześcijan. Problem stosunku do klasycznej kultury” (mgr Juliusz Rogowski)

- grupa VI „Chrzest Imperium Romanum” (mgr Łukasz Różycki)
 - grupa VII „Pobożność (*pietas*) cesarzy rzymskich w świetle źródeł historiograficznych, ikonograficznych i numizmatycznych” (dr Katarzyna Balbuza)
- Przerwa 30 min.*
12.30–13.30 Wykład: „Chrzest Polski w świetle źródeł” (prof. dr hab. Józef Dobosz)
- Przerwa 15 min.*
13.45–14.45
- grupa I Praca z materiałem źródłowym (zajęcia w grupach – do wyboru)
 - grupa II „MediaStarter, czyli możliwości wykorzystania mediów masowych w edukacji obywatelskiej” (dr Mariusz Menz)
 - grupa III „Jak wyglądała średniowieczna bitwa? Na przykładzie bitwy pod Bouvines z 27 lipca 1214 roku” (dr Michał Bogacki)
 - grupa IV „Pieczęcie jako źródła o wielu płaszczyznach przekazu historycznego” (dr Piotr Pokora)
 - grupa V „Źródła do dziejów staropolskiego parlamentaryzmu” (dr Michał Zwierzykowski)
 - grupa VI „O tym, czym była, a czym nie Ententa. Podręczniki – Internet – źródła” (dr hab. Krzysztof Marchlewicz)
 - grupa VI „Drugie dno, czyli o tym, czego można się dowiedzieć o historii Polski z filmów fabularnych i dokumentalnych” (dr Piotr Okulewicz)

DZIEŃ II

22 września 2010 r. (środa) i 24 września 2010 r. (piątek)

- 9.00–10.15 Powitanie oraz wykład: „Stosunki wyznaniowe w dawnej Rzeczypospolitej: od tolerancji do kontrreformacji (XVI–XVII wiek)” (prof. dr hab. Maciej Serwański)
- Przerwa 5 min.*
10.20–10.50 Prezentacja oferty edukacyjnej Instytutu Historii (spotkania z przedstawicielami poszczególnych specjalności kierunku historia)
- 10.50–11.50 Wykład: „Papiestwo w XIX i XX wieku” (prof. dr hab. Tomasz Schramm)
- Przerwa 15 min.*

12.05–13.20	Praca z materiałem źródłowym (zajęcia w grupach – do wyboru)
• grupa I	„Zamieszanie wokół konfliktu króla z biskupem, czyli postać Bolesława Śmiałego i św. Stanisława w źródłach średniowiecznych” (dr Magdalena Biniaś-Szkopek)
• grupa II	„Jak czytać średniowieczne żywoty świętych? (mgr Hanna Krzyżostaniak)
• grupa III	„95 tez Marcina Lutra – prawdziwe oblicze reformacji” (dr Igor Kraszewski)
• grupa IV	„Konkordat z 1801 roku – przywrócenie kultu katolickiego we Francji czy krok do laicyzacji państwa?” (mgr Magdalena Heruday-Kielczewska)
• grupa V	„Kościół – naród – historia. Z dziejów formowania świadomości narodowej w XIX wieku” (dr Alina Hinc)
• grupa VI	„Kościół w karykaturze dwudziestolecia międzywojennego” (mgr Anna Piesiak-Robak)
• grupa VII	„Religia i pamięć. Współczesne polsko-ukraińskie transgraniczne praktyki religijne” (dr Izabela Skórzyńska, dr Justyna Budzińska)
<i>Przerwa 30 min.</i>	
13.50–14.50	Wykład: „Stosunki państwo – Kościół w Polsce po II wojnie światowej” (prof. dr hab. Stanisław Jankowiak)

A ponadto:

- Wystawa Muzeum Archeologicznego w Poznaniu w holu Collegium Historicum
- Konkurs z nagrodami dla uczniów (codziennie losujemy 3 zestawy książek!)
- Warsztat metodyczny dla nauczycieli nt. kształcenia umiejętności pracy ze źródłem ikonograficznym oraz spotkanie poświęcone podsumowaniu projektu „Klasy akademickie”, dla każdego nauczyciela – publikacje historyczne!
- Informacja o rekrutacji i studiach w Instytucie Historii UAM

Wykłady

Religijność jako zjawisko życia społecznego w starożytności

Zjawisko religii i religijności jest powszechne i towarzyszy dziejom człowieka od początku.

Starożytne religie poznajemy, studiując zarówno źródła pisane, jak i archeologiczne, aczkolwiek interpretacja tych drugich przynosi poważne ryzyko nieporozumień. Funkcję kultową pewnych przedmiotów i miejsc, wyrozumowaną przez archeologów, przyjmuje się jako dowód religijnej aktywności. Jednakże imiona bogów, teogonie, kosmogonie, zasady kultu itd. możemy poznawać dopiero wówczas, gdy posiadamy źródła pisane i potrafimy je przeczytać, zrozumieć i interpretować. W tym sensie historia religii starożytnych rozpoczyna się w Sumerze.

Religijność Sumerów wyrażała się w hymnach, epice, gestach, w budowie świątyń i tysiącach dzieł sztuki. Religia ta stała się także zasadą bytu społecznego i podstawą instytucji politycznych. Można powiedzieć, że społeczeństwa Mezopotamii zawsze skupiały się wokół świątyń, które były własnością bogów. Bogowie i świątynie z kolei miały własność ziemską. Zarządzali nią kapłani, ale ich tytuły (ensi, lugal) stawały bardzo blisko określeń władców – królów.

Ta bliskość sprawiała, że władcy traktowani byli i sami też tak siebie traktowali, jako delegowani przez bogów ich „zastępcy”. W imieniu bogów wymierzali sprawiedliwość, dbali o powodzenie kraju, bronili go i prowadzili wojny. Z drugiej strony przypominali swym poddanym o obowiązkach służenia bogom, oddawania czci i ofiar, ozdabiania świątyń, uczestniczenia w kulcie. Zaniechanie tych obowiązków cała społeczność widziała jako groźne zakwestionowanie troski o wspólne dobro. Bogowie wobec takich zaniechań potrafili być mściwi.

Bogowie mezopotamscy przedstawiani byli jak ludzie, o wyjątkowym wszak wyglądzie, niezwyklej sile, ale nie bez wad i „ludzkich” namiętności. Najważniejsze jednak – byli nieśmiertelni. Bogowie byli mniejsi i więksi. Osobiści – przypisani do poszczególnych mężczyzn i kobiet, odpowiedzialni za prace polowe i rzemieślnicze. Wreszcie byli też bogowie powszechni: świata podziemnego – Ereszkigal, Nergal, słońca – Utu (Szamasz), księżycy – Nanna (Sin), nieba – An (Anu). Najwyższym bogiem był Enlil, a zaraz za nim Enki – bóg słodkich wód, opiekun cywilizacji, wynalazca. Czczono też Inanę – kobiecie bóstwo syntetyzujące cechy niewieście: młodość, radość, piękno, zmysłowość, ale także kapryśność i perfidię.

Z literatury Sumerów po raz pierwszy poznajemy poglądy na temat stworzenia świata. Wyobrażali sobie, że ziemia jest płaskim dyskiem zawieszonym w bezkresnym oceanie, otoczonym kulistym niebem, po którym poruszają się ciała niebieskie. Krąg ziemi

oddziela niebo od świata podziemnego. Cała ta konstrukcja zawieszona jest w „morzu pierwotnym”, wiecznym i nieskończonym. Takie poglądy nie są czystą astronomią, lecz w znacznym stopniu są religijnym poglądem na otaczający świat.

Religie zwykle przynoszą pewne wyjaśnienie tajemnicy śmierci, to znaczy także tajemnicy życia i przeznaczenia. Bogowie Sumerów domagali się, aby ludzie żyli przyzwoicie, byli sprawiedliwi, byli dobrymi małżonkami, rodzicami, dziećmi, sąsiadami i obywatelami. Bogowie odwzajemniali pobożne życie opieką i obietnicą życia wiecznego, czy też pozagrobowego. Świadczą o tym nie tylko teksty, ale także bogate wyposażenie grobów.

Niemal każdy potrafi wymienić chociaż kilku bogów egipskich. Egipcjanie posługiwali się trzema wariantami jednego hieroglifu, który najprawdopodobniej czytali jako neczer (ntr) = bóg. Znak ten wchodził w związki z rozmaitymi słowami, dając w efekcie imiona teoforyczne, tzn. takie, które nawiązują do osoby boga lub wywodzą się od imion bóstw. Stosowanie takich imion jest stałą praktyką, także we współczesnych językach, np.: Bogumił, Bogusław, Teodor (tzn. Dar Boga) itp. Fakt ten, nie będąc apoteozą, wprowadzał człowieka (nosiciela imienia) w krąg bogów i otwierał pewien rodzaj dialogu między obu przestrzeniami. Wielcy bogowie egipskiego panteonu domagali się, aby sławiono ich długimi sekwencjami imion i epitetów. Dochodziło też do synkretyzmu, np. imię Amon-Re oznaczało, że Re jest w Amonie. Ta przemienność imion i natury sugerowała, że bogowie

trwają w czasie, to znaczy, że rodzą się, starzeją i umierają. W Egipcie nigdy nie było jednak uniwersalnej teogonii. Według szkoły teologicznej z Hermopolis, można wyróżnić kilka pokoleń bogów. Prabogiem był Atum, pierwszą parę stanowili Szu i Tefnut, kolejną Nut (bóstwo nieba) i Geb (bóstwo ziemi) i w kolejności Ozyrys, Set, Izida i Neftyda. Synem Ozyrysa i Neftydy był Horus.

Śmierć bogów nawiązywała do ludzkiego losu, zwykle też związana była z aktem zmartwychwstania. Tak rozumiano np. codzienną śmierć i zmartwychwstanie boga Słońca. Fakt śmierci łączył ludzi i bogów, cmentarz wyraźnie nazywano miejscem, gdzie znajdują się bogowie. Egipcjanin kroczył do świata bogów i aby się tam dostać musiał ostatecznie odbyć „spowiedź negatywną”. Śmierć nie zaprzeczała życia, dlatego Egipcjanie mumifikowali zwłoki i dawali nieboszczykowi wyposażenie grobowe.

Religia Egipcjan nie była jednolita na całym terytorium, zmieniała się też w czasie. Niekiedy zmiany były programowane i były rodzajem religijnej rewolucji. Gwałtowne zmiany przeprowadził Echnaton. Ogłosił kult jedyne boga – Atona, uosobionego w tarczy słonecznej. Sam Echnaton przedstawiał się jako jego syn i podobieństwo. Sprzyjało to niewątpliwie umocnieniu władzy. Faraon wkładał wiele aktywności w umocnienie tego kultu, zakładał nowe świątynie w Achetaton, Memfis i Heliopolis, także w delcie Nilu i Nubii. Prześladowano kult Amona, niszczone jego posągi i zamazywano imię na inskrypcjach. Dowodzi to, że Echnaton zamierzał wprowadzić religię

monoteistyczną. Pozostaje jednak pytanie, czy w istocie wprowadzić, czy też raczej odnowić jakieś pierwotne wyobrażenie Egipcjan, w którym monoteizm wyprzedzał politeizm. Być może jednak to, co z punktu widzenia Europejczyka myślącego według zasad logiki dwuwartościowej nie jest możliwe do zaakceptowania, np. w zdaniu: jest jeden bóg i jest wielu bogów, przychodziło jednak Egipcjanom do głowy, nie wywołując najmniejszego niepokoju. Jeden bóg był więc wśród wielu bogów, a jego jedność lub jedyność manifestowała się z różną siłą w różnym czasie.

Rola religii w państwie izraelskim i żydowskiej diasporze

Rola prawa i tradycji w organizacji życia zbiorowego gmin żydowskich jest nie do przecenienia. Boski autorytet jednoznacznie widoczny jest w prawodawstwie Starego Testamentu. Jahwe dał Mojżeszowi nie tylko tablice z przykazaniami, jako podstawę wszelkiego prawa, lecz wyraźnie pozostał inspiratorem wielu drobniejszych praw zebranych w Księdze Powtórzonego Prawa. Tytuł tej księgi wskazuje na jej kompilatorski charakter, gdyż zasadnicza część jest powtórzeniem praw występujących w Księdze Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb. Prawa dzielą się na grupę cywilnych i religijnych. Izraelici (Mojżesz?) nie różnicowali jednak źródeł ich pochodzenia: „Izraelu! Teraz bądź posłuszny ustawom i nakazom, które wam dają do wy-

pełnienia, abyście żyli i objęli w posiadanie ziemię, którą daje wam Jahwe, Bóg waszych ojców. Nie dodawajcie niczego do tego, com wam nakazał, ani też niczego nie odejmujcie, przestrzegając nakazów waszego Boga Jahwe”¹.

Stary Testament dostarcza niezwykle bogatych wiadomości na temat rozmaitych aspektów życia zbiorowego i indywidualnego. Przynosi też jasną definicję dotyczącą obowiązku znajomości prawa (religijnego): „Po upływie siódmego roku wyznaczonego jako rok darowania [długów] podczas Święta Szałasów, kiedy cały Izrael przybędzie, aby się stawić przed Bogiem twoim, Jahwe, na miejscu, które on obierze, ty będziesz odczytywał głośno to Prawo wobec całego Izraela. Zgromadź [zatem] lud: mężczyzn, kobiety, dzieci, cudzoziemców przebywających w twych osiedlach, ażeby usłyszeli i aby nauczyli się lękać Jahwe, Boga waszego, i wiernie wypełniać wszystkie nakazy tego Prawa”². Zasada ta dotyczyła nie tylko mieszkających w Palestynie Żydów, którzy mogli spełniać swe obowiązki w Świątyni Jerozolimskiej, lecz zobowiązywała do studiowania prawa również tych, którzy pozostawali w diasporze. Nawet w odległych częściach świata powinni być zapoznawani w synagogach (domach modlitwy) przynajmniej z tekstem Pięcioksięgu. Wykonywanie przepisów prawa i trwanie w tradycji

¹ *Księga Powtórzonego Prawa* 4, 1–2, tłum. Michał Peter, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań 1982, s. 296.

² *Księga Powtórzonego Prawa* 31, 10–12, tamże, s. 352–353.

służyło zachowaniu narodowej odrębności. Zachęta do znajomości prawa była punktem wyjścia do lektury i studiowania innych ksiąg Starego Testamentu. Mimo pojawiania się rozmaitych wpływów: arameizacji, a potem greyzacji języka, przyjęcia lokalnych kalendarzy, nadawania dzieciom imion babilońskich, a później greckich, Żydzi trwali nie tylko przy swej religii, ale także strzegli obyczajów i praw, co pozwalało im zachować odrębność i narodową tożsamość.

Życie zbiorowe zawsze skoncentrowało się w świątyni, wobec której Żydzi mieli zobowiązania moralne i finansowe (dziesięciny). Gromadzili się według precyzyjnego kalendarza liturgicznego i pielęgnowali pojęcie „naród wybrany”. Także ich cykl tygodniowy regulowany był przepisami rytualnymi.

Rytuał dotyczył wszystkich aspektów życia od wczesnej młodości, wręcz od aktu prokreacyjnego do późnej starości i pogrzebu. Posiadanie dzieci było obowiązkiem małżonków, a jeśli istniały jakieś powody naturalne uniemożliwiające płodzenie dzieci, prawo dopuszczało rozmaite formy macierzyństwa zastępczego. W rodzinach poligamicznych ostatecznie tylko niemożność poczęcia dziecka przez mężczyznę była przeszkodą nie do pokonania. Nawet tutaj można było jednak dopuszczać rodzaj zastępstwa na wypadek śmierci: „Jeżeli bracia mieszkają razem, a jeden z nich umrze nie pozostawiwszy syna, żona zmarłego nie wyjdzie za mąż za obcego mężczyznę, poza rodziną. Jej szwagier winien pójść do niej i pojąć ją za żonę, wypełniając obowiązek szwagrostwa względem

niej”³. Posiadanie syna było kulturowo uzasadnionym pragnieniem i jego narodziny witane były bardziej entuzjastycznie niż narodziny córek. Tradycja dosięgała chłopców już w ósmym dniu po narodzeniu, kiedy dokonywano obrzezania. Chłopców wychowywano inaczej niż dziewczęta. Ich „rynkowa” wartość była też większa niż dziewcząt: „[...] mężczyznę w wieku od dwudziestu do sześćdziesięciu lat ocenisz na pięćdziesiąt syklów srebra – według wagi przy świętym Przybytku. Kobieta ocenisz na trzydzieści syklów. Chłopca między piątym a dwudziestym rokiem życia ocenisz na dwadzieścia, a dziewczynkę na dziesięć syklów. Chłopca od jednego miesiąca do pięciu lat ocenisz na pięć, a dziewczynkę na trzy sykle srebra”⁴.

Ludzie starzy cieszyli się w społeczności żydowskiej wielkim szacunkiem. Byli często żywą tradycją i uczestniczyli w przekazywaniu wiedzy o przeszłości – znaczeniu Jahwe. Starość była rozumiana jako wyraz boskiej opieki, co podnosiło autorytet seniorów, którzy uczestniczyli we wszystkich ważnych decyzjach zapadających w rodzinach, małych społecznościach i ostatecznie w państwie. Dzieci miały obowiązek opiekowania się starymi rodzicami i zagwarantowania im godnego pochówku.

Rodzina żydowska decydowała nie tylko o jakości życia najbliższych jej członków, lecz także o kształcie życia społecznego. Na czele rodziny stał ojciec. Jeśli był bogaty, miał wiele żon. Miał też wiele dzieci.

³ *Księga Powtórzonego Prawa* 25, 5, tamże, s. 340.

⁴ *Księga Kapłańska* 27, 4–7, tamże, s. 211–212.

Wobec członków rodziny pełnił funkcje opiekuńcze, sędziowskie i kapłańskie. Prawo brało w opiekę małżonków: „Mężczyzna, który poślubił młodą żonę, nie pójdzie na wojnę i nie będzie obciążony żadnym [trudnym] obowiązkiem. Przez cały rok ma być wolny dla swej rodziny i ma zażywać radości z żoną, którą poślubił”⁵. Małżeństwo jednak mogło być rozwiązane: „Jeżeli mężczyzna pojmie żonę i będzie z nią współżył, jednak [potem] nie będzie mu się ona podobała, gdyż odkrył w niej coś odrażającego, wówczas wypisze jej list rozwodowy, a dając go jej do ręki odeśle ją ze swego domu”⁶. Zdrada małżeńska ze strony żony narażała ją na karę śmierci.

Prawa stawiały też twarde wymagania wobec dzieci: „Jeżeli ktoś ma syna nieposłusznego i krnąbrnego, nie słuchającego ani ojca, ani matki, który nawet ukarany był im nieposłuszny, wtedy ojciec i matka winni go pochwycić i zaprowadzić przed starszyznę miasta, do bramy tej miejscowości. I powiedzą do starszych miasta: »Ten nasz syn jest nieposłuszny i krnąbrny; nie słucha nas, jest rozpustnikiem i pijakiem«. Wówczas wszyscy mieszkańcy miasta ukamienują go na śmierć”⁷. Władza ojca rodu, także prawo karania śmiercią, obejmowała wszystkich członków rodu pozostających pod jego opieką; obok rodzonych dzieci często też bratanków, kuzynów i oczywiście niewolników.

⁵ *Księga Powtórzonego Prawa* 24, 5, tamże, s. 352–353.

⁶ *Księga Powtórzonego Prawa* 24, 1, tamże, s. 352–353.

⁷ *Księga Powtórzonego Prawa* 21, 18–21, tamże, s. 332.

Religia i religijność w życiu publicznym greckich *polis*

Podstawowym źródłem religijności Greków był ich stosunek do otaczającego świata natury, a szerzej do kosmosu, którego ład mógł być wyjaśniany zarówno przez filozoficzne dociekania nad „praprzyczyną” (*arché*), jak i przez religię. Religię Greków poznajemy dzięki mitom, choć trzeba zaznaczyć, że jest to tylko jedna ze stron mitów, które mają swoją własną naturę literacką. Platon uważał, że mit jest opowieścią poetów o bogach. Arystoteles widział w mitach źródła tragedii, co musiało oznaczać, że bardziej chodziło w nich o herosów niż o bogów. Różne wątki można oddzielać i klasyfikować, ale jednocześnie należy dostrzegać, że wszystkie one ściśle się zazębiają.

W jedną grupę układają się mity o początku świata. Kompletnie opracowane zostały przez Hezjoda w jego *Teogonii*, która zaczyna się zdaniem: „na początku był chaos”. Drugą grupę stanowią mity wyjaśniające pochodzenie bogów. Przedstawiają ich hierarchię, kompetencje i genealogię. Trzecią grupę stanowią mity o czynach bogów i herosów, blisko powiązane już ze światem ludzi i zazębiające się z mitami heroicznymi.

Religię Greków poznajemy zasadniczo na podstawie źródeł pisanych, które pochodzą z epoki archaicznej i klasycznej. To znaczy od momentu, kiedy przyjęli w VIII wieku p.n.e. alfabetyczny system pisma. Powstające wówczas opowieści zawierają zapewne odbicie kultów należących do świata achajskiego, starszego o kilka stuleci. Pismo sprzyjało rozpowszechn-

nieniu dzieł Homera i Hezjoda oraz stworzeniu powszechnej religii greckiej, w której nie brakowało jednak bogów lokalnych.

W epoce archaicznej rozpowszechnił się kult Dionizosa. Jego ekstatyczny charakter pociągał wielu Greków. Religijne przeżycia osiągane były poprzez dynamiczną ekspresję, która miała doprowadzić do oczyszczenia (*katharsis*). Egalitarnym kultom przeciwstawiły się kultы elitarne. Były to misteria, do których dopuszczano osoby wtajemniczone. Najsłynniejsze poświęcono Demeter i jej córce Persefonie. Był to rodzaj pantomimy przedstawiającej porwanie Kory (Persefony) przez Hadesa. Jej powrót na ziemię interpretowano jako zapowiedź odrodzenia, czy też pewien wyraz nadziei na życie po śmierci. Ten typ wiedzy – nadziei otrzymywali tylko wtajemniczeni. Mniej znane były misteria orfickie, których sens odnosił się również do zagadnienia nieśmiertelności i przygotowywał duszę do unikania niebezpieczeństw czyhających na nią w zaświatach. W epoce klasycznej rozwinęło się wiele form religijności. Aktywność koncentrowała się wokół bogów olimpijskich. Jednak obok gorliwej wiary pojawiły się procesy o bezbożność. Politeistyczna tolerancja pozwalała na wyznawanie dowolnych bóstw, ale przynosiła ze sobą obowiązek uczestniczenia w kultach publicznych decydujących o powodzeniu *polis*. Kwestionowanie istnienia bogów i ich opiekuńczej roli kończyło się procesami i surowymi karami.

Religijna aktywność Greków koncentrowała się wokół składania ofiar, zbiorowego kultu i wróżbiarstwa. Cel tych działań wyjaśnił Platon: „Toż i ofiary

wszelkiego rodzaju i to wszystko, co wchodzi w zakres sztuki wieszczbiarskiej – to przecież wszystko są objawy wzajemnego obcowania bogów i ludzi [...] bo religia właśnie wytwarza przyjazny związek między bogami i ludźmi dzięki temu, że zna te poruszenia serca ludzkiego, które prowadzą do czynów sprawiedliwych i zbożnych”⁸.

Funkcje religijne pełnili w greckich *polis* urzędnicy i w zasadzie nie było odrębnego stanu kapłańskiego. Podnosiło to ich autorytet. Zwykle zamach na takiego urzędnika traktowano jako naruszenie jego świętości. Groziła za to najwyższa kara. Również odwrotnie, niedopełnienie pewnych obowiązków religijnych ściągało groźbę poważnych kar, łącznie z karą śmierci, gdyż narażało całe miasto na zemstę bogów lub przynajmniej odebranie ich przyjaznej opieki. Przykładem są kultowe zadania spełniane przez królów Sparty, którzy byli kapłanami Zeusa Lacedemońskiego i boga nieba Zeusa Uraniosa. Obowiązkiem królów było więc składać ofiary „państwowe”. Również zasięganie rady u delfickiej Pytii odbywało się z woli królów, którzy na podstawie wyroczni podejmowali decyzje zarówno w sprawach wewnętrznych, jak i w polityce zagranicznej. „Jeżeli składa się publiczną ofiarę, [królowie] zasiadają do uczty naprzód i naprzód się ich obsługuje. [...] Im przysługuje prawo pierwszej libacji, do nich należą skóry ofiarowanych zwierząt. Każdego nowiu i siódmego dnia w miesiącu dostawia się każdemu z nich na koszt państwa dorosłe bydło ofiarne do

⁸ Platon, *Uczta* XII, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa 1957, s. 81.

świątyni Apollona, nadto miarkę mąki jęczmiennej i lakońską ćwiartkę wina. [...] Orzeczenia udzielane przez wyrocznię oni przechowują”⁹.

Religia Greków ściśle powiązana była ze sztuką. Wszystkie jej gatunki, budowa świątyń, rzeźby, literatura itd. służyły prezentacji bogów i ich kultowi. Mimo politeizmu greckie miasta-państwa, opierając się na religii, kształtowały swoją jedność. W Atenach świątynia bogini na Akropolu była państwowym skarbem, teatr Dionizosa był miejscem ludowych zebrań, a Panatenaje wspólnym wyrazem kultu. Funkcje kapłańskie dostępne były dla arystokratycznych rodzin, ale kult był sprawą wszystkich.

Świat przyrody znalazł bezpośrednie odbicie w wierzeniach starożytnych Greków. Kiedy przed religią stawiano zadanie, aby skomentowała los ludzi, ich przeznaczenie i zależność od natury, to wskazywała ona wielu bogów, dając im rozmaite atrybuty i wyznaczając pewne obszary kompetencji. Podróżujący po morzu Grek, choć znał zasady żeglugi, czuł się zagrożony kaprysami wiatru i zapewne szczerze modlił się do Posejdona, aby zaoszczędził mu śmiercionośnych nawałnic. Przerażenie wywoływane piorunami mogło być złagodzone wolą Zeusa, który skupił w swym ręku władzę nad tym żywiołem i władał niebem. Mity wyrażały więc zainteresowanie dla otaczającego świata i przynosiły pierwszą próbę jego zrozumienia lub wyjaśnienia. Oznaczało to zwykle potrzebę wskazania, które bóstwo zrobiło pewną rzecz i w czym władaniu ona

pozostaje. Zainteresowanie powstaniem świata prowadziło do powstania kosmogonii.

Grecy skłonni byli widzieć boską interwencję we wszystkich dziedzinach życia. Także tam, gdzie nie chodziło już o stosunek do natury, lecz o związki między ludźmi. Achilles rozgniewany na Agamemnona sięgnął po broń z zamiarem zabicia, lecz odstąpił od tego zamiaru, gdyż Atena, jak tłumaczył Homer, przemówiła do jego duszy. Jest to wyrazisty przykład budowania wysokiego etosu na podstawach religijnych.

Racjonalnie myślący Grecy śledzili regularność zmian klimatycznych i astronomicznych, ale pragnęli wyjaśniać przyczyny wszechrzeczy. Pragnienie to stało się źródłem powstania filozofii. Wahała się ona pomiędzy dwoma biegunami, tzn. nauką i religią. Budowanie nowego, racjonalnego obrazu świata nie redukowało przy tym znaczenia religijności. Grecy, tworząc filozofię, nie rekapitulowali wyników badań nauk szczegółowych, lecz ciągle wychodzili od wierzeń religijnych, umiejętności i zwyczajów.

Ewolucja religii rzymskiej

Wiedzę o najstarszych formach religii rzymskiej czerpiemy ze źródeł archeologicznych i niestety znacznie późniejszych, późnorepublikańskich źródeł pisanych. Mimo wszystko, dość jasno rysuje się wiedza na temat religijnych poglądów Rzymian, na które wpływali Etruskowie, Grecy i w sposób może mniej wyraźny, ale jednak oczywisty środowisko łatyńskie. Wśród gromad bóstw najważniejszą rolę odgrywały numina

⁹ Herodot, *Dzieje* VI, 57, tłum. Seweryn Hamer, Warszawa 1957, s. 417.

związane z uprawą roli. Ich kompetencje przypisane były do poszczególnych czynności lub faz wegetacji. Posianym ziarnem opiekowała się Segeja, wschodem zboża – Prozerpina, kwitnieniem – Flora. Brak respektu dla przyjętego porządku i tradycyjnych formulek mógł sprawiać, że prośby były nieskuteczne lub odnosiły wprost przeciwny efekt. Wśród najstarszych bóstw występowała Wilczyca (Kapitolińska). Inną grupę stanowiły bóstwa opiekuńcze. Zakres ich kompetencji mógł być terytorialny, przypisany do konkretnego rodu lub pojedynczej osoby. Czynności kultowe miały zagwarantować przychyłność larów i penatów. Z wyobrażeniami bóstw domowych łączyła się rzymska koncepcja antropologiczna. Jej podstawą było przekonanie, że każdy człowiek ma w sobie element boski, czyli *genius*. Powstał on wraz z narodzinami człowieka i wraz z nim umierał. *Genius* mógł mieć w swej opiece również grupy ludzi np. *genius populi Romani*. W wyniku powstawania oficjalnego panteonu ukształtowała się trójca kapitolińska: Mars, Jupiter i Kwirynus. Poruszanie się w ramach triady bóstw przypomina podobne konstrukcje w świecie greckim i etruskim. Kiedy Etruskowie panowali nad Rzymem, Tarkwiniusz zbudował świątynię kapitolińską ku czci Jowisza, Junony i Minerwy, a czynności kultowe ujmowane były regułami zwanymi *Etrusca disciplina*. Synkretyzm ze środowiskiem greckim wyraził się w trójcy: Ceres, Liber i Libera odpowiadającym eleuzyńskiej triadzie – Demeter, Dionizos i Kora. Wielką rolę w rzymskim świecie odgrywał kult Westy, a kapłanki, które pochodziły z najsza-

chetniejszych rodów zobowiązane były zachowywać czystość. Strzegły świętego ogniska. Jego wygaszenie było zawsze najstraszniejszą wróżbą dla Rzymian i było karane z bezwzględą surowością, tak jak złamanie ślubów czystości. Gwałtowne zmiany zaszły w religii rzymskiej w epoce wielkich podbojów. Wraz z wcielaniem do Imperium kolejnych obszarów i ludów należało poszerzać panteon bóstw. Dochodziło do synkretyzmu, to znaczy zespolenia się nie tylko poglądów religijnych, lecz samych bogów. W wyniku tego procesu pojawiali się także zupełnie nowi bogowie.

Wraz ze stworzeniem pryncypatu, religia stała się na usługach nowej ideologii władzy. Obowiązek składania ofiar połączony został z *imperium maius*. Wzorce republikańskie uzupełnione jednak zostały w znacznej części kultem cesarskim. Domicjan nakazał się tytułować „pan i bóg” (*dominus et deus*). Uczestniczenie w tak projektowanym kulcie stawało się obywatelskim obowiązkiem i świadectwem lojalności. Spełnianie gestów kultu oficjalnego nie musiało jednak mieć wiele wspólnego z wiarą czy też jakimkolwiek przeżyciem religijnym.

Przekonania religijne przeciętnych ludzi poznajemy poprzez epitafa. Często powtarzającym się elementem takich napisów są zaledwie dwie litery: D.M. – *Dis Manibus* – Bogom Manom. Ich wykuwanie wynikało z przekonania, że każdy człowiek nosi w sobie część tych bóstw, z których jedno było dobre, a drugie złe. Próba zbliżenia elementu boskiego i ludzkiego odpowiadała nadziei, że po śmierci człowiek uczestniczy przynajmniej w pewnych właś-

ciwościach świata bogów, tzn. w jakimś dalszym lub wiecznym trwaniu.

D.M.S.

BOGOM MANOM POŚWIĘCONO

Jeżeli żyją dusze, gdy ciało pogrzebano

Żyje ojciec nasz. Nasz, a żyje bez nas¹⁰.

Religijna refleksja Rzymian wyrastała i dotyczyła świata przyrody i inspirowała rzymskich poetów. Znanne są zachwyty Horacego dla życia na wsi. Częstym motywem były pochwały roślin, strumieni, gajów, szumu morza itd. Topos tych wypowiedzi obecny jest w literaturze do dnia dzisiejszego. Rzymianie stawiali pytania, jakie jest miejsce człowieka wobec natury, a pewną sumę definicji dał w tej sprawie Lukrecjusz (*Człowiek wobec świata*):

To najpierw pomyśl: z przestrzeni, nad którą
Ogromne niebo wiruje, część wielkie
Góry i dzikie knieje zagarnęły,
Część skały, bagna rozlane i morze,
Które daleko roztrąca krainy.
Z reszty dwie trzecie żar niszczy albo
Mróz nieustanny zabiera śmiertelnym.
Co pozostało, to wszystko przyroda
Sama obsiadłaby cierniami, gdyby
Nie sprzeciwiła się moc ludzka, która
W obronie życia jęczy nad motyką

¹⁰ *Rzymskie epitafia, zaklęcia i wróżby*, wybrała i oprac. Lidia Storoni Mazzalani, przeł. Stanisław Kasprysiak, Warszawa 1990, s. 73.

I rozłupuje grudy twardym pługiem.
Gdybyśmy płodnej ziemi lemieszami
Nie przewracali ku rodzeniu plonów,
One nigdy by się nie wynurzyły
W jasne powietrze. Ale nawet wtedy,
Gdy już za cenę ogromnego trudu
Wszystkie zielenią się pola i kwitną,
Nieraz je słońce nadmiernym gorącem
Spala lub nagle deszcze je traturą,
Srogi szron niszczy płody, zamęt wichru
Już zrodzonymi trzęsie, ponieważ.
A jeszcze: czemuż karmi i rozmnaża
Przyroda straszny pomiot bestii, które
Wrogie są ludziom na lądzie i morzu?
Czemuż odmiany pór niosą zarazę?
Czemuż przedwczesna śmierć pośród nas krąży?
Spójrz: jak rozbitek ciśnięty falami
Na brzeg, na ziemi leży dziecko, nagie,
Bez mowy, nie umiejące się bronić.
Głośno łka. Wcale to nie dziwne: w życiu
Przez ileż będzie szło ciężkich niedoli.
Wszelkim zwierzętom zaś, i oswojonym,
I dzikim, ani grzechotek nie trzeba,
Ani przymilnych, czułych słów piastunki.
Ani też różnej nie szukają szaty,
Kiedy się zmienia pora, ani wreszcie
Nie potrzebują oręża ni murów
Wysokich, aby ustrzec swój dobytek,
Albowiem sama ziemia i przemysłna
Wszystko im daje obficie przyroda¹¹.

¹¹ Lukrecjusz, *Człowiek wobec świata* (*De rerum natura V 200–234*), przeł. Zygmunt Kubiak, [w:] *Muza rzymska. Poezja starożytnego Rzymu*, Warszawa 1992, s. 37–38.

Religijność była wyrazistym aspektem życia rodzinnego. Familia rzymska, której podstawą był monogamiczny związek mężczyzny i kobiety, stanowiła zasadniczy element życia społecznego. Nieograniczoną władzę nad członkami rodziny sprawował ojciec (*pater familias*). Podlegali mu: żona, synowie, żony synów i ich dzieci, córki – jeśli nie przeszły pod władzę mężów, a także niewolnicy. Rodzinę kształtowały nie tylko związki naturalne (pochodzenie), ale także akty prawne, np. adopcje. Legalny związek małżeński dopuszczalny był wyłącznie pomiędzy obywatelami, z tym zastrzeżeniem, że do 445 roku obie strony musiały pochodzić z rodzin patrycjuszowskich lub plebejskich. Później małżeństwa mieszane pomiędzy osobami z tych warstw społecznych zalegalizowano. Rozszerzanie praw obywatelskich, najpierw na Italię (98 i 89 roku p.n.e.), a w 212 roku n.e. na wszystkich wolnych mieszkańców Imperium otworzyło możliwość zawierania małżeństw między osobami o bardzo różnym pochodzeniu i „wyznaniu”.

Ustawa dwunastu tablic dawała mężowi władzę odesłania żony, to znaczy faktycznego rozwodu. Musiały być to jednak fakty nieczęste, gdyż utrzymująca się wysoka ocena małżeństwa kazała Rzymianom spoglądać z obrzydzeniem na rozkład małżeństw nasilający się u schyłku republiki. Oktawian August próbował naprawić ten stan i przywrócić starą obyczajowość. Małżeństwa niewątpliwie odgrywały rolę polityczne, np. Cezar oddał Pompejuszowi za żonę swą córkę Julię w dowód przyjaźni. Wraz z jej śmiercią przyjaźń prysła. Polityczny

charakter miało małżeństwo siostry Oktawiana, Oktawii z Markiem Antoniuszem, żonatym zresztą aż pięciokrotnie.

Małżonkowie nieuczestniczący w politycznym zamieszaniu potrafili zapewne przeżyć dożgonną miłość. Możemy o tym przeczytać w inskrypcjach:

Byłam mu żoną pierwszą i umiłowaną do końca życia.
W jego ramionach wydałam ostatnie tchnienie, a on
płacząc
Zamknął mi oczy gasnące.
To dla kobiety po śmierci uznanie najcenniejsze¹².

Mimo formy gramatycznej, epitafium jest wyrazem miłości męża do żony. Wyznawaniu miłości, nawet przez starych małżonków, najlepiej służyła poezja:

Do żony
Tak, jak żyliśmy, żono, do końca żyjemy, strzegąc
Imion przyjętych niegdyś w komnacie naszych zaślubin.
Niech żaden nie sprawi dzień, aby nas wiek przemienił.
Niech zawsze dla ciebie młodzieńcem będę, ty dla
mnie dziewczyną.
Choćbym posunął się w latach dalej niż Nestor, a ty
Choćbyś się nimi zrównała z Sybillą Kumejską,
Nie przystoi nam wiedzieć, czym jest starość sędziwa;
Zasługę życia znać trzeba, a nie lata jego obliczać¹³.

¹² *Rzymskie epitafia, zaklęcia i wróżby*, s. 61.

¹³ Auzoniusz, *Do żony*, tłum. Zygmunt Kubiak, *Muza rzymska. Poezja starożytnego Rzymu*, Warszawa 1992, s. 158.

Rodzina dbała o wychowanie i wykształcenie dzieci. To w rodzinie pielęgnowano pamięć genealogiczną, łącząc w nieprzerwany łańcuch mijające pokolenia. Tworzyło to społeczną tożsamość członków rodziny i zwykle podnosiło ich prestiż. Środkami przedłużającymi rodzinną pamięć o przodkach były statuy ustawiane w domowych atriach, brązowe i kamienne tablice z dedykacjami dla patronów, woskowe maski antenatów. Pamięcią sięgano nie tylko do faktycznych praojców, lecz wyprowadzano założycieli rodzin ze świata bogów lub herosów. Kształtowało to rodzinny kult, zobowiązywało do dbałości o mogiły. Bogowie dziadków, ich lary i penaty kultywowane były przez kolejne pokolenia.

Pewien intelektualny ton dialogu ludzi z bogami odnajdujemy w poezji Horacego (65–8 rok p.n.e.), który studiował w Rzymie i Atenach. Był zwolennikiem republiki i po zamachu na Cezara dowodził legionem po stronie Brutusa. Po klęsce pod Filippi (42 rok p.n.e.) zrezygnował z polityki i zajął się wyłącznie twórczością literacką. Horacy napisał wiele pieśni i listów. Niektóre z nich miały charakter rozpraw filozoficznych.

Każdy maturzysta, w europejskim kręgu kulturowym, wie (powinien wiedzieć!), co znaczą słowa: *carpe diem*.

Nie pytaj próżno, bo nikt się nie dowie,
Jaki nam koniec gotują bogowie,
I babilońskich nie pytaj wróżbiarzy.
Lepiej tak przyjąć wszystko, jak się zdarzy.
A czy z rozkazu Jowisza ta zima,

Co teraz wichrem wełny morskie wzdyma,
Będzie ostatnia, czy też nam przysporzy
Lat jeszcze kilka tajny wyrok boży,
Nie troszcz się o to i ... klaruj swe wina.
Mknie rok za rokiem, jak jedna godzina.
Więc łap dzień każdy, a nie wierz ni trochę
W złudnej przyszłości obietnice płoche¹⁴.

Spór o bogów należy do odwiecznego doświadczenia rywalizujących ze sobą cywilizacji, narodów, sąsiadów i poszczególnych osób. Tak rozumiany, jest integralną częścią życia społecznego. Obok zjawisk całkowitego wykluczenia, a nawet prześladowań, wynikiem takiego sporu jest również wołanie o tolerancję. Idealnym tego przykładem jest spór o ołtarz Wiktorii w kurii rzymskiej. Wybuchł on w 384 roku i był jednym z ostatnich aktów walki pogańskiego środowiska o przetrwanie. Chrześcijanie bowiem, którzy dobrze pamiętali swój własny los, kiedy byli prześladowani, zdobyli dla siebie taką pozycję w państwie, że pod koniec IV wieku powściągliwie udzielali tolerancji swym adwersarzom. O wysokim intelektualnym poziomie sporu jesteśmy poinformowani dzięki zachowanym pismom Symmachusa i św. Ambrożego¹⁵.

Minimalne naszkicowanie kontekstu historycznego wydaje się niezbędne. Pierwszym godnym przy-

¹⁴ Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1986, s. 88. Wiersz tłumaczył Henryk Sienkiewicz.

¹⁵ Teksty źródłowe, poradę bibliograficzną oraz szczegółowe komentarze w: *Spór o ołtarz Wiktorii w Kurii Rzymskiej*, przekład i objaśnienia Polikarp Nowak OFM, Poznań 2005.

pomnienia faktem jest ten, iż w 381 roku cesarz Gracjan złożył tytuł *pontifex maximus*, którym odznaczali się imperatorzy od czasów Oktawiana Augusta. Był to ostateczny, spektakularny wyraz odstąpienia cesarza rzymskiego od wielowiekowego przywiązania do starożytnych kultów. Ciągłe aktualne pozostaje w związku z tym pytanie, czy stało się to pod wpływem chrześcijańskiego otoczenia, a może wręcz pod naciskiem, który na Gracjana wywierał św. Ambroży, czy też taka była logika polityczna, która nakazuje schlebiać większości, a ostatecznie do niej się przyłączyć. W założeniu tym wyrażone jest przekonanie, że pod koniec IV wieku chrześcijanie stanowili najlepiej zorganizowaną grupę religijną. Być może stanowili także większość statystyczną.

Wobec takich zjawisk życia społecznego Gracjan zniósł w kolejności jesienią 382 roku przywileje wstalek, pozbawił rzymskich kapłanów dotacji państwowych, zagroził apostatom¹⁶ i usunął ołtarz Wiktorii z kurii rzymskiej. Aczkolwiek nie był to pionierski krok wymierzony w starą boginię, gdyż po raz pierwszy kazał ją usunąć Konstancjusz II w 357 roku, to widoczne się stało tym razem, że centralny, propagandowy motyw sporu, który natychmiast wybuchł od nowa, obudowany został szeregiem zarządzeń podcinających egzystencję służb kapłańskich i w konsekwencji samego kultu. Deputacja, która postanowiła

upomnieć się o swe prawa, prowadzona przez Symmachą, zwróciła się w tej sprawie do cesarza, ale nie została przez Gracjana rezydującego w Mediolanie przyjęta. Trzeba założyć, że odmowa była między innymi wynikiem nacisków Ambrożego, który na czas został poinformowany przez papieża Damazego o wypadkach toczących się w rzymskiej kurii i przygotowywanej reakcji pogańskiego środowiska. Kiedy w 383 roku Gracjan został zamordowany, a Rzym nękany był głodem, poganie postanowili upomnieć się ponownie o tradycyjne przywileje, próbowali wygrać propagandowo tragiczne fakty, obciążając za nie odpowiedzialnością chrześcijan i ich Boga.

W takich okolicznościach wiosną 384 roku Symmach zwrócił się do cesarza Walentyniana z prośbą o przywrócenie w kurii rzymskiej posągu bogini Wiktorii i rewindykowanie praw do uprawiania pogańskiego kultu, ograniczył swe oczekiwania do Rzymu. Symmach domagał się przywrócenia stanu religii, „który długo służył Rzeczypospolitej”. Nie mógł przemilczeć, iż w ostatnich dziejach byli cesarze o odmiennych przekonaniach religijnych – „część pielęgnowała obrzędy ojców, [ale] następna ich nie usunęła”. Taki stan wydawał się upragnionym konsensusem.

Analogia do zamiaru usunięcia krzyży z budynków administracji publicznej i szkół w Europie jawi się w nader jaskrawych barwach. Wydaje się też, że pewien typ argumentacji powtarzany jest według ustalonych wzorców. Nie mam niestety pewności, czy jakiegokolwiek inny schemat, możliwy do pomyślenia, godny byłby wspominania. Z pewnością droga wkro-

¹⁶ Codex Theodosianus XVI, 7, 2 z 20 maja 383 wydany przez Teodozjusza; Codex Theodosianus XVI 7, 3 z 21 maja 383 wydany przez Gracjana.

czenia na ścieżkę wojny religijnej, również w postaci dżihadu, nie jest właściwą alternatywą dla uniwersyteckiego dyskursu intelektualistów.

Symmach, którego *Relatio* organizuje główne punkty naszych dociekań, w sytuacji swych czasów nie żądał bezwzględnie przywrócenia starych przywilejów, lecz introwertycznie wycofany dopraszał się tolerancji – „jeśli nie stanowi wzoru pobożność dawnych [władców], niech będzie nim tolerancja tych ostatnich”.

Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że sakralizacja przestrzeni publicznej dokonywała się dla Symmachusa i jego środowiska wobec świętych ołtarzy starych bogów. Tak samo, co do zasady, jest w polskim sejmie, pod wiszącym krzyżem (zgoła od niedawna) lub w amerykańskim senacie, gdzie prezydent elekt wsparty o Biblię składa przysięgę. Mimo pewnych zmian, adekwatność zaklęć wypowiedzianych przez Symmachusa nie straciła na sile – „Gdzie będziemy składać przysięgę [wierności] wobec naszych praw i osób? Jaka religia napęłni bojaźnią kłamliwy umysł, by nie kłamał w swych zeznaniach? Wprawdzie wszystko jest pełne bóstwa [...] Ten ołtarz zapewnia zgodność wszystkich, ołtarz ten wzywa każdego do wierności i nic tak nie dodaje powagi naszym postanowieniom jak to, że senat o wszystkim decyduje jakby pod przysięgą”. Ambroży w tej kwestii zaaprobował znaczenie gestu, ale zaznaczył stanowczo: „Czymże jest składanie przysięgi na ofiarnym ołtarzu? Czymże jest składanie przysięgi, jeśli nie uznaniem boskiej potęgi tego, którego się wzywa na świadka swej wiary-

godności?”. Taki gest jest więc jak kredo, nie zaś formalny znak należący do procedury lub bibelot odświętnego protokołu.

Cesarz, jak się tylko pozornie może wydawać bierny świadek toczącego się sporu, ostatecznie mógłby zdecydować o wyborze religii dla siebie, ale choćby stał się chrześcijaninem, powinien zachować starą, naszą religię dla Imperium. Taki pogląd Symmachusa był na tyle ustępliwy i nowoczesny, że jednocześnie całkowicie nierealny. Z pewnością nie był możliwy do zaakceptowania przez chrześcijan, którzy poczuli swą przewagę i wywierali na cesarza oczywistą presję. Neutralność religijna cesarza była nie do pomyślenia. Otwierałoby to bowiem pustkę religijną w życiu społecznym, co nigdy – śmielej trzeba zaznaczyć – nie jest długotrwałym zjawiskiem życia społecznego. Upadek starych numina otwiera natychmiast przestrzeń do zagospodarowania przez nowe bóstwa.

Symmach jak najbardziej dopuszczał różnorodność kultu, „każdy bowiem ma swoje obyczaje i każdy ma swoje obrzędy”, to one pochodzą w swej różnorodności od boskiego umysłu (*mens divina*). Zastosowanie przez Symmachusa w tym zwrocie liczby pojedynczej jest wyrazem jedności wszechogarniającej woli i prawdy Absolutu. W kolejnym zdaniu bogowie, którzy zostali stworzeni dla pożytku człowieka, nazwani są w swej mnogości. Według Symmachusa, istnieją, aby dostarczać dowodów sprzyjającej opieki. A co w sytuacji, kiedy Rzymian spotykają klęski? Odpowiedź jest dość prosta – bogów należy wymienić. Jest to ta płaszczyzna myślenia o bogach, na której zgoda nie

była możliwa, nie tylko ze względu na deklaracje, do których jeszcze przejdziemy, ale ze względu na ogólniejsze przekonanie. W świecie pogan ludzie powinni być zadowoleni ze swych bogów, wśród chrześcijan natomiast na odwrót, to Bóg powinien być zadowolony z czynów ludzi.

Symmachowi rzeczą obrzydliwą wydawało się zmienianie zasad ustalonych w przeszłości (*contumeliosa est emendatio senectutis*). Po tym wezwaniu przychodzą piękne zdania. Są tak uniwersalne i użyteczne, jak mi się wydaje i dzisiaj, że trzeba je zacytować w dłuższym fragmencie: „Prosimy zatem o pokój dla bogów ojczystych, dla bogów tutejszych. Słuszne jest, aby było uważane za jedno wszystko to, co czczą wszyscy. Patrzymy na te same gwiazdy, niebo mamy wspólne, ten sam świat nas otacza; jakie znaczenie ma doktryna, którą każdy kieruje się w poszukiwaniu tego, co prawdziwe? Do tak wielkiej tajemnicy nie można dojść jedną tylko drogą”. W tej wypowiedzi „wszyscy” nie są źródłem szczególnego autorytetu, jak domniemywano „woli wszystkich” w komunizmie lub innych poglądach totalitarnych. Symmach rozumuje jednoznacznie: „państwo składa się z poszczególnych obywateli” *res publica de singulis constet*. Na przebywanie pod wspólnym niebem zgodę wyrażają suwerenne osoby. Różne pod względem poglądów religijnych.

Mimo tonów pojednawczych wystąpienie Symmachusa spotkało się z kategoryczną reakcją Ambrożego. Biskup dowodził, że to chrześcijaństwo daje gwarancję stabilizacji i postępu. Sarkastycznie zabrał głos w sprawie Wiktorii, twierdząc, że nie jest bo-

ginią, lecz darem przyniesionym przez legiony. Zwycięstwo rozumiane jest przez niego jako sukces bojowy odniesiony przez żołnierzy, dla którego Ambroży ma respekt i szacunek, nie zaś dla bogini, która ów sukces rzekomo daje. Ambroży chciał wykazać anachroniczność starego kultu, który powinien być zastąpiony przez chrześcijaństwo. Twierdził, że pogański świat starzeje się (*mundus senescens*), dlatego jedyną szansą miał być świat chrześcijański (*orbis christianus*), dający nowe instrumenty integracji wszystkich ludzi.

Symmach zwracał się do obu cesarzy, aby przypomnieć, ile państwo zawdzięcza starożytnym bogom. Wierność tradycyjnym *numina* widział jako formę patriotyzmu, tzn. jako przejaw i pewien symbol lojalności wobec Rzymu. Już w pierwszych wierszach uwidacznia się idea wieczności Imperium, której patronowała bogini Zwycięstwa. Symmach prosi, aby cesarze zachowali kult bogini gwarantującej wielkość Rzymu i przyszłe triumfy. Między wierszami dawał do zrozumienia, że sprzeniewierzenie się rzymskiej tradycji i odwiecznym bogom kończy się klęskami elementarnymi, tak gwałtownymi, jak klęska głodu panująca na zachodzie w 383 roku lub tak fatalnie jak w przypadku zamordowanego Gracjana.

Symmach nie stawiał przed sobą innego celu, jak zachowanie tradycji, ale świadom był nowego kontekstu kulturowego, którego nieusuwalnym elementem stało się chrześcijaństwo. Jego podstawowym pryncypium był pogląd wyrażony w zdaniu: wielka jest miłość do tradycji. W tej sytuacji stosunek Ambrożego do Rzymu, tak jak i stosunek każdego innego

pisarza chrześcijańskiego tej epoki, pociągał również za sobą w sposób nieunikniony konieczność wyrażenia zgody na kontynuację lub odrzucenie tradycji obywatelskich, instytucjonalnych, kulturowych, i w tym również religijnych. Wszelki pogląd wyrażany w tych sprawach nie miał waloru teoretycznej sprzeczki, lecz stawał się elementem realnej gry politycznej. Pozytywny stosunek do tradycji oznaczałby bowiem przynajmniej pośrednią zgodę na kontynuowanie tradycyjnych elementów konstytuujących Imperium.

Obydwie strony oczekiwały od cesarza sprawiedliwości i wyraźnie nawiązywały do tego, aby władca zachował sprawiedliwość (*iustitia*). Problem polegał jednak na tym, że zwłaszcza dogmatyczne, ale także formalne przesłanki i kryteria zachowania sprawiedliwości wynikały z zupełnie innych źródeł. Symmach apelował do cesarskiej powściągliwości. Argumentacja zastosowana w liście wskazuje raczej na taktowną próbę wyegzekwowania obowiązującego prawa. Nie jest to apel o wykazanie dobrej woli, lecz uprzejme zwracanie uwagi na konieczność przestrzegania tradycyjnych norm. *Iustitia* jest przy tym wartością obiektywną, stojącą ponad właściwościami należącymi do samego cesarza. Ale mimo to, cesarz określany jest w *Relatio* jako *sacerdos iustitiae*. Sprawiedliwość jest więc tam, gdzie cesarz ją ustanowi. Jest idealnym elementem jego władzy i skutkiem jego działań. Przyjęcie przesłanek prawnych powoduje, że Symmach nie apeluje do cesarza, lecz domagał się od niego pobożności i uzasadniał swoje oczekiwania prawem sakralnym: „Czyż więc rzymskie *religio* nie odnoszą się do

rzymskich praw”. To z niego bowiem wynikały ustalone przywileje dla westalek oraz szereg innych zobowiązań Imperium wobec rozmaitych kultów pogańskich. Zależność zachodziła w obu kierunkach, gdyż bogowie odwzajemniali poniesione przez cesarza nakłady gwarancją powodzenia Imperium. Wśród argumentów padały przykłady boskiej opieki nad Rzymem i tego, co nazwać można wspólnym powodzeniem (*salus publica*).

Pod koniec IV wieku było wystarczająco wiele zewnętrznych zagrożeń państwa, ale i Kościoła, aby strony konfliktu mogły je dostrzec. Symmach widział też czyhające niebezpieczeństwo w postaci chrześcijaństwa. Nie mógł się pogodzić z tym, że tradycyjna łączność pomiędzy *ius* i *religio*, tzn. pomiędzy państwem i religią, magistraturą i funkcjami kapłańskimi została zerwana. Z jego punktu widzenia szczytem tego procesu było niedawne złożenie tytułu *pontifex maximus* przez Gracjana. Oznaczało to prywatyzację starego kultu i odstępienie od prawnych zasad *res publica* regulujących ten zakres związków pomiędzy *sacerdotium* i *imperium*. Wycofanie państwowego wspomagania starych kultów napotkało na sprzeciw nie tylko z powodów czysto finansowych, lecz także religijnych i prawnych. Była to demonstracja wskazująca na zerwanie z tradycyjnymi podstawami rzymskiej jedności wypływającej z *religio* jako prawnie sankcjonowanego stosunku wobec bóstwa oraz samego prawa, które zawsze odwoływało się do *ius divinum*. Ten punkt w polemice z Symmachem, tj. stosunek Rzymu do *res sacra* Ambroży po prostu zignorował

w bezpośredniej odpowiedzi. W innych jednak pismach związek pomiędzy *ecclesia*, *religio*, *ius* i Roma wypłynął z całą siłą.

Symmach z zalem wyraził całkowite zrozumienie dla zmian, jakie zaszły już w społeczeństwie. Jeśli więc chrześcijańscy poddani cesarza nie chcą składać należynej czci bóstwu, niech przynajmniej zachowają respekt dla samego imienia oraz historii, gdyż: „nie wolno wam [czcić] niczego przeciw tradycji przodków”. To, co dla jednych miało być materialnym przedmiotem czci, dla innych mogłoby być więc jakimś odległym ekstraktem starożytnych obyczajów. Proponowana tolerancja nastawiona była na wzajemność, o którą było wszak coraz trudniej. Jeśli jednak wspólne uznanie istnienia Boga (bogów) jest dla Symmach *conditio sine qua non* bytu, ładu i wszelkich dalszych dyskusji, to z takiej konstatacji musi wynikać tolerancja dla rozmaitych dróg poszukiwania abstraktu: „Do tak wielkiej tajemnicy nie można dojść jedną tylko drogą”.

Synkretyzm znacznie łatwiej mógł być zaakceptowany przez pogan niż przez chrześcijan. Ale w epoce „przejściowej” zdaje się, że chrześcijanie pozostający w kręgach dworskich ulegli autorytetowi Symmach i gotowi byli cofnąć decyzję o usunięciu posągu Wiktorii. Oznaczać to musiało, że pismo Symmach odniosło umyślony przez niego skutek. Dlatego właśnie z energiczną ripostą wystąpił Ambroży. Pierwszy list skierował Ambroży do cesarza Walentyniana latem 384 roku Ambroży wiedział już wówczas o piśmie Symmach, ale nie znał dokładnie jego treści. Dlatego

prosił o przesłanie mu odpisu. Trzeba zakładać, że dyskusja o tezach Symmach miała w tym momencie charakter publiczny.

Pismo skierowane do cesarza wyróżnia się stanowczością. Ambroży zwracał w nim uwagę, że choć cesarz ma prawo domagać się od poddanych lojalności i posłuszeństwa, to z kolei jego głównym zadaniem jest służenie Bogu. Jeśli władca popełniłby grzech bałwochwalstwa, rewindykując kult Wiktorii, to nie byłoby dla niego miejsca w Kościele. Krytyka łączy w sobie aspekt propagandowy i podstawowe elementy sporu teologicznego, zwłaszcza gdy biskup zwraca uwagę, że poganie mówią o Bogu, lecz oddają cześć tylko wizerunkom. Musiało to wzbudzać najgorsze skojarzenia i wywoływać zarzut ateizmu. Rozdzielenie transcendentne Boga (bogów) od jego wizerunków występuje w edyktie cesarskim, w którym dopuszczano traktowanie posągów bóstw jako dzieł sztuki, ale nie jako przedmiotów kultu¹⁷.

Ostatecznie Ambroży apelował do Walentyniana o powstrzymanie się przed podpisywaniem dekretów zezwalających na wyżej nakreślone praktyki. Konstrukcja listu wskazuje wyraźnie na to, że nie tyle pismo Symmach, ile pewien projekt ustawy idącej

¹⁷ Codex Theodosianus XVI, 10, 8, 30 listopada 382 roku. Pogląd cesarza, który zakazywał niszczenia posągów, dwadzieścia lat później podzielał Prudencjusz, C. Symm. I, 500–505. Problem ten współwystępuje wraz z kwestią dostępu do świątyń pogańskich Codex Theodosianus XVI, 10, 7; XVI, 10, 9.

w tym kierunku, zgłoszony przez pogańskich adwersarzy, wzburzył biskupa.

W swych wystąpieniach Symmach odwoływał się do świetlanej przeszłości. Natomiast argumentacja Ambrożego doprowadzić natomiast miała do wniosku, że pozostawanie w tradycyjnym świecie pogańskich kultów byłoby zachowaniem anachronicznym. Drogą postępu może być wyłącznie chrześcijaństwo. Przyjęcie takich pryncypiów w niczym nie naruszało realnej tolerancji, o którą bił się Ambroży. Nie domagał się przecież zastąpienia posągu Wiktorii krzyżem lub posągiem Chrystusa. Dobrze jednak wiedział, że choć sama kuria jest przeżytkiem, to nie można dopuścić do wzmacniania pogańskiego środowiska przez oddanie mu jakichkolwiek propagandowych zwycięstw. Kiedyś przyjdzie czas schryścianizowania tej przestrzeni odpowiednimi znakami.

Ambroży wystąpił przeciwko elicie intelektualnej, która postrzegała siebie jako jedynych obrońców historycznej wielkości Rzymu. W biskupie, który nie ukrywał swego arystokratycznego pochodzenia, musiało to wywoływać jakieś dramatyczne rozdarcie i potrzebę poszukiwania dróg łączących *Romanitas* i *Christianitas*. Sądził, że ci, którzy zamykają się w kręgu starych *numina*, nie pojmują już więcej rzeczywistych form szerzących się kultów, które przybyły do Rzymu z prowincji, a także spoza limesu. Tak sformułowany zarzut musiał być szczególnie dokuczliwy wobec senatorów, gdyż ukazywał ich rzeczywiste odstępstwo od tradycyjnych rzymskich bóstw i wartości, oderwanie od historii Rzymu, od jego starożytności. Am-

broży zamierzał więc wytrącić z rąk adwersarzy jeden z najbardziej efektywnych argumentów.

Konflikt z Symmachem miał kilka różnorodnych płaszczyzn w obszarze argumentacji. Miał też wyraźne płaszczyzny pojednawcze, wśród których stanowczo trzeba wymienić podstawową wartość życia społecznego, jaką był pokój. Choć Symmach z uporem postulował jako przedmiot wiary bogów starożytnych, to dodawał natychmiast, że wszyscy, to znaczy zapewne również chrześcijanie, widzą te same gwiazdy i wspólne wszystkim niebo obejmujące cały świat. Drogi poznania prawdy, jak twierdził, mogą zaś być różne. Ambroży podąża w tej astralnej metaforze na początku swego listu. Właściwie stwierdzenie, że człowiek nie wie, jak poznawać Boga, jest starym toposem filozoficznym. Nawiązał do niego także uczeń Hypatii, Synezyusz z Cyreny. Dowodził, że wszyscy ludzie żyją według jednych, tj. kosmicznych zasad. Dlatego właśnie są braćmi¹⁸.

Symmach w swej koncepcji nie ograniczał się do postulatu zwykłej tolerancji, lecz mówił, że wszystkie kultury służą temu samemu, tzn. służą zbliżeniu do tajemnicy, która nie znalazła jednak jeszcze satysfakcjonującego objawienia. Teza ta miała swe głębokie uzasadnienie filozoficzne, zwłaszcza w neoplatonizmie. Zaledwie dwadzieścia lat wcześniej Julianowi Apostacie również wydawało się, że na ziemi prawda jest nieosiągalna, lecz co najwyżej jej odbicie (*opinio*), a więc przypuszczenie, czym ona jest w rzeczywistości. Trzeba

¹⁸ Synesius Insomnium 131 D; Proverbia 99A.

było czekać wiele stuleci, aby wreszcie w XX wieku Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* powrócił do myśli Ojców Kościoła, którzy, jak pisze, „słusznie [...] widzieli w różnych religiach refleksy jednej prawdy »semina verbi«”. Jest to teza, w której akceptuje się różne drogi poszukiwania prawdy. Z pewnością Justyn¹⁹ i Klemens Aleksandryjski²⁰ w swych pismach nakreślili nie tylko zasady formalnej tolerancji, ale zasygnalizowali wprost życzliwe zainteresowanie dla religii hellenistycznego świata.

Jeśli Symmach wychodził z założenia osobistej wolności i prawa dokonywania wyborów, to Ambroży nie mógł tej kwestii przemilczeć i gotów był się zgodzić z koniecznością przyznania praw do wolnego określenia przekonań. Jest to coś więcej niż zgoda, gdyż Ambroży paradoksalnie starał się przedstawić siebie jako obrońcę wolności i tolerancji. Bezpośrednie nawiązanie do słów Symmach znajduje się w ep. 73 [18], 8: *Uno, inquit, itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*. Z tej reguły wydaje się jednak wyłączony cesarz, którego zobowiązania do ochrony „prawdziwej wiary” określone zostały stanowczo²¹.

Zgoda Ambrożego na pozostawienie pewnego obszaru wolności, prawa wyboru religii i dróg dochodzenia do prawdy ograniczona została przez wskazanie

na źródła aksjomatu. Mądrość chrześcijan pochodzi od prawdy wypływającej od Boga i to właśnie różni ich od pogan. To jest najbardziej jasna odmowa tolerancji w sensie dogmatycznym, gdyż Ambroży pisał, że to Symmach nie może się zbliżyć do „wielkiego sekretu”. Chrześcijanie natomiast posiadają tę wiedzę, opierając się na boskich słowach. W sensie cywilizacyjnym ta różnica jest nieprzezwycięzalna i dzisiaj. Bóg Starego i Nowego Testamentu ogłaszał ustami swych proroków zasady normatywne – wszelkie prawa pochodziły od Niego. Intelktualiści Zachodu próbowali ustalić prawdę na drodze nieskrępowanego dyskursu. Ostatecznie była/jest ona wynikiem ludzkich roszczeń.

Mimo pryncypialnych różnic Ambroży traktował fakt wspólnego zasiadania chrześcijan z poganami w kurii rzymskiej jako konieczny. Nie mógł się tylko pogodzić z przymusem uczestniczenia chrześcijan w obrzędach pogańskich. Konflikt nie był więc przejawem ostatecznej polaryzacji społeczeństwa, a próby jego rozwiązania dowodzą rozumienia przez obie strony koniecznej symbiozy starej arystokracji rzymskiej ze środowiskiem chrześcijańskim. Zresztą Ambroży był przekonany o wysokich kwalifikacjach swych adwersarzy, być może także o ich gorącej pobożności, gdyż sądził, że gdyby udało się ich wyrwać z obłądu, to staliby się najbardziej pilnymi obrońcami wiary. Proces ten, tzn. konwersja, wydawał mu się przesądzony²². Na koniec pragnę nieśmiało pokusić się o refleksję, iż w dziejach wielokrotnie epigoni nabierali powściągli-

¹⁹ Justyn, I Apologia 46, 1–4; II Apologia 7(8), 1–4; 10, 1–3; 13, 1–4.

²⁰ Stromata I, 19, 91–94.

²¹ Epistula 72 [17], 1; Epistula 72 [17], 12, oraz Epistula 73 [18] wiele miejsc, zwłaszcza jednak 73 [18], 10.

²² Exposito Lucam V, 86.

wego dystansu do „starego” świata, w którym koryfeusze „nowego” ogłaszali prawo do posiadania wyłączności na prawdę Absolutu.

Wskazówki bibliograficzne

Bielicki Marian, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1996
Brown Peter, *Świat późnego antyku*, Warszawa 1991
Chadwick Henry, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2004

Davies W.V., *Egipskie hieroglify*, Warszawa 1998
Jaczynowska Maria, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987
Kubiak Zygmunt, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997
Lengauer Włodzimierz, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994
Luce Juhn V., *Homer i epoka heroiczna*, Warszawa 1987
Łukaszewicz Adam, *Świat papirusów*, Warszawa 2001
Roux Georges, *Mezopotamia*, Warszawa 1998
Veyne Paul, *Początki chrześcijańskiego świata (312–394)*, Warszawa 2009
Wipszycka Ewa, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994

JÓZEF DOBOSZ

Chrzest Polski w świetle źródeł

Chrzest Polski to hasło dobrze znane nie tylko miłośnikom przeszłości i niemal każdy potrafi połączyć z nim datę 966 oraz imię pierwszego historycznego Piasta – Mieszka I. W potocznym odbiorze rządzone przez tego władcę państwo polańskie zostało schryścianizowane, a więc dokonał się znaczący przełom religijny i ideowy, a także kulturowy. Wokół tego kluczowego dla Państwa i Kościoła polskiego zagadnienia narosła ogromna literatura¹, której obok powszechnej zgody co do pewnych kwestii (np. data roczna chrztu Mieszka, znaczenie samego aktu) zaznaczyły się też liczne kontrowersje (np. data dzienna chrztu, jego miejsce, okoliczności itd.). Taki stan rzeczy wynika przede wszystkim ze skromnej co do liczby i treści podstawy źródłowej, głównie pisanych świadectw z epoki najbliższej wydarzeniom z roku 966 i lat następnych. Sprzyja to niewątpliwie tworzeniu licznych, często mocno spekulatywnych i nie zawsze prawdopodobnych hipotez o okolicznościach podjęcia przez Mieszka I decyzji o przyjęciu nowej religii, a zwłaszcza o motywach, jakie nim kierowały. Tam

¹ O tym więcej J. Dobosz, *Monarcha i moi wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 24–61, a także inne prace wymienione we wskazówkach bibliograficznych.

gdzie nie sięga wiedza płynąca z przekazów źródłowych, zaczyna działać wyobraźnia, która tak jak potrafi, stara się ową wiedzę uzupełnić lub czasami zastąpić. Nasze spojrzenie na wydarzenia z około roku 966 spróbujmy więc rozpocząć od zapoznania się ze świadkami, tak jak w procesie sądowym i tymi naczynymi, i tymi opisującymi je wtórnie, na podstawie opowieści innych.

Chronologicznie najbliżej tego, co nazywamy chrztem Polski, był żyjący na przełomie X i XI wieku niemiecki kronikarz Thietmar (zmarł w 1018 roku), który pozostawił nam dość szczegółowy opis dziejów z okresu panowania saskiej dynastii Liudolfingów, obejmujący cały wiek X i początki stulecia następnego. Zdarzeniom na wschodniej rubieży państwa niemieckiego poświęcił on niemało uwagi, a polański książę Mieszko pojawia się nie raz na kartach jego opowieści. O okolicznościach przyjęcia chrztu przez pierwszego historycznego polskiego władcę napisał w dwóch rozdziałach IV księgi swego dzieła, silnie akcentując rolę chrześcijańskiej małżonki księcia polskiego. W świetle tego przekazu, dzięki staraniom i namowom żony: „wysłuchał jej miłościwy Stwórca. Jego nieskończona łaska sprawiła, iż ten, który Go tak srogo prześladował, pokajał się i pozbył na ustawiczne namowy swej ukochanej małżonki jadu przyrodzonego pogaństwa, chrztem świętym zmywając plamę grzechu pierworodnego”². Po tym akcie: „natychmiast

² Thietmar, *Kronika*, tłum. i oprac. Marian Z. Jedlicki, Kraków 2005, ks. IV, rozdz. 56, s. 83 – pełny opis oko-

w ślad za głową i swoim umiłowanym władcą poszły ułomne dotąd członki spośród ludu i w szatę godową przyodziane, w poczet synów Chrystusowych zostały zaliczone”³. U biskupa merseburskiego Thietmara historia biegnie więc szybko – dzisiaj książę, a już jutro jego lud przyjmuje „prawdziwą wiarę”, pojutrze zaś pojawia się „Ich pierwszy biskup Jordan”, który „ciężką miał z nimi pracę [poddanymi Mieszka – J.D.], zanim niezmordowany w wysiłkach nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej”⁴. Opowieść swą kończy kronikarz znamienym podkreśleniem, jak to radowali się wszyscy z zawarcia małżeństwa z Chrystusem.

Piszący około sto lat po Thietmarze, już polskiej perspektywy, Anonim zwany Gallem⁵ nieco inaczej postrzegał wydarzenia, jakie rozegrały się na dworze polskiego księcia w 966 roku. Omawiając dzieje państwa piastowskiego u jego zarania, kronikarz ten przy-

toczył opowieść, jak to syn Siemomysła Mieszko urodził się niewidomy i takim pozostawał przez siedem pierwszych lat swego życia. Na uczcie postrzyżynowej mały książę cudownie odzyskał wzrok, co zinterpretowano, „że ślepotą oznaczała, iż Polska przedtem była tak jakby ślepa, lecz odtąd – przepowiadali – ma być przez Mieszka oświeconą i wywyższoną ponad sąsiednie narody. Tak też się rzecz miała istotnie, choć wówczas inaczej mogło to być rozumiane. Zaiste ślepa była przedtem Polska, nie znając ani czci prawdziwego Boga, ani zasad wiary, lecz przez oświeconego [cudownie] Mieszka i ona także została oświeconą, bo gdy on przyjął wiarę, naród polski uratowany został od śmierci w pogaństwie. W stosownym bowiem porządku Bóg wszechmocny najpierw przywrócił Mieszkowi wzrok cielesny, a następnie udzielił mu [wzroku] duchowego, aby przez poznanie rzeczy widzialnych doszedł do uznania niewidzialnych i by przez znajomość rzeczy [stworzonych] sięgnął wzrokiem do wszechmocy ich stwórcy”⁶. Anonim tzw. Gall ukazał nam tu piękną profetyczną wizję, będącą zapowiedzią tego co miało się stać dopiero za kilkadziesiąt lat, jednoznacznie wskazując na sprawcę tej przemiany, czyli Boga. Nieco niżej kronikarz uzupełnił okoliczności przyjęcia chrztu przez Mieszka, pisząc: „W końcu zażądał [Mieszko – J.D.] w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem

liczności chrztu w rozdz. 55–56, s. 82–83 (wcześniej dzieło Thietmara ukazało się w postaci bilingwalnej w 1953 roku nakładem Instytutu Zachodniego – Poznań 1953, tu ks. IV, rozdz. 55–56, s. 218–223).

³ Thietmar, *Kronika*, ks. IV, rozdz. 56, s. 83.

⁴ Tamże, s. 83.

⁵ O pochodzenie pierwszego naszego kronikarza toczy się spór tak stary, jak polska historiografia naukowa – zob. Jan Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, s. 26–42. Ostatnio na nowo uzasadniono dawniejszą hipotezę, iż pochodził on z Italii, a konkretnie z Wenecji – zob. Tomasz Jasiński, *O pochodzeniu Galla Anonima*, Kraków 2008, co otworzyło kolejną fazę w dyskusji.

⁶ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. Roman Grodecki, oprac. Marian Plezia, Wrocław 1989, ks. I, rozdz. [4], s. 18 [Biblioteka Narodowa, Seria I, nr 59].

Dąbrówka. Lecz ona odmówiła poślubienia go, jeśli nie zarzuci owego zdrożnego obyczaju i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy zaś i [na to] przystał, że porzuci ów zwyczaj pogański i przyjmie sakramenta wiary chrześcijańskiej, pani owa przybyła do Polski z wielkim orszakiem [dostojników] świeckich i duchownych, ale nie pierwszej podzieliła z nim łożę małżeńskie, aż powoli a pilnie zaznajamiając się z obyczajem chrześcijańskim i prawami kościelnymi, wyrzekł się błędów pogaństwa i przeszedł na łono matki-Kościola. Pierwszy więc książę polski Mieszko dostał łaski chrztu za sprawą wiernej żony; a dla sławy jego i chwały w zupełności wystarczy [jeśli powiemy], że za jego czasów i przez niego Światłość niebiańska nawiedziła królestwo polskie⁷. Gallowy przekaz wyraźnie różni się od Thietmarowego, choć oba akcentują istotną rolę Dobrawy w podejmowaniu przez Mieszka tak kluczowej decyzji. Nie odnajdziemy w nim pierwszego polskiego biskupa, natomiast wola wszechmogącego Boga zadziała nie na skutek prośb chrześcijańskiej żony władcy, ale znacznie wcześniej. U Theitmara Dobrawa jest pośredniczką między pogańskim księciem a Bogiem, u Galla jest już chyba tylko skutecznym narzędziem wykonania woli Najwyższego. Merseburski biskup snuje stosunkowo prostą opowieść, zapewne w jakimś stopniu opartą na własnych obserwacjach, o wydarzeniach z około 966 roku, Gall zaś, wychowany już na innych tendencjach re-

ligijnych początkowej doby reform kościelnych, swoją nasycę profetyzmem. Opowieść pierwszego jest chyba bliższa, o ile to możemy ocenić, realiom drugiej połowy, drugiego natomiast nie tyle barwniejsza, ile starająca się ukazać szczególną rolę dynastii Piastów, jako predestynowanej do zaprowadzenia w swym władztwie chrześcijaństwa. Ciekawy wydaje się fakt, że o chrzcie Mieszka nie pisze czeski kronikarz Kosmas, którego dzieło *Kronika Czechów* powstało równocześnie z Gallową *Kroniką polską*. W odróżnieniu o cytowanych wyżej dziełach kanonik praski ma o księżnej Dobrawie jak najgorsze zdanie, co wyraża następująco: „W roku od wcielenia Pańskiego 977. Zmarła Dąbrówka, która ponieważ była nad miarę bezwstydną, kiedy poślubiła księcia polskiego, będąc już kobietą podeszłego wieku, zdjęła z swej głowy zawój i nałożyła panieński wianek, co było wielkim głupstwem tej kobiety”⁸. Nie jest to niewątpliwie portret kobiety, która swego męża przywiodła na łono chrześcijaństwa. Na dodatek Kosmas nie najwyżej ocenia przymioty samego Mieszka, którego określa jako „najpodstępniejszego” czy „zdradzieckiego”⁹, ale wyraźnie wydarzenia opisane w tym miejscu kroniki odnoszą się już do czasów Bolesława Chrobrego. Zarówno historyk, jak i czytelnik jego prac muszą sami wyrobić sobie ocenę księżnej Dobrawy, której imię

⁷ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, ks. I, rozdz. [5] i [6], s. 18–19.

⁸ Kosmasa *Kronika Czechów*, tłum. i oprac. Maria Wojciechowska, Warszawa 1968, ks. I, rozdz. XXVII, s. 149.

⁹ Kosmasa *Kronika Czechów*, ks. I, rozdz. XXXIV, s. 168–169.

Thietmar wyklada następująco: „Nazywała się bowiem po słowiańsku Dobrawa, co w języku niemieckim wyklada się: dobra”¹⁰.

Te dwa stosunkowo skromne co do objętości zapisy, uzupełnione nieco przekazem Kosmasa, są dla mediewistów, jak się wydaje, podstawowymi do badania wydarzeń związanych z chrztem Mieszka I, pozostałe zaś dzieła kronikarskie są już w stosunku do nich znacząco wtórne. Dla porządku jednak przyjrzyjmy się temu, co o wydarzeniach z początku drugiej połowy X stulecia owi dziejopisowie wiedzieli i jak to potrafili oddać. Piszący gdzieś na przełomie XII/XIII wieku mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem najpewniej znał przekaz Anonima zwanego Gallem i swój wykład o chrzcie rozpoczął od ślepoty Mieszka I, którego nawet obdarzył przydomkiem „Ślepy” (na szczęście się nie przyjął). Następnie dowiadujemy się o odzyskaniu wzroku przez siedmioletniego księcia i kronikarz przechodzi do opisu jego pogańskiego obyczaju małżeńskiego, by zauważyć, że: „związał się [on – J.D.] małżeństwem z pewną [księżniczką] imieniem Dobrawka. Dzięki szczęśliwemu związkowi z nią lody niewiary i dzikie wino naszych pogan przemienia się w szlachetną winorośl. Albowiem ona, szczerze przywiązana do wiary katolickiej, nie pierwszej miała ochotę pójść za mąż, zanimby całe królestwo polskie wraz z samym królem nie otrzymało znamienia wiary chrześcijańskiej. Nauczyła się bowiem, że różność wyznania jest jedną z przeszkód w małżeństwie. Pierwszy

więc król polski Mieszko otrzymał łaskę chrztu”¹¹. Piszący niemal sto lat po swym wielkim poprzedniku mistrz Wincenty podkreślał również istotną rolę Dobrawy w podejmowaniu decyzji o chrzcie przez Mieszka. Akcentował też znaczenie przyjęcia wiary chrześcijańskiej przez polskiego władcę przed małżeństwem z czeską księżniczką. To co chyba było jeszcze dość niekontrowersyjne w czasach Thietmara, chyba jakoś akceptowane w czasach Anonima Galla, to w piśarstwie Wincentego było już nie do pomyślenia. Ten subtelny erudyta, przedstawiciel nurtu intelektualnego zwanego renesansem XII wieku, wiedział doskonale, że od drugiej połowy XII wieku małżeństwo przestało być kontraktem, umową między stronami, a stawało się sakramentem. Tak więc u Thietmara mamy najpierw małżeństwo Mieszka I i Dobrawy, potem praca tej drugiej, dzięki której następuje nawrócenie męża i chrzest. U Anonima tzw. Galla już coś się w tym prostym obrazie zmienia – księżę polański żąda małżeństwa z księżniczką czeską, a najpierw musi się zgodzić na chrzest, owa zgoda prowadzi do przyjazdu Dobrawy i dalszej jej pracy nad małżonkiem, ale małżeństwo nie zostaje skonsumowane dopóty, dopóki Mieszko nie przyjmie nowej wiary. Wincenty, jak wyżej zauważyliśmy, idzie jeszcze o krok dalej – Dobrawa nie poślubiła Mieszka przed jego przejściem na chrześcijaństwo. Mimo barwności

¹⁰ Thietmar, *Kronika*, ks. IV, rozdz. 55, s. 82.

¹¹ Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika Polska*, tłum. i oprac. Brygida Kürbis, Wrocław 1992, ks. II, rozdz. 8, s. 49–50 [Biblioteka Narodowa, Seria I, Nr 277].

opisów pierwszych polskich kronikarzy musimy przyznać, iż bliższy rzeczywistości z drugiej połowy X wieku był merseburski Thietmar – małżeństwo między księciem piastowskim i Przemyślidówną było politycznym targiem z jednej strony, z drugiej zaś Dobrawa, aby coś zdziałać, musiała się podporządkować ówczesnym regułom gry. Te natomiast przy tego typu mariażach były jednoznaczne.

Mistrz Wincenty w swej opowieści o przyjęciu przez Mieszka i zarazem Polskę chrześcijaństwa nie koncentruje się tylko na roli Dobrawy, ale podkreśla też znaczenie „ze wszystkich królów pierwszego i najdosłowniejszego”¹², czyli syna Siemomysła, a także Opatrzności Bożej. W mocno zatopionym w metafory i symbolikę liczby 7 passusie nakreślił dziejopis następujące okoliczności chrystianizacji piastowskiego państwa: „Ów więc [Mieszko I – J.D.] przez siedem lat dzieciństwa, my przez cały czas naszego uporu byliśmy pogrążeni w ciemnościach. Ów pod koniec siódmego roku odzyskuje wzrok, na nas, »którzy dostaliśmy się do końca wieków«, spływa światło siedmiorakiej łaski. Jego więzi siedem nałożnic, my wikłamy się w siedem grzechów głównych. Ów łączy się wreszcie z jedyną i my jednoczymy się spolem w objęciach jednego Kościoła. Nazwany zaś został 'Mieszka', to jest 'zmieszanie', ponieważ rodzice skłopotali się, gdy urodził się ślepy. Albo w znaczeniu ukrytym, ponieważ od niego, zda się rzucony został posiew walki duchowej. Przez

niego bowiem zasiane zostało [ziarno] walki dobrej, iżby zerwany był zły pokój”¹³. W zamierzeniu kronikarza chrzest był nie czyjąś jednostronną decyzją, ale wielkim aktem, w którym pierwsza polska para chrześcijańska odegrała istotną rolę, zapewne jako wykonawcy Bożej Opatrzności (może lepiej Boskiego planu).

Kronikarze piszący po Wincentym już nie zaprzatali sobie głowy rozważaniami o przyczynach i okolicznościach chrztu, nie wchodzili w teologiczne dysputy, a raczej w sposób dość prosty streszczali wcześniejsze przekazy, nie zawsze ustrzegając się zastanawiających omyłek. W *Kronice Wielkopolskiej* odnajdziemy znane nam już fakty, jak: ślepotą Mieszka do siódmego roku życia i cudowne odzyskanie wzroku. O wydarzeniach z lat 965–966 wielkopolski dziejopis zmieścił się dwóch krótkich zdaniach: „I wreszcie roku Pańskiego 931 [sic!] pojął [Mieszko I – J.D.] za żonę Dobrochnę, siostrę św. Wacława. W roku następnym za namową żony i pod tchnieniem łaski boskiej przyjął chrzest z całym ludem lechickim, czyli polskim”¹⁴. Zwraca uwagę fakt, że w tym dziele wykładnia imienia księżniczki czeskiej jest identyczna jak u Thietmara, choć brzmienie zmienione z Dobrawa na Dobrochna. Oczywiście Przemyślidówna była nie siostrą księcia Wacława, ale jego bratanicą, córką księcia Bolesława I Srogoiego. Zwraca też uwagę nie-

¹² Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika Polska*, ks. II, rozdz. 9, s. 50.

¹³ Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika Polska*, ks. II, rozdz. 9, s. 50–51, cyt. ze s. 51.

¹⁴ *Kronika wielkopolska*, tłum. Kazimierz Abgarowicz, oprac. Brygida Kürbis, Warszawa 1965, rozdz. 10, s. 70.

spotykana data przyjęcia chrztu, czyli rok 931, zwłaszcza iż dwa zdania wyżej kronikarz napisał, że Mieszko przyszedł na świat właśnie w roku 931. Tę oczywistą pomyłkę łatwo wytłumaczyć błędem kopiisty, który przepisywał tekst kroniki gdzieś w XV stuleciu – zapis wyglądał zapewne tak: DCCCCLXVI, co zostało odczytane jako DCCCCXXI i umieszczone w piętnastowiecznym rękopisie. Niezależnie od łatwych do rozszyfrowania błędów trzeba przyznać, że warstwa informacyjna tego dzieła dziejopisarskiego niewiele lub nawet nic nie wnosi do naszej wiedzy o decyzjach Mieszka z około 966 roku.

Również autor *Kroniki polskiej* (tzw. *polsko-śląskiej*) tylko streszczał znane sobie z innych dzieł dziejopisarskich fakty i on również nie uniknął błędów. Wprawdzie wiedział o ślepotcie małego Mieszka, prawidłowo podał datę chrztu (966 rok), okoliczności przybycia Dobrawy dość wiernie powtórzył za Anonimem tzw. Gallem i mistrzem Wincentym, ale już śmierć Mieszka przesunął aż na rok 1001 i przypisał mu podejmowanie na zjeździe w Gnieźnie Ottona III. Odnajdujemy tu jednak interesującą interpretację imienia Mieszka: „otrzymał imię Mieszko, to znaczy zmieszanie, ponieważ przy urodzeniu jego rodzice zaniepokoiili się z powodu jego ślepoty [tu zgodnie z mistrzem Wincentym – J.D.], lub raczej wrogowie dusz, czyli diabli zaniepokoiili się z powodu oświecenia jego rozumu wiarą katolicką”¹⁵. Stanowi to dopełnie-

nie tego, co przekazał nam mistrz Wincenty. W jednym z rękopisów tej kroniki tej możemy też wyczytać znamienne zdanie, którego nie odnajdziemy w innych źródłach epoki, a mianowicie: „Kiedy indziej tak mówią, a czytałem to w innej kronice, że Polska najpierw w Poznaniu przyjęła wiarę, stąd nazywa się on Poznań, jakoby uznający się za wierzącego”¹⁶. Z jakiej kroniki zaczerpnął te informacje dziejopis śląski, nie wiemy, dowiadujemy się za to po raz pierwszy nie tylko o miejscu chrztu Mieszka, ale i o pochodzeniu nazwy Poznań. Obie kwestie są wprawdzie dyskusyjne, o czym niżej, ale wreszcie w źródłach narracyjnych pojawiły się jakieś nowe fakty. Nie pokusił się o podanie takowych drugi ze śląskich kronikarzy – piszący nieco później autor *Kroniki książąt polskich*. Szeroko rozpiął się na temat ślepoty księcia polskiego, podał roczną datę chrztu oraz znane nam już fakty związane z małżeństwem z Dobrawą, nie wychodząc poza kanon poprzednich przekazów¹⁷.

polska (polsko-śląska), wyd. Ludwik Ćwikliński, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. III, Lwów 1878, s. 616. W Zakładzie Źródłoznawstwa i Nauk Pomocniczych Historii Instytutu Historii UAM znajduje się tłumaczenie robocze: *Kronika Polska*, maszynopis, tłum. Kazimierz Abgarowicz, gdzie na stronach 10–12 opowieść o Mieszku I i jego czasach, cytata ze s. 11.

¹⁶ *Kronika Polska*, tłum. Kazimierz Abgarowicz, s. 11–12.

¹⁷ Również i ta kronika nie doczekała się drukowanego wydania tłumaczenia na język polski i dostępna jest dzisiaj przede wszystkim z dziewiętnastowiecznego wydania tekstu łacińskiego – *Kronika książąt polskich*, wyd. Zygmunt Węclewski, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. III, Lwów 1878, s. 437–438

¹⁵ Dzieło to do dzisiaj nie doczekał się wydanego drukiem tłumaczenia na język polski – wydanie łacińskie zob. *Kronika*

Na wymienionych wyżej kronikach nie kończy się zasób źródłowy, w którym odnajdujemy informacje o chrzcie Mieszka. W XIV stuleciu Mierzwa odnotował znane nam już fakty o małżeństwie księcia Polan z Dobrawą i oddaleniu przezeń siedmiu nałożnic oraz przyjęciu chrztu. W wieku XV podobnej treści informacje znalazły się *Rodowodzie książąt polskich* (tu dodano datę chrztu – 965, a także podkreślono kluczową rolę Dobrawy) oraz *Początku królów polskich* (tu określono datę chrztu na 966 rok, wspomniano o ślubie z Dobrawą, a także dodano, iż pierwszym biskupem krakowskim był Jordan!). Wszystkie te informacje znajdziemy też w jednej z redakcji *Katalogów biskupów krakowskich* (redakcja III, gdzieś z przełomu XV/XVI wieku), choć tutaj Jordan został ordynowany na biskupa całej Polski. Inne redakcje owych *Katalogów* już tylko odnotowały fakt chrztu Polski, wpleciony w opowieść o pontyfikacie biskupa krakowskiego Prohora. Możemy więc powiedzieć, że przekazy dziejopisarskie ze schyłku średniowiecza nic właściwie nie wnoszą do naszej wiedzy o wydarzeniach z około 966 roku, wprowadzając tylko małe zamieszanie, spowodowane przekształceniem biskupa Jordana w biskupa krakowskiego.

Najpełniej o czasach Mieszka i o działalności pierwszego historycznego władcy Polski wypowiedział

się oczywiście Jan Długosz. Trzeba jednak pamiętać, że spoglądał on na początki drugiej połowy X wieku z dość odległej perspektywy pięciu stuleci. W jego *Rocznikach czyli kronikach sławnego Królestwa Polskiego* odnajdujemy stosunkowo obszerny i nasycony nieznany nam dotąd szczegółami opis wydarzeń z lat 965–966. W świetle tego przekazu dowiadujemy się, że decyzję o przyjęciu chrześcijaństwa i małżeństwie z Dobrawą podjął książę polański „za namową mężów katolickich i pobożnych”¹⁸. Dziejopis oczywiście nie wyjawiał nam, kim owi „mężowie” byli, ale dodał, iż nawiązano kontakt z czeskim księciem Bolesławem, ojcem Dobrawy, a bratem i zabójcą świętego Wacława (Długosz znał więc dobrze koligacje przyszłej polskiej księżnej). O ile wcześniejsi kronikarze mocno akcentowali inicjatywę Dobrawy, która miała wpływ na postanowienia jej małżonka (bądź przyszłego małżonka), o tyle u Długosza inicjatywa ta należała do jej ojca, co wyraził następująco: „Książę Bolesław odpowiedział, że nie odrzuciłby tak znakomitego i niepospolitego zięcia, gdyby ów porzucił pogańskie obyczaje i przyjął zasady świętej wiary katolickiej, inaczej bowiem nigdy, w żaden sposób nie wyda swej córki za księcia pogańskiego, czciciela bałwanów”¹⁹. Dopiero w ślad za ojcem identycznej odpowiedzi udzieliła

W Zakładzie Źródłoznawstwa i Nauk Pomocniczych Historii Instytutu Historii UAM dostępne jest tłumaczenie robocze: *Kronika książąt polskich*, tłum. Kazimierz Abgarowicz, zob. s. 12–13.

¹⁸ Opowieść o przyjęciu chrztu przez Mieszka pomieścił dziejopis w księdze 2 swego dzieła pod rokiem 965–966 (*Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 1–2, Warszawa 1961), cytat za: *Polska Jana Długosza*, red. Henryk Samsonowicz, Warszawa 1984, s. 84 (cały opis na s. 84–86).

¹⁹ *Polska Jana Długosza*, s. 84.

księżniczka Dobrawa. Następnie kronikarz snuje opowieść o naradach i działalności dyplomatycznej, które miały doprowadzić do chrztu i małżeństwa oraz następująco oddaje przybycie Przemyślidówny na polski dwór: „Dziewicę Dąbrówkę odprowadziło na dwór gnieźnieński wraz ze swatami księcia Mieczysława [tak Długosz często oddaje imię pierwszego historycznego Piasta – J.D.] wielu możnych i rycerzy czeskich wielkim kosztem i z wielką okazałością. [...] Wyszli naprzeciw niej książę Mieszko ze swoimi baronami i dostojnikami polskimi, jako też wszystkie stany i wjazd jej przyjęto wspaniale i z dostojnością”²⁰. Dalej już nastąpiło to, co nastąpić musiało: „Po niewielu dniach książę Mieszko, pouczony dostatecznie o artykułach prawowitej wiary i jej obrządku przez mężów pobożnych i wiodących pustelnicze życie w jego kraju, których specjalnie przyzywał, wyrzekła się ciemności dawnego błędu, przyjął wraz z najznakomitszymi rycerzami, baronami i najprzedniejszymi z miast Polski zasady najbawienniejszej, prawowitej religii katolickiej. [...] przyjął w Gnieźnie chrzest święty i złożwszy w falach odnowienia dawne grzechy, odrodził się w nowej niewinności duszy, zmywając w chrzcielnicy ślady zarówno uczynków, jak i bożyszcz”²¹. Zapis ten, zaprawiony anachronizmami, zawiera informację wcześniej niespotykaną – akt chrztu księcia Polan miał odbyć się w Gnieźnie. Dalej kronikarz ukazuje dalszą część swego scenariusza wydarzeń

– zaraz po sakramencie chrztu nastąpił sakrament małżeństwa księcia z Dobrawą, dosłownie „tego samego dnia”. Zaślubiny oczywiście odbyły się w Gnieźnie w obecności sąsiednich władców, uświetnione zabawami i widowiskami. Następnie przyszła pora na „rozprawienie się” z pogaństwem – zamierzano więc spalić świątynie, zniszczono posągi i wyobrażenia bóstw, kapłanów skazano na wygnanie, wyznawców pogaństwa skazywano na konfiskaty mienia lub śmierć. Zdawał sobie jednak sprawę Jan Długosz, że nowej wiary nie wprowadzono tak łatwo, zapewne stąd w narracji jego dzieła znalazł się następujący passus: „A ponieważ prawie we wszystkich miastach, miasteczkach i znaczniejszych wsiach Polski zachowywano posągi bóstw i bogiń i święte gaje, które niszczone i łamano wolniej niż opiewał rozkaz księcia Mieczysława, więc później Mieszko wyznaczył na rozbicie i zniszczenie ich we wszystkich stronach Polski dzień 7 marca”²².

Jednak nie poprzestał Długosz na samym opisie aktu chrztu z 966 roku. W ślad za przyjęciem chrześcijaństwa musiało nastąpić wzniesienie całego gmachu Kościoła instytucjonalnego i oczywiście dokonał tego Mieszko wspólnie z Dobrawą. Jak widział krakowski kanonik krakowski to dzieło, pokazuje nam sugestywnie następujący zapis: „A więc w miejscach znakomitszych, czyli Gnieźnie i Krakowie, ufundował dwie metropolie: gnieźnieńską, pod wezwaniem i ku czci najdostojniejszej Rodzicielki Boga-Człowieka, dziewicy Marii, z której wyszła pełnia zbawienia i łaski;

²⁰ *Polska Jana Długosza*, s. 84.

²¹ *Polska Jana Długosza*, s. 84–85.

²² *Polska Jana Długosza*, s. 85.

krakowską zaś na najusilniejsze prośby swej żony, księżnej Dąbrówki, pod wezwaniem św. Wacława, nowego w tym czasie męczennika, którego Dąbrówka była rodzoną bratanicą, a także dlatego, że w nacji słowiańskiej on pierwszy zajaśniał niezwykłą świętością i męczeństwem. Chciał jednak, aby metropolia gnieźnieńska była wyższa i aby tam znajdowała się godność prymasowska, a krakowska, aby była drugą. [...] Dla ich metropolitalnej godności ufundował aż siedem innych katedr biskupich, a mianowicie: poznańską, smogorzewską, obecnie wrocławską, kruszwicką, obecnie włocławską, płocką, chełmińską, lubuską, kamieńską. [...] Ufundował też liczne kolegiaty, także kościoły parafialne i inne miejsca kultu według tego, co uważał za zgodne z potrzebą ludu neofitów oraz bogobojnością”²³.

Swoją wizję chrztu Mieszka I a zarazem całej Polski zawarł też Długosz w *Katalogach biskupów polskich*, które wyszły spod jego pióra, choć po licznych skrótach i przeróbkach. Stosowne informacje możemy odszukać w Długoszowym *Katalogu biskupów*: krakowskich, a także wrocławskich, poznańskich, włocławskich, płockich, a także *Katalogu arcybiskupów gnieźnieńskich*. Już pobieżna analiza tego przekazu prowadzi nas do wniosku, że kanonik krakowski znał sporo z wymienionych wcześniej dzieł dziejopisarskich i dokonał ich swoistej syntezy. Całość została przez niego odpowiednio skomponowana i doprawiona jego wiedzą o tym, jak wyglądała organizacja kościelna w jego

czasach, czyli to czego nie wyczytał u poprzedników, uzupełnił swym wyobrażeniem o czasach Mieszkowych, a na wzór wziął czasy znane mu z autopsji. Stąd zapewne małżeństwo Mieszka i Dobrawy jest przedstawione jako sakramentalne, co było normą w czasach Długosza, ale nie w X wieku. Przebieg negocjacji o rękę Dobrawy i warunki stawiane księciu polańskiemu, a także sam przebieg chrystianizacji Polski to niemal gotowy wzór scenariusza filmowego, ale chyba niewiele miało to wspólnego z rzeczywistością. Ewidentnie błędne jest przypisywanie Mieszkowi stworzenia pełnej organizacji polskiego Kościoła i to w kształcie piętnastowiecznym, jaki doskonale znał Długosz. Mamy więc tutaj nie tylko biskupstwo poznańskie, znane z przekazów wcześniejszych, ale założenie dwóch metropolii kościelnych (zapewne jest to echo wzmianki na ten temat Anonima zwanego Gallem, którą ten dziejopis odnosił do czasów Chrobrego) i aż siedmiu biskupstw. Poszedł więc Długosz dalej niż to, co było dopiero owocem męczeńskiej śmierci świętego Wojciecha w kraju Prusów i zjazdu gnieźnieńskiego, czyli powołanie metropolii w Gnieźnie z trzema sufraganiami (Kraków, Wrocław, Kołobrzeg) oraz uznanie dożywotniej władzy biskupiej w Poznaniu Ungera. Do założonych przez Mieszka zostały też dołączone biskupstwa, które były dziełem Bolesława Śmiałego (Płock), Bolesława Krzywoustego, czyli: Kruszwica (Włocławek), Lubusz, Kamień (wcześniej w Wolinie), a nawet diecezja chełmińska, która powstała dopiero w XIII stuleciu, za czasów krzyżackich i podporządkowana była metropolii w Rydze. Na organizacji diecezjalnej Dłu-

²³ *Polska Jana Długosza*, s. 86.

gosz się nie zatrzymał, dodając do niej dobrze sobie znane kolejne ogniwa administracji kościelnej, aż po parafie, które zaczęły się kształtować na ziemiach polskich dopiero w XII–XIII wieku. Był więc kanonik krakowski dociekliwym historykiem – nie tylko przepisywał to, co inni napisali wcześniej, ale również te przekazy interpretował, a nawet zgodnie ze stanem swej wiedzy bieżącej uzupełniał. Stworzył w ten sposób opowieść o chrzcie tyleż sugestywną i interesującą, co w znacznym stopniu zafałszowaną i nie do końca przystającą do czasów Mieszka.

Przyglądając się przekazom o chrzcie Mieszka I średniowiecznych kronikarzy nasuwa się pytanie, czy płynącej z nich dość skromnej wiedzy o tym wydarzeniu nie możemy wzmocnić informacjami z innego typu źródeł? Może uważny przegląd zapisów rocznikarskich podsunie nam jakieś nowe fakty, a może historykowi pomocną dłoń poda archeolog? Musimy jednak wiedzieć, że najstarszy zręb rocznikarstwa, jakie powstawało w kraju Piastów, jest dzisiaj nieznanym, a cała wiedza, jaką na ten temat dysponujemy, to garść hipotez o tym, na podstawie czego, kiedy i gdzie pisano najstarsze nasze annały. Te roczniki, które dzisiaj znamy pochodzą z XII–XV wieku²⁴,

²⁴ Zasób polskiego rocznikarstwa średniowiecznego jest do dzisiaj nie przetłumaczony na język polski (dotychczasowe wydania tekstów łacińskich zamieszczone są przede wszystkim w t. II–III *Monumenta Poloniae Historica*, a także t. V, VI i XI nowej serii tego wydawnictwa), wyjątek stanowią tu roczniki powstałe na obszarze Wielkopolski (zob. *Roczniki wielkopolskie*, tłum. Anna Pawlaczyk, Jacek Wiesiołowski, [w:] *Nasi Piastowie*, Kronika

a więc ich autorzy nie byli świadkami dziejów pierwszej monarchii piastowskiej. Mimo to spójrzmy do nich w poszukiwaniu wiedzy o chrzcie Polski. Za jeden z najstarszych uchodzi *Rocznik dawny*, w którym pod rokiem 966 zapisano, że Dobrawa przybyła do Polski (zapis łaciński: *Dubrouka venit ad Miskonem*, czyli „Dobrawka [Dąbrówka] przybyła do Mieszka”), zaś pod rokiem 967, że Mieszko przyjął chrzest (łac.: *Mysko dux baptizatur*, czyli „książę Mieszko ochrzcił się”). Ten suchy zapis niewiele wzbogaca naszą wiedzę, a tylko wznieca wątpliwości co do chronologii wydarzeń, gdyż powszechnie wiadomo, że doszło do nich odpowiednio w roku 965 i 966. Niemal identyczne zapiski odnajdziemy w niemal stulecie późniejszym, pochodzącym również z kręgu małopolskiego, *Roczniku kapituły krakowskiej* (powstał w drugiej połowie XIII wieku). Jedyna różnica polega na datowaniu wydarzeń na lata 965 i 966, a więc zgodnie z przyjętym przez historiografię kanonem. Takie same informacje wyczytamy z *Rocznika tzw. wielkopolskiego*, który powstał najpewniej u schyłku wieku XIII jako wyciąg z *Rocznika kapituły krakowskiej*. Nieco rozszerzył owe zapiski autor *Rocznika krótkiego* (spisany

Miasta Poznania 1995, nr 2, 67–122). Pełniejszą informację na temat annalistyki polskiej doby średniowiecza można odnaleźć w starszej pracy Jana Dąbrowskiego pt. *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, s. 43–70, tu też przegląd polskiego i obcego (traktującego o Polsce) rocznikarstwa (głównie s. 23–25 – Thietmar; 26–43 – Anonim zw. Gallem; 70–83 – mistrz Wincenty; 130–140 – *Kronika Wielkopolska*; 165–168 – *Kronika książąt polskich*; 189–240 – Jan Długosz).

w drugiej połowie XIII wieku) – zgodnie z tym przekazem w 965 roku przybyła Dobrawa, a w roku 966 Mieszko ochrzcił się „i w Polsce przyjęła się wiara katolicka” (łac.: [...] *et fides catholica in Polonia recipitur*). Z najstarszych roczników powstałych w Małopolsce możemy więc wydobyć dwie zasadnicze daty, czyli przybycie Dobrawy w 965 roku i chrzest Mieszka w 966 roku. Z wyjątkiem *Rocznika krótkiego*, wszystkie one postrzegają wydarzenie z 966 roku jako akt jednostkowy i odnoszą je do samego księcia polańskiego. Zwraca uwagę jedynie fakt, że konsekwentnie zachowują one następującą kolejność zapisek: najpierw przybycie Dobrawy, a dopiero potem chrzest Mieszka.

Jeden z najstarszych roczników proveniencji wielkopolskiej – *Rocznik poznański I* (starszy) – zawiera nieco obszerniejsze zapiski o wydarzeniach powiązanych z chrztem Polski. Z pierwszej dowiadujemy się, że w 960 (*sic!*) roku Mieszko przyjął chrzest, zaś w 965 Dobrawa, córka księcia czeskiego została jego żoną i w roku 967 powiła syna Bolesława. Druga przynosi informację, że w 968 roku Jordan ordynowany został na pierwszego biskupa poznańskiego. W literaturze przedmiotu zwrócono uwagę, że annalista ten musiał pozostawać pod wpływem lektury dwóch najstarszych polskich kronik (Anonima tzw. Galla i mistrza Wincentego), co spowodowało zapewne przesunięcie daty chrztu Mieszka na rok 960. Skoro w 965 roku przybyła Dobrawa, to oczywiście dla niego było, że sam chrzest księcia Polan musiał odbyć się wcześniej, a dlaczego akurat w 960, tego zapewne nie dowiemy się nigdy. W ten sposób rocznikarz

pogodził fakty znane mu z wcześniejszych kronik i roczników – kolejność wydarzeń była poprawna „politycznie” dla czasów, kiedy spisywano rocznik, czyli najpierw chrzest, potem przybycie Dobrawy, następnie narodziny pierworodnego syna pary książęcej i wreszcie przybycie pierwszego biskupa. *Rocznik kapituły poznańskiej* powraca jednakże do chronologii zaproponowanej przez annały małopolskie. W roku 965 przybywa więc Dobrawa, w następnym roku książę polański przyjmuje chrzest, a w 968 roku Jordan zostaje biskupem w Polsce. Zapiski tego rocznika wyraźnie nawiązują do przekazu Thietmara, a od małopolskich różni je wzmianka o pierwszym polskim biskupie. Należy podkreślić, że *Rocznik poznański I* mówi wyraźnie o Jordanie jako biskupie poznańskim (łac. *Iordanus priumus episcopus Poznaniensis*), natomiast *Rocznik kapituły poznańskiej* jako o biskupie polskim (łac.: *Jordanu primus episcopus in Polonia*).

Roczniki późniejsze, powstałe w XIV–XV wieku w różnych częściach ziem polskich, w zasadzie tylko powielają powyższe zapiski, czasami doprawiając je informacjami z kronik. *Rocznik miechowski*, podobnie jak najstarsze annały małopolskie, odnotował pod 965 rokiem przybycie Dobrawy, a w następnym roku chrzest Mieszka i całej Polski. W tzw. *Roczniku mazowieckim* przybycie czeskiej księżniczki i przyjęcie chrztu przez księcia polańskiego umieszczono pod rokiem 965, łącząc w jedno wydarzenie, a pod 967 rokiem umieszczono zapiskę o narodzinach Bolesława Chrobrego. Podobnie odnotował to *Rocznik kamieniecki*. Natomiast autor *Rocznika świętokrzyskiego*, idąc tropem

naszych dziejopisów (zapewne Galla i mistrza Wincentego), pod 966 rokiem (niektóre rękopisy pod 965) zanotował, że Mieszko ochrzcił się wraz całym polskim rycerstwem, następnie pojął za żonę księżniczkę czeską Dobrawę, która była matką Bolesława Chrobrego, dalej znajdujemy streszczenie faktów związanych narodzinami Mieszka, syna Siemomysła, jego ślepotą (tu wzrok odzyskał dopiero po chrzcie). Małopolski annalista Traska w swym roczniku zamieścił równie obszerną notkę o chrzcie. Tutaj pod rokiem 965 dowiadujemy się przybyciu Dobrawy i jej ślubie z Mieszkim. Dalej Traska podkreśla, że pierwsza polska para chrześcijańska wspólnie ochrzciła cały lud, doprowadziła do rozkrzewienia chrześcijaństwa i zbudowania kościołów, a także ufundowała biskupstwa i prepozytury (stąd zapewne czerpał swe informacje Jan Długosz, opisując działalność Mieszka i Dobrawy). Pod rokiem 967 możemy w tym roczniku przeczytać, że urodził się Bolesław Chrobry. Niemal identycznie przekazał informacje o chrzcie *Rocznik krakowski*, choć przybycie Dobrawy i ochrzcenie Mieszka zapisane zostały łącznie pod rokiem 966, a zabrakło notki o fundowaniu biskupstw i kościołów. Inaczej wydarzenia i ich następstwo przekazał nam piętnastowieczny *Rocznik Sędziwoja*. Jego autor pod rokiem 965 odnotował, że Dobrawa (w tekście Dobrochna!), córka księcia czeskiego Wratysława, a siostra świętego Wacława, poślubiła Mieszka, syna Siemomysła, który był ślepy i w Pradze przyjął chrzest, doznając cudownego oświecenia. Pod rokiem 967 Sędziwój dodał jeszcze, że na świat przyszedł Bolesław Chrobry. W tych za-

piskach zwraca uwagę wyraźna zbieżność z przekazami katalogów biskupów krakowskich oraz Jana Długosza, a także wskazanie jako miejsca chrztu czeskiej Pragi.

Przegląd wzmianek na temat chrztu w polskim rocznikarstwie nie byłby pełny, gdybyśmy pominęli lakoniczną zapiskę tzw. *Rocznika kujawskiego*, w którym pod 966 rokiem odnotowano, że Mieszko się ochrzcił. Równie skromnie potraktowały interesujące nas wydarzenia *Spominki trzemeszeńskie*, które określiły pierwszego historycznego polskiego władcę jako *primus cristicola* (łac. *chresticola*, to czciciel Chrystusa, chrześcijanin). Warto też zwrócić uwagę na niemający właściwie żadnej wartości historycznej, pochodzący już z XVI wieku *Rocznik Krasińskich*. Jego zapiski można potraktować już jako fantastyczne, gdyż zgodnie z tym przekazem Mieszko został ochrzczony przez Cyryla i Metodego, a konfirmowany przez świętego Wojciecha. Pod 969 rokiem dodano też, że wówczas Prohor został ordynowany na biskupa krakowskiego. Natomiast tzw. *Spominki mieszane* (źródło o skomplikowanym rodowodzie) odnotował, bez podawania szczegółów, że w 964 roku polska przyjęła wiarę katolicką.

Spoglądając na zachowane w naszym zasobie annalistycznym i dziejopisarskim wzmianki o chrzcie, jeden wniosek narzuca się natychmiast – są one dość schematyczne, słabo nasycone szczegółami i chyba niedostatecznie wyświetlają przede wszystkim okoliczności zdarzeń z lat około 965–968. Do tego łatwo też zauważyć pewne, czasami istotne sprzeczności i rozbieżności. Próby wyjaśnienia wielkiej transformacji

ideowo-religijnej, jaka zaszła w państwie Piastów na skutek decyzji Mieszka I tylko na ich podstawie, są z góry skazane na niepowodzenie lub na mnożenie mniej lub bardziej prawdopodobnych hipotez. Z pomocą historykowi może w jakimś zakresie przyjść archeolog, który ważne dla nas relikty przeszłości wydobywa z ziemi. Szczególne znaczenie mają tu pozostałości dawnych budowli sakralnych, których datowanie odpowiada czasom panowania Mieszka I. Przeprowadzone w ostatnich dziesięcioleciach badania archeologiczne pogłębiły znacząco naszą wiedzę o tych odległych stuleciach. Dokonano szeregu ważnych odkryć, zwłaszcza na obszarze Wielkopolski, do których zaliczyć wypada szczegółowe rozpoznanie najważniejszych punktów na politycznej mapie pierwszej monarchii piastowskiej, a więc Gniezna, Poznania, Ostrowa Lednickiego, Giecza. Równie istotne znaczenie miały badania na krakowskim Wawelu, w Kaliszu, Sandomierzu, Kałdusie i w wielu innych obiektach, gdzie zachowane są relikty z X – początku XI wieku. Odnalezienie pozostałości licznych obiektów sakralnych wprawdzie nie ułatwi historykowi udzielenia odpowiedzi na wszystkie nurtujące go pytania, ale wielokrotnie może pomóc w obraniu lepszej drogi badawczej czy lepszym postawieniu problemu. W poszukiwaniu okoliczności i motywów decyzji Mieszka musimy zapewne sięgnąć do badań porównawczych, a więc przyjrzeć się w pierwszej kolejności, jak podobne procesy zachodziły u naszych sąsiadów, którzy nieco wcześniej lub równocześnie z państwem piastowskim przechodzili na chrześcijaństwo.

W sumie ze znanych nam dzisiaj przekazów dziejopisarskich uzupełnionych informacjami z badań archeologicznych uzyskujemy dość schematyczny obraz wydarzeń z lat 965–968. Dowiadujemy się, że w 965 roku przybyła do kraju Mieszka księżniczka czeska, córka Bolesława I Srogięgo, a w roku 966 nastąpił chrzest piastowskiego władcy. W kolejnym roku przyszedł na świat syn pary książęcej – Bolesław Chrobry, a w 968 roku Jordan został biskupem, najpewniej dla całego państwa Piastów. Na tym kończą się fakty względnie pewne i historyk zaczyna stawiać pytania i w odpowiedzi na nie budować konstrukcje zwane hipotezami. Sięga przy tym nie tylko do wspomnianych wyżej analogii, ale i do innych znanych mu faktów, przede wszystkim z zakresu historii politycznej, próbując nie tylko przedstawić kolejność zdarzeń i określić ich ostateczne daty, ale także ukazać szersze ich okoliczności i nakreślić motywy, które do nich doprowadziły. Katalog pytań i problemów, które stoją przed historykiem mierzącym się z dociekaniami nad przyczynami przyjęcia chrześcijaństwa, samym aktem chrztu Mieszka I i jego następstwami jest obszerny i chyba od wielu lat niezmienny. Próbuje wyświetlić motyw postanowienia polańskiego księcia, rozpatrując kwestie polityczne (jedni zagrożenie niemieckie, inni konieczność rozbicia sojuszu czesko-wieleckiego, który zagrażał drogę Mieszkowi do podboju Pomorza), prestiżowe (np. podniesienie rangi politycznej piastowskiego księcia wobec chrześcijańskich już sąsiadów) czy znaczenie Dobrawy (zgodnie z sugestiami dziejopisów od Thietmara poczynając), a także jed-

nocząca rola nowej religii w dobie budowy i rozwoju państwowości piastowskiej w drugiej połowie X wieku. Często też stawiamy na poły publicystyczne pytanie: czy książę Mieszko był oraz w jakim stopniu, politykiem dalekowzrocznym, wykraczającym poza swoje czasy. Wpisujemy dociekania nad chrztem w szersze zagadnienie kształtowania się państwowości polskiej w X stuleciu czy szerzej procesów państwowotwórczych w naszej części Europy, jak ja określa Jerzy Kłoczowski – Europy młodszej. Wreszcie zastanawiamy się nad skutkami tego, co stało się w 966 roku, spoglądając na nie z perspektywy państwowo-politycznej, społeczno-religijnej i kulturowej. To co zrobili historycy z informacjami wydobytymi ze źródeł, to już jednak materiał na odrębny szkic. Jedno wydaje się pewne – mimo całych dziesięcioleci dociekań nad tzw. chrztem Polski i ciągłego doskonalenia warsztatu badawczego, stosowania coraz to nowszych metod, ciągle patrząc na decyzje Mieszkowe sprzed ponad tysiąca lat, nie wiemy o nich wszystkiego.

Wskazówki bibliograficzne

Abraham Władysław, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, wyd. 3 Poznań 1962, głównie s. 96–118, 264–269 oraz 311–320

- Dąbrowski Jan, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964 (tu pełniejsze informacje o poszczególnych przekazach dziejopisarskich)
- Dobosz Józef, *Monarcha i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 24–61
- Dowiat Jerzy, *Chrzest Polski*, Warszawa 1958 (i następne wydania)
- Dowiat Jerzy, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961
- Kłoczowski Jerzy, *Nowe chrześcijaństwo świata zachodniego. Chryścianizacja Słowian, Skandynawów i Węgrów między IX a X wiekiem*, [w:] *Biskupi, mnisi i cesarze*, red. Gilbert Dragon, Pierre Riché, André Vauchez, Warszawa 1999, s. 710–713 [*Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka*, t. 4, red. wyd. polskiego Jerzy Kłoczowski]
- Labuda Gerard, *Mieszko I*, Wrocław 2002, zwłaszcza rozdział IV: „Mieszko wprowadza Polskę do Europy chrześcijańskiej”, s. 87–116
- Labuda Gerard, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. I, Poznań 1987, s. 55–79 i 443–455
- Henryk Łowmiański, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e.*, t. V, Warszawa 1973, 575–595
- Samsonowicz Henryk, *Dzień chrztu i co dalej...*, Warszawa 2008, ss. 142 [Seria: Człowiek – Symbol – Historia]
- Strzelczyk Jerzy, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992, zwłaszcza rozdział VIII: „Chrzest”, i IX: „Jordan i Unger”, s. 97–145 (i następne wydania)
- Sułowski Zygmunt, *Początki Kościoła polskiego*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. I: *Średniowiecze*, red. Jerzy Kłoczowski, Kraków 1966, s. 17–123

MACIEJ SERWAŃSKI

Stosunki wyznaniowe w dawnej Rzeczypospolitej: od tolerancji do kontrreformacji (XVI–XVII wiek)

Polska w czasach nowożytnych, Rzeczpospolita Obojga Narodów z jej specyficznym systemem ustrojowym, rządzona przez króla, ale traktowanego przez szlachtę tylko jako „pierwszy z równych” (*primus inter pares*), sytuowała się w Europie między znaczącymi wówczas krajami i państwami o bardzo zróżnicowanym charakterze¹. Od wschodu była to Rosja, Księstwo Moskiewskie, z południowego wschodu Turcja, Imperium Osmańskie, na zachodzie sąsiadowała z nią Rzesza niemiecka, na południu posiadłości dziedziczne Habsburgów, z drugiej strony Bałtyku Szwecja,

a jeszcze bliżej Prusy i Brandenburgia – organizmy polityczne o odmiennych religiach, rodzajach rządów, różnych tradycjach historycznych i cywilizacyjnych. Ta sytuacja odcisnęła silne piętno na dziejach dawnej Rzeczypospolitej. Jej nietypowy ustrój kształtował się pod wpływem bardzo licznej w państwie szlachty, liczącej 8–10% całego społeczeństwa, co było fenomenem w ówczesnej Europie (porównywalnym jedynie z Hiszpanią czy Bretanią). Siłą warstwy szlacheckiej w Polsce była możliwość (i fakt) jej powszechnego uczestniczenia w życiu politycznym. W konsekwencji, od końca XV wieku i w ciągu następnych trzech stuleci, prawie 10% społeczeństwa w państwie korzystało z przywileju osobistego wpływania na decyzje polityczne, takie jak elekcje królów (po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów w 1572 roku) czy udziału w pracach związanych z postanowieniami sejmików i sejmów, często mających na względzie utrzymanie własnych przywilejów i ograniczanie władzy królewskiej.

Konfederacja polsko-litewska była państwem wielonarodowościowym i – co ważne dla naszego tematu – wielowyznaniowym. W XVI wieku znacząca była w niej rola Kościoła rzymskokatolickiego, chociaż jego hierarchia, mocno związana ze stanem szlachecko-magnackim i podporządkowana królowi, w istocie nie posiadała niezależności politycznej. Liczebność kleru była mniejsza niż na Zachodzie, mniej było diecezji, słabiej rozwinięta była sieć parafii. Osobą najważniejszą był arcybiskup gnieźnieński – prymas Polski, od czasu wolnych elekcji, zastępujący w czasie bez-

¹ Przy opracowaniu niniejszego tekstu korzystałem z mojego artykułu, opublikowanego w języku francuskim, pt.: *De la tolérance la Contre-Réforme en Pologne, XVI^e–XVII^e sie des, [w:] Stratégie de la Contre-Réforme en France et en Pologne. Actes du Colloque polono-français, Versailles, 26–29 octobre 2000. Textes réunis et publiés par Chantal Grell et Maciej Serwański avec la collaboration de Igor Kraszewski, Instytut Historii UAM, Poznań 2006, s. 13–21.*

królewia monarchę jako *interrex*. Znacząca była pozycja biskupów, pośród nich zwłaszcza krakowskiego, z tytułem księcia siewierskiego czy warmińskiego – księcia Warmii. Biskupi, których było wówczas piętnastu (trzynastu z Korony i dwóch z Litwy), sytuowali się wysoko w strukturze politycznej i społecznej Rzeczypospolitej. Byli wielkimi posiadaczami ziemskimi, można ich zatem nazwać magnatami kościelnymi. Wszyscy biskupi Kościoła rzymskiego byli członkami rady królewskiej i zasiadali w senacie, natomiast reprezentanci innych wyznań nie byli dopuszczani do izby senatorskiej; miało to podkreślać rolę polityczną hierarchów katolickich.

Wcześniej sytuacja przedstawiała się inaczej. Od XIV wieku państwo polskie, zjednoczone po okresie rozbicia dzielnicowego, poszerzało swe terytoria ku wschodowi, co wiązało się z włączeniem w jej granice prawosławnej Rusi Czerwonej. Rzeczpospolita rozciągała się już na rozległym obszarze ośmiuset tysięcy kilometrów kwadratowych. W sytuacji gdy przyszło mierzyć się Polsce z wrogim jej Zakonem Krzyżackim, pozostającym w porozumieniu z Rzeszą niemiecką i popieranym przez papieżstwo, to pogańscy jeszcze ówczesnie Litwini i Tatarzy stawali się dla Polaków, siłą rzeczy, ich sprzymierzeńcami. W polskim systemie prawnym, w jego rozumieniu, silnie podkreślano wtedy prawa pogan, uznawanych za naszych bliźnich, do traktowania ich jako istoty ludzkie. Należy podkreślić, że taka właśnie postawa, ta – jak ją się nazywa – „doktryna polska”, odnosząca się do ludów niekatolickich i niechrześcijańskich i ich państw, leżała

u podstaw zasad tolerancji religijnej, które w XVI wieku mimo silnej pozycji Kościoła rzymskiego, ukształtowały się w Rzeczypospolitej szlacheckiej. W konsekwencji, szlachta prawosławna na Rusi Czerwonej cieszyła się wolnością swego kultu, to samo dotyczyło Litwinów, swobodą religijną cieszyli się Tatarzy i Karaimi (sektą żydowska nieuznająca Talmudu). Przypomnijmy, że od czasów Kazimierza Wielkiego osiedlali się w Polsce w dużej liczbie przede wszystkim przesładowani gdzie indziej ortodoksyjni Żydzi, którzy korzystali w królestwie nad Wisłą z autonomii wyznaniowej, prawnej i gospodarczej, a Polskę nazywano *paradisus iudeorum* („rajem żydowskim”). Polscy władcy podporządkowywali swą politykę wyznaniową interesom państwa, uznając, że są one ważniejsze niż rozróżnienie religijne. Takie podejście władców do stosunków wewnętrznych w królestwie było traktowane jako naturalne, oczywiste, potwierdzone przez tradycję. Natomiast państwo, w porozumieniu z Kościołem, starało się eliminować, i to zdecydowanymi środkami, ruchy religijne dolnych warstw społecznych, które – jak taborcy pośród husytów – cechowały się daleko idącym radykalizmem społeczno-politycznym, uznawanym za niebezpieczny dla funkcjonowania Rzeczypospolitej.

Od kiedy w Polsce zaczęli się pojawiać coraz liczniejsi zwolennicy reformacji, od lat dwudziestych XVI wieku, Kościół katolicki w swej walce z dysydentami zaczął szukać poparcia władzy królewskiej. Zygmunt I Jagiellon zwany Starym (1515–1548) był dobrym katolikiem, osobą pobożną, ale równocześnie

starał się przestrzegać w swym królestwie zasad tolerancji religijnej. Wydawane przez niego edykty przeciwko luteranom – nawet jeśli przedstawiały reformację jako ruch społecznie i politycznie destrukcyjny – nie przyniosły żadnych konkretnych rezultatów. Działo się tak w gruncie rzeczy dlatego, że były one niezgodne z gwarantowanymi w przywilejach wolnościami osobistymi szlachty polskiej, która czuła się siłą współrządzającą państwem. Raz tylko król zareagował w sposób zdecydowany – w 1526 roku zdusił protestancką rewoltę przeciwko władzy patrycjatu w Gdańsku, uznając, że zaburza ona w sposób niebezpieczny istniejący w mieście porządek społeczny.

Skądinąd to właśnie zamożne mieszczaństwo dużych miast Polski północnej i zachodniej (z Gdańska, Torunia, Elbląga – miast Prus Królewskich oraz Wielkopolski z Poznaniem), najczęściej przyjmowało luteranizm. Z kolei kalwinizm, docierający do Rzeczypospolitej pod koniec panowania Zygmunta I, znajdował akceptację części średniej i zamożnej szlachty (w tym wielkich panów) w Małopolsce i na Litwie. Zwłaszcza średnia szlachta ceniła sobie demokratyczne i antyabsolutystyczne tendencje kalwinizmu, które jej zdaniem powinny doprowadzić do odebrania Kościołowi katolickiemu posiadanych przezeń dóbr ziemskich (co zresztą przeprowadzili u siebie).

Ostatni Jagiellon na tronie polskim, Zygmunt II August (1548–1572), nie chciał się opowiedzieć jednoznacznie ani za, ani przeciwko reformacji. Wypowiedział znane, często przytaczane zdanie, że „nie chce być panem sumień swych poddanych”. W latach

pięćdziesiątych zagwarantował miastom pruskim swobodę wyznania luterńskiego, a w 1559 zapewnił ją całym Prusom Królewskim. W ten sposób Polska pozostawała w Europie, jak to określił Profesor Janusz Tazbir, świetny znawca staropolskiej problematyki wyznaniowej – „państwem bez stosów”. Termin ten trafił do historiografii.

Sytuacja wyznaniowa w Rzeczypospolitej była na tyle specyficzna, że w połowie XVI wieku pojawiła się koncepcja, zainicjowana przez kalwinistów, utworzenia i zorganizowania w Polsce Kościoła narodowego, na wzór Kościoła anglikańskiego, a więc podporządkowanego państwu, z monarchą na czele, łączącego wszystkie wyznania chrześcijańskie z prawosławiem łącznie. Postulowano zniesienie zakonów i celibatu, wprowadzenie do nabożeństw języka polskiego. Idea stała się bardzo popularna w kręgach szlacheckich. Na sejmie 1555 roku przedstawiony został projekt zwołania soboru narodowego. I król, i biskupi katoliccy, łącznie z prymasem Jakubem Uchańskim, popierali te plany. Ich zrealizowanie mogło się przyczynić do przyspieszenia, wzmocnienia, procesu integracji narodowej tak rozległej i pod wieloma względami zróżnicowanej Rzeczypospolitej. Król poczynił w tej sprawie starania u papieża, ale ten zdecydowanie odmówił swej zgody na polskie projekty i idea powołania Kościoła narodowego została porzucona. Miała ona jednak pewien pozytywny wpływ na reformy w kwestiach religijnych w kraju. Od roku 1551 biskupi musieli zrzec się na rzecz króla sądownictwa w sprawach wyznaniowych. Od lat sześćdziesiątych administracja państwowa nie

była zobowiązana do wykonywania wyroków sądów kościelnych. W praktyce oznaczało to wprowadzenie tolerancji religijnej i osłabiało zależność Kościoła w Polsce od papieża: zaprzestano płacenia świętopietrza, a annaty (dochody z wakujących dóbr) oddane zostały do dyspozycji monarchy.

Polityka zagraniczna obu ostatnich Jagiellonów była – odmiennie niż w tym czasie na przykład we Francji – funkcją polityki wewnętrznej państwa polskiego. Nie dali się oni wciągnąć w plany krucjaty antytureckiej, więcej – w 1533 roku Polska zawarła prekursorski w Europie „wieczny” pokój z Imperium Otomańskim, oczekiwany zresztą już od dłuższego czasu. Rzeczpospolita szlachecka chciała zachować neutralność wobec toczących się za jej zachodnią granicą wojen religijnych w Rzeszy, w Świętym Cesarstwie. Zygmunt I wyraził zgodę na sekularyzację Zakonu Krzyżackiego w Prusach – akt, który spotkał się z dezaprobatą, a nawet potępieniem Stolicy Apostolskiej – i w 1525 roku przyjął w Krakowie słynny hołd lenny księcia Prus Albrechta Hohenzollerna, byłego wielkiego mistrza Zakonu. Był to pierwszy w ówczesnej Europie pakt zawarty między księciem protestanckim i monarchą katolickim. Wyrażał on milczącą zgodę króla na to, że luteranizm mógł być religią panującą, dominującą, w tym nowo utworzonym państwie laickim Hohenzollernów. Trzydzieści pięć lat później, w 1560 roku, Zygmunt August postąpił podobnie wobec inflanckiej Kurlandii i Zakonu Kawalerów Mieczowych.

Można stwierdzić, że tylko szósta część szlachty Rzeczypospolitej (około 17%) przyjęła reformację, została różnowiercami, ale należy zauważyć, że były to często najznacześniejsze rodziny panów polskich i litewskich. A ruch reformacyjny stał się dla wielu możliwych rodzajem trampoliny w ambicjonalnym dążeniu do uzyskania ważkiej pozycji politycznej i materialnej w państwie. Ale słabością polskiej reformacji było to, że występowały w jej łonie różne opcje wyznaniowe. Różnowiercy zauważali ten fakt i dlatego w 1570 roku w Sandomierzu reprezentanci poszczególnych wyznań zawarli ugodę, której celem było wspólne dbanie nie tylko o przestrzeganie wolności religijnych w Rzeczypospolitej, ale też o realizację spójnego programu politycznego. Zgodę sandomierską zawarli luteranie, kalwiniści, bracia czescy (którzy przybyli do Polski w 1548 roku, uchodząc przed prześladowaniami w Czechach). Ta uгода nie brała pod uwagę arian, antytrynitarzy, zwanych braćmi polskimi, którzy ze względu na ich skrajnie radykalne hasła społeczne, anarchistyczne, byli w Rzeczypospolitej bez litości prześladowani, również przez królów. Zgoda sandomierska, na mocy której utworzono tzw. wyznanie polskie, a jej sygnatariusze mieli odbywać wspólne synody generalne, była wyraźnym posunięciem obronnym różnowierców wobec nasilającej się ze strony Kościoła katolickiego polityki kontrreformacji; była aktem bardzo znaczącym na skalę powszechnodziejową, uznanym w historiografii za „pierwszy akt ekumeniczny w Europie nowożytnej”. Spodziewano się już wtedy bezpotomnej śmierci ostatniego Jagiellona, elekcji nowe-

go monarchy (na przykład Habsburga), który mógłby zagrozić polskiej tolerancji.

Stało się tak dwa lata później, kiedy w lipcu 1572 roku zmarł Zygmunt August. Rozpoczęła się międzynarodowa rywalizacja o tron Rzeczypospolitej, w której najbardziej liczyli się – konkurujący o prymat polityczny w Europie – Walezjusze i Habsburgowie. Dla obu dynastii tron krakowski był atrakcyjny. Dom austriacki poszerzyłby swe władztwo, Francja znalazłaby w Polsce ważny antyhabsburski przyczółek. Większość Polaków obawiała się dominacji habsburskiej, ultrakatolickich rządów na wzór opanowanych przez dom austriacki Czech i Węgier. Francuz z dalekiego królestwa wydawał się łatwiejszy do politycznego „okielznania”. W Paryżu, na dworze Karola IX i królowej-matki Katarzyny Medycejskiej, powstał (rozważany już dużo wcześniej) „polski plan”, który miał przynieść koronę Rzeczypospolitej ulubionemu synowi Medyceuszki – Henrykowi, księciu d’Anjou. Trawiona wojnami religijnymi monarchia Walezjuszy politycznie lawirowała i wydawało się, że w przypadku objęcia przez księcia Henryka tronu w Krakowie, sojusz różnowierców polskich i francuskich hugenotów przyniesie korzystne ograniczenie dalekosiężnych wpływów papieża i domu austriackiego w Europie, zwycięska wojna armii polskiej z prawosławną Moskwą zapewni Francji potęgę na Wschodzie, poczym będzie można podjąć zbrojną walkę z głównym wrogiem – Habsburgami. Do Polski skierowano więc jesienią 1572 roku z Paryża okazałe poselstwo, które na jej tron miało doprowadzić do elekcji Francuza. Na jego

czele stanął doświadczony dyplomata, biskup Jean de Monluc. Został on dobrze przyjęty zarówno przez środowiska katolickie, jak i różnowiercze. Posługiwał się zręczną agitacją, która zapewniała już zwycięstwo kandydata znad Sekwany, kiedy nadeszły do Polski wiadomości o krwawej nocy św. Bartłomieja – masakrze hugenotów we Francji, w której, jak mówiono, brał udział osobiście pretendent do tronu Rzeczypospolitej. Propaganda habsburska od razu rozpoczęła wszechstronną akcję antyfrancuską. Przywykli do wolności religijnych Polacy byli zszokowani; kampania Monluca legła w gruzach. Musiał zacząć mozolnie odbudowywać wizerunek „tolerancyjnego” Henryka Walezego, a robił to zresztą z coraz lepszym skutkiem.

Na początku 1573 roku, w czasie sejmu konwokacyjnego (który wyznaczał termin sejmu elekcyjnego), elekcja księcia d’Anjou była już prawie pewna. Ale różnowiercy polscy nie byli jednak przekonani, że kandydat z Francji zapewni w swym nowym królestwie respektowanie tolerancji wyznaniowej. Dlatego też chcieli, by ich prawa zostały zagwarantowane specjalnym aktem, który uniemożliwiałby pojawienie się w Polsce zaburzeń na tle religijnym, czego zresztą nie chcieli również katolicy. Ogłoszenie takiej ustawy, która zapewniałaby wolność wyznania i utrzymanie pokoju wewnętrznego w tak trudnym dla państwa okresie bezkrólewia, była istotna zwłaszcza dla różnowierców z ukształtowanego już stronnictwa profrancuskiego w obliczu opozycyjnych postaw ich współwyznawców, negatywnie ustosunkowanych do osoby

Walezjusza. W tej sytuacji uzgodniono powołanie specjalnej komisji w celu zredagowania konfederacji religijnej, która w większości składała się ze stronników kandydatury Henryka d'Anjou, zarówno katolików, jak i dysydentów. Byli w niej również zatwardziali katolicy – hierarchowie z episkopatu, którzy mimo że popierali Walezego, przeciwstawiali się wprowadzeniu dla różnowierców w Polsce (także zresztą i w innych krajach) gwarancji wolności ich wyznania. Mimo wszystko jednak, chęć zagwarantowania w Rzeczypospolitej utrzymania pokoju wewnętrznego wzięła górę na sporami religijnymi. 28 stycznia 1573 roku reprezentanci szlachty i magnatów, protestanci i katolicy, podpisali akt nazwany Konfederacją warszawską.

Przerwijmy tu na chwilę naszą narrację, by wyjaśnić znaczenie pojęcia „konfederacja” w dawnej Polsce. Pojawiały się one już w średniowieczu jako stanowe ligi, działające albo w zastępstwie władzy państwowej, albo w opozycji do niej, starając się bronić interesów własnego stanu, wywierając nacisk na władzę, by je realizowała. Obejmowały tylko te osoby, które do niej imiennie zgłosiły akces; poświadczala to lista nazwisk i – często – pieczęcie rodowe. Dlatego przy akcie Konfederacji warszawskiej, zachowanym szczęśliwie do dzisiaj w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, znajdujemy ponad 200 przywieszonych do dokumentu pieczęci osób, które zobowiązywały się respektować jego literę. Konfederacja miała charakter czasowy: trwała do chwili osiągnięcia wspólnego celu. Od czasu pierwszych wolnych elekcji, a zwłaszcza od początku XVII wieku odgrywały one dużą rolę po-

lityczną, szczególnie w okresie bezkrólewia. Mogły być zawiązywane „przy królu” lub „przeciw królowi” – te ostatnie zaczęto nazywać, z węgierskiego, rokosem.

Wróćmy do Konfederacji warszawskiej. Gwarantowała ona zachowanie pokoju między osobami różnych wyznań, pełną wolność wyboru konfesji, gwarancję, że wszelkie spory religijne będą regulowane drogą pokojową. Różnowiercy mieli cieszyć się pełną wolnością w zakresie spraw wyznaniowych i w życiu publicznym. Należy jednak zaznaczyć, że nie oznaczało to bynajmniej całkowitej, absolutnej tolerancji w tej mierze: Konfederacja warszawska zakazywała (tak jak w całej Europie) ateizmu, nadal zdecydowanie zwalczanego i surowo karanego. Jednak niemało szlachty widziało w niej nie tylko gwarancję pokoju religijnego, ale także narzędzie w walce z wpływami Kurii Rzymskiej w Polsce, z nasilającymi się przejawami katolickiej kontrreformacji.

W ówczesnych realiach politycznych, akt ten poszerzył znacząco liczbę zwolenników elekcji Henryka Walezego, zwiększając poczucie bezpieczeństwa Polaków wobec zamieszanego w wojny religijne we Francji pretendenta do tronu Rzeczypospolitej. Miał też jednak swój wymiar szerszy – międzynarodowy: ta wielka karta polskiej tolerancji była w tamtych czasach jedynym tego rodzaju aktem w Europie, który nie był tylko gestem dobrej woli władcy, wynikającym z jego łaski, ale dziełem zbiorowym określonej grupy czy szerzej – warstwy społecznej. A poza tym pojawił się on w państwie, które nie przeżywało kryzysu związanego z trwającą wojną domową po to, aby uśmierzyć

zaognioną sytuację, ale wręcz przeciwnie – by zachować istniejący w kraju pokój między poszczególnymi wyznaniem. Dodajmy od razu, że w Europie tamtej epoki były państwa, na których terenie również respektowano tolerancję wyznaniową – wspomnijmy Siedmiogród i Niderlandy – ale przykład Rzeczypospolitej jest tu przypadkiem nieporównywalnym: terytorium państwa w końcu XVI wieku sięgało niemal miliona kilometrów kwadratowych z liczbą 10 milionów mieszkańców. Fenomen polskiej tolerancji miał zatem ówczesnie wymiar zupełnie wyjątkowy. Już współcześnie tekst Konfederacji przyciągał uwagę opinii publicznej zagranicą. Tłumaczono go i publikowano po niemiecku, rusku i francusku (ten ostatni z pomyłką o miesiąc datą uchwalenia aktu); rękopiśmienne odpisy łacińskie i wersje francuskojęzyczne Konfederacji krążyły już w okresie elekcji Henryka d'Anjou. Zaznaczmy wszakże, że tekst tego znaczącego aktu podlega naukowej dyskusji do dzisiaj. Historycy polscy nie są na przykład zgodni co do zastosowania postanowień Konfederacji warszawskiej w odniesieniu do mieszczan i chłopów. Spór toczy się zwłaszcza o to, czy w Rzeczypospolitej – wzorem augsburskiego *interim* w Rzeszy z 1555 roku, które określono później jako zasadę *cuius regio eius religio* (czyja władza tego religia) – można było narzucać swoim poddanym wyznawaną przez siebie religię. W ówczesnej rzeczywistości były tego przykłady lub, co najmniej, idące w tym kierunku zamiary, ale badacze stwierdzają, że tekst Konfederacji jest w tej kwestii zbyt lakoniczny i ogólny, by można

było na jego podstawie konkludować jednoznacznie. Uchwalona w Warszawie Konfederacja wykroczyła poza doraźne postanowienia z okresu bezkrólewia. Stała się jednym z fundamentów ustroju dawnej Rzeczypospolitej, zaprzysięgana będzie przez kolejnych królów elekcyjnych szlacheckiego państwa do końca jego istnienia. Wrócimy do tego wyżej.

Na razie dotyczyć miała Henryka Walezego, obranego w maju 1573 roku królem w monarchii nad Wisłą. Jego posłowie w warunkach elekcyjnych (tzw. artykułach henrykowskich) musieli potwierdzić respektowanie przez monarchę znad Sekwany postanowień Konfederacji, a zasady tolerancji wyznaniowej ugruntowane w Rzeczypospolitej nabrały teraz wymiaru międzynarodowego. W porozumieniu ze wspomnianym już biskupem Monlukiem (sprzyjającym zresztą reformacji) i po konsultacjach ze zborami w Genewie i Zurychu, a także francuskimi hugenotami zbiegłymi do Niemiec, Polscy różnowiercy sformułowali swe żądania wobec Luwru na rzecz swobód religijnych i obywatelskich ich współbraci we Francji. Nazwano je *Postulata polonica*. Zabrali je do Paryża protestanczy posłowie, członkowie okazałego poselstwa polskiego udającego się tam po króla Henryka. Sytuacja związana z jego elekcją w Polsce, żądania Polaków i zbliżająca się ich ambasada wymusiły na dworze francuskim odstępienie armii królewskiej, dowodzonej zresztą przez króla-elekta polskiego!, od oblężenia głównej twierdzy hugenockiej La Rochelle, a także uwolnienia mniejszego miasta Sancerre. Król

Karol IX ratyfikował porozumienie z kalwinistami w formie edyktu.

Kiedy, już po przybyciu Polaków do Paryża, okazało się, że pod wpływem katolickich hierarchów francuskich, a i polskich, król elekt ociągał się z zaprzysiężeniem artykułu o tolerancji, przywódca różnowierców Jan Zborowski wypowiedział zdanie, które przeszło do legendy w wersji: *Si non jurabis, non regnabis!* („jeśli nie zaprzysiężesz nie będziesz panował!”). W rzeczywistości, wedle relacji źródłowej, brzmiało ono: *Hunc nisi id feceris, Rex in Polonia non eris* („jeśli tego nie uczynisz, królem w Polsce nie będziesz”). 10 września 1573 roku, w katedrze Notre Dame w Paryżu, w tak symbolicznym sercu katolickiej Francji, w obecności jej króla i dworu, w pełnym wirze wojen religijnych w monarchii Walezjuszy, rok po krwawych wydarzeniach związanych z Nocą św. Bartłomieja, francuski książę-król Polski publicznie zaprzysiągł respektowanie pokoju religijnego w swym nowym królestwie. Mniej udana była interwencja polskich różnowierców sformułowana w punktach memoriału *Postulata polonica*, poszerzonego jeszcze w formie „Suplikacji” o żądania francuskich hugenotów – poza ogólnikowymi obietnicami nic konkretnego od króla Karola IX nie usłyszeli. Mimo wszystko jednak, dzięki postawie polskich różnowierców, możemy zauważyć, że zasady tolerancji wyznaniowej w dalekiej Rzeczypospolitej zaznaczyły się w historii Francji tak dramatycznej w niej doby wojen religijnych.

Na sejmie koronacyjnym w Krakowie, w lutym 1574 roku, Henryk Walezy powtórzył rotę paryskiej przysięgi w formie: *pacem inter dissidentes de religione tuebor et manutenebo* („pokój między rozróżnionymi w wierze zachowam i utrzymam”), ale z powodu sporów Polaków o artykuły henrykowskie z włączoną do nich Konfederacją warszawską, nie zaprzysiągł ich w całości. Wobec jego krótkiego pobytu na Wawelu zakończonego ucieczką z Polski, fakt ten nie miał większego znaczenia. Już jednak jego następca Stefan Batory (1576–1576) i wszyscy następni królowie elekcyjni, artykuły henrykowskie z włączonym do nich zapisem Konfederacji warszawskiej o zachowywaniu tolerancji wyznaniowej byli zobowiązani zaprzysięgać.

Rzeczpospolita końca XVI i początku XVII wieku była już wszakże pod tym względem zupełnie innym krajem. Jej władcą obrano spokrewnionego z Jagiellonami, z katolickiej gałęzi tej dynastii, Zygmunta III Wazę (1587–1632), który utracił koronę w protestanckiej Szwecji (1599). W swej polityce związany był blisko z Rzymem i z habsburskim Wiedniem, co dawało mu nadzieje na odzyskanie sztokholmskiego tronu. Polska jego czasów nie była już krajem tolerancji wyznaniowej, choć nie zaznała tak dramatycznych konfliktów religijnych jak w Rzeszy w pierwszej połowie XVI wieku czy we Francji w drugiej połowie tego stulecia. Na początku XVII wieku rozpoczęły się jednak wojny Rzeczypospolitej (braku miejsca nie wnikajmy tu zw ich genezę) przeciwko luterkańskiej Szwecji, prawosławnej Rosji i muzułmańskiej Turcji.

Taka sytuacja sprzyjała szerzeniu się hasel katolickiej kontrreformacji, popieranym mocno przez króla.

Proces przyjmowania w Polsce fundamentalnych dla Kościoła katolickiego postanowień soboru trydenckiego (1545–1563) trwał kilkadziesiąt lat. Najpierw zostały one zaakceptowane przez króla, jeszcze w 1564 roku, a następnie przez Kościół – w 1577 roku. W istocie wprowadzane były w okresie pierwszych dwudziestu lat panowania Zygmunta III, chociaż początki kontrreformacji w Polsce wiązać należy z przybycie do niej w 1564 roku zakonu jezuitów, kiedy to założyli oni swoje pierwsze kolegium w Braniewie. Na początku XVII wieku istniało już w Rzeczypospolitej piętnaście kolegiów z czterystoma jezuitami. Do połowy tego stulecia było już tysiąc zakonników, a kolegiów i domów zakonnych około czterdziestu. Polem aktywności publicznej jezuitów były, jak wszędzie, zwłaszcza dwie dziedziny: edukacja i polityka, ta ostatnia szczególnie ze względu na ich wpływy na dworze królewskim (można tu przykładowo wspomnieć postać księdza Piotra Skargi). Jeśli chodzi o edukację, to należy zaznaczyć, że wysoki poziom nauczania w kolegiach przyciągał do nich nie tylko młodzież z rodzin katolickich; również różnowiercy, często ze znaczących rodów, kształcili w nich swoich synów, uznając renomę tych placówek. Uczniowie ci opuszczali kolegia już jako przekonani katolicy, z zadaniem – kontrolowanym następnie przez spowiedników – propagowania w ich środowisku katolicyzmu. Skutkiem takiego działania był postępujący proces rekatalizacji różnowierczych kręgów szlachty. Jezuici okazywali

otwarcie wielką niechęć i wzdargę, a nawet nienawiść, względem niekatolików. Takie przekonania i opinie znajdowały rosnącą aprobatę społeczną, a ich skutkiem była rosnąca w Polsce od końca XVI wieku liczba wymierzonych przeciwko innym wyznaniom tumultów oraz ataków na świątynie (zборы) protestanckie, które kończyły się ich niszczeniem. Kilkadziesiąt lat wcześniej, kiedy respektowano tolerancję religijną, były to zachowania niemal niespotykane.

Do bardzo ważnego wydarzenia modyfikującego stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej doszło w 1596 roku. Na synodzie w Brześciu Litewskim postanowiono połączyć Kościół prawosławny z Kościołem rzymskokatolickim. Ten pierwszy stał się tym samym Kościołem „unickim” podporządkowanym papieżowi. Unię brzeską uznawano za próbę odbudowy jedności Kościoła, ale w istocie skomplikowała ona sytuację wyznaniową w Rzeczypospolitej i doprowadziła do podziału Kościoła wschodniego na greckokatolicki (unicki) i ortodoksyjny (prawosławny). Unici przejęli wszystkie dogmaty katolickie, ale zachowali własną liturgię z językiem staro-cerkiewno-słowiańskim, kalendarz juliański, hierarchię, małżeństwa księży oraz dużą autonomię administracji kościelnej. Z politycznego punktu widzenia Unia brzeska była środkiem, który pozwalał podporządkować Ukrainę Koronie polskiej, do której została ona włączona mocą unii Polski z Litwą z 1569 roku. Korona dążyła do katolizacji Ukrainy i podporządkowania jej Kościołowi rzymskiemu. Chciała tego zresztą również część hierarchów prawosławnych, pragnąc osiągnąć taką po-

zycję polityczną w Rzeczypospolitej, jaką cieszyli się jako senatorowie biskupi polscy. Dodajmy od razu, że w tej mierze spotkało ich wielkie rozczarowanie. Rozpoczęło się prześladowanie Kościoła prawosławnego, które spotykało się z gwałtowną reakcją i oporem jego wyznawców. Wobec zaognionej sytuacji, w 1620 roku przywrócono w Kościele prawosławnym jego hierarchię, ale jako wyznanie był on nadal dyskryminowany.

Zważywszy, że nie zanikły jeszcze tradycje tolerancji, w Polsce nie można jednak było realizować zamierzeń reformy katolickiej (tak zwykły określać kontrreformację środowiska związane z Kościołem rzymskim) środkami przemocy, siłą, ale raczej uporczywą propagandą, powtarzanymi wielokrotnie, mającymi przekonywać argumentami. Taki właśnie sposób działania radziła stosować „Kongregacja propagandy wiary” (*Congregatio de propaganda fide*) powołana w 1572 roku, a ukształtowana definitywnie przez papieża Grzegorza XV w 1622 roku. Zalecała ona oddziaływanie wszelkimi możliwymi środkami: za pomocą literatury, malarstwa, teatru, muzyki, architektury, edukacji i wielu innych dziedzin, ale z odwołaniem się do lokalnych, w tym przypadku – polskich, specyficznych dla kraju uwarunkowań historycznych i kulturowych. Z jednej strony miała to być forma uniwersalna, powszechna, z drugiej zaś, w treści – narodowa. W Polsce tłumaczono zatem na przykład szlachcie, że to właśnie duchowni, kler, bronili zawsze wobec króla ich wolności i przywilejów. Był to argument, którego nie używano w żadnym innym kraju. Ale były też argumenty stosowane gdzie indziej, wy-

magające w Polsce odmiennej interpretacji, pośród nich między innymi rola hiszpańskiej inkwizycji. Był to w Rzeczypospolitej temat delikatny, jako że wiązano ją – nie tylko różnowiercy, ale i katolicy – z instytucją stanowiącą zagrożenie dla szlacheckich wolności i sposób politycznego działania mający na celu wzmocnienie władzy królewskiej, a więc wprowadzenie absolutyzmu. Z kolei antykrólewski rokosz Zebrzydowskiego z 1607 roku spowodował, że z jezuitskich utworów zniknęły pochwały silnej władzy monarszej – nie należało urażać przekonanych szlachty, jej poczucia „złotej wolności”, a pokazywać raczej wspólnotę interesów politycznych i religijnych kleru oraz tej najważniejszej w państwie warstwy społecznej. Polemiści katoliccy nie mogli głosić otwarcie, że w istocie celem działań kontrreformacyjnych jest wytępienie heretyków, gdyż takie stwierdzenia były w Polsce nie do przyjęcia, również dla wielu stronników Rzymu.

Nawet jeśli w państwie polsko-litewskim katolicyzm był religią dominującą, wśród jego wyznawców nie brakowało tych, którzy pragnęli rzeczywistego przestrzegania tolerancji; kierował nimi realizm polityczny, obawa przed zaburzeniami wewnętrznymi, wojnami religijnymi, przekonanie, że należy respektować przywileje i wolności szlacheckie oraz że represje nie są i nie będą w stanie zahamować rozszerzania się ruchu reformacyjnego. Dlatego, jeszcze w XVII wieku, nadal traktowano postanowienia Konfederacji warszawskiej za rozwiązanie właściwe, uznając, że „inne lekarstwa mogłyby jedynie pogorszyć

chorobę”. W pierwszej połowie tego stulecia znajdujemy opinie katolickie, również jezuickie, stwierdzające, że tolerancję należy traktować jako „mniejsze zło”. Natomiast w drugiej połowie tego stulecia, wraz z postępem kontrreformacji, nie słychać już głosów, albo są one bardzo nieliczne, broniących tolerancji, a ona sama jest nierzadko uznawana za wstydliwą, a nawet hańbiący epizod polskiej przeszłości.

Istotną cezurą dla kształtowania się stosunków wyznaniowych w dawnej Rzeczypospolitej była wojna polsko-szwedzka lat 1655–1660. To wtedy, i po niej, budowała się i wzmacniała „sarmacka” ksenofobia i wrogość wobec innych niż katolicka religii. Luteranie, współwyznawcy najeżdżących Szwedów, uznawani byli przez „prawdziwych Polaków” za obcych, ludzi posługujących się niezrozumiałym cudzoziemskim językiem, a więc niegodnych zaufania, *a priori* podejrzanych potencjalnych zdrajców. W konsekwencji uznawano, że taki dysydent nie należy do wspólnoty narodowej. W podobny sposób zaczęto wtedy oceniać Żydów, co powodowało, że utwierdzały się dość powszechnie przekonania antysemityczne.

Rzeczpospolita nie miała sojuszy z państwami niechrześcijańskimi. Polacy w XVII wieku nie prowadzili wojen z sojusznikami stolicy apostolskiej. Toczyli je natomiast z innowierczymi sąsiadami – Rosją, Szwecją i Turcją, a więc przeciw prawosławnym, luteranom i muzułmanom. Obrona ojczyzny zaczęła być identyfikowana z obroną wiary katolickiej. Budował się stereotyp: Polak = katolik, a ojczyzna Sarmatów stawała się odpowiedzialnym przed całą Europą „przed-

murzem chrześcijaństwa” (*antemurale christianitatis*) – musiała wypełniać zaszczytną rolę opiekunki i obrończyni całego świata chrześcijańskiego. A za każde niepowodzenie w tych wojnach obwiniano mieszkających w Polsce „heretyków”; w miarę czasu już wszystkich innowierców traktowano jak zdrajców. Można tu dyskutować na ile sama szlachta wierzyła w tę jej misyjną rolę, a na ile była to ideologia „dopisana” do ówczesnej rzeczywistości politycznej, legitymizująca istniejące realia. Zwróćmy uwagę, że istniały już ówczesne dwie wersje owej teorii przedmury: katolicka, wedle której Polska – walcząc ze swymi wrogami – broniła interesów papieża oraz ogólniejsza, chrześcijańska, która przyjmowała, że Rzeczpospolita prowadziła wojnę jedynie z muzułmańską Turcją; tę ostatnią interpretację przyjmowali również dysydenci (w dużej części przecież wyznań chrześcijańskich).

Polityka kontrreformacji była jednak bezwzględna: starała się zepchnąć różnowierców, wszystkich niekatolików, na margines życia społecznego, ukazując ich jako ludzi pozostających w sprzeczności z polską tradycją historyczną. Na zachodnich i północnych ziemiach Rzeczypospolitej ta polityka przynosiła „sukcesy”: duchowni luterkańscy z Wielkopolski i bracia czescy szukali protekcji elektora brandenburskiego, szlachta luterkańska, pastory, młodzież protestancka udawali się na studia do Rzeszy; postępował w ten sposób proces germanizacji środowisk dysydenckich. A slogan o ścisłym związku Polaka z katolicyzmem znajdował u głoszących go potwierdzenie: należało

wykluczać takich ludzi z ich narodu, a więc z przynależności do narodu polskiego. Podkreślmy tę istotną dychotomię, jaka zarysowała się w XVII wieku: akceptowano w Rzeczypospolitej wspólne zamieszkiwanie (dzisiaj nazywamy to kohabitacją) z różnymi wyznaniem w ramach tego samego państwa, ale już nie w łonie tego samego narodu. Z jednej strony zamknięto w 1638 roku wielkie centrum ariańskie (antytrynitarские) – polskie przecież – Akademię w Rakowie; za groźne uznawano szkoły i drukarnie tego wyznania. Dwadzieścia lat później sejm skazał arian na wygnanie. Prześladowano także polskich kalwinistów w miastach. A jednocześnie nie protestowano przeciwko licznemu napływowi luteranów z Niemiec do Wielkopolski czy w region Lublina. Obce grupy religijne tolerowane były łatwiej, przychylniej niż „swoi” innego wyznania.

Godna przytoczenia jest znamienita opinia „prawdziwego Polaka” z początku XVII wieku: „Ani Żydzi, ani Tatarzy nie przynoszą szkód katolicyzmowi, ponieważ w ciągu kilkuset lat nikt nie przeszedł na ich wiarę, natomiast heretycy wykradają dusze z Kościoła”. Powtórzmy: więzi wyznaniowe zaczęły być w Polsce ważniejsze od więzi narodowych. Była już mowa o tym, że kontrreformacja zmusiła mniejszości religijne do szukania poparcia i opieki na zewnątrz państwa. Powstawało błędne koło: ponieważ obóz katolicki prześladował dysydentów, obracali się oni ku jego wrogom, także nieprzyjaciółom Rzeczypospolitej, co powodowało z kolei represje wobec nich samych w kraju. W 1668 roku przegłosowano w sejmie zakaz

apostazji – odstępstwa od wiary panującej, czyli katolicyzmu, a pięć lat później zasadę, że uszlachcenie i indygenat (przyznanie szlachectwa polskiego szlachcicowi-cudzoziemcowi) uzyskać mogą jedynie katolicy. Wprowadzono również liczne przepisy, które ograniczały możliwości aktywności kulturalnej kalwinistów i luteranów. Stawali się oni w ten sposób w państwie obywatelami drugiej kategorii. Wszystkie przytoczone wyżej fakty pokazują, jak dalece daje się zauważyć w kolejnych dziesięcioleciach XVII wieku stopniowe odchodzenie od zasad swobód wyznaniowych w stosunku do sytuacji w tej mierze na przełomie XVI i XVII stulecia.

Jeżeli wcześniej, za ostatnich Jagiellonów i pierwszych królów elekcyjnych, można by mówić – choć ostrożnie – o pewnej laicyzacji, oddzielaniu *sacrum* od *profanum*, procesie wyzwalań się różnych dziedzin życia spod wpływu Kościoła i kleru, teraz, w ciągu XVII wieku, widoczne było rosnące oddziaływanie religii katolickiej na wszystkie sfery aktywności Polaków. Tematyka religijna zaznacza się silnie – jeśli nie dominuje – w nauce, w literaturze, w sztuce, w edukacji (umacnia się rola szkolnictwa jezuickiego). Rośnie liczba budowanych kościołów, zakonów, klasztorów. Funkcjonuje cenzura, zarówno ta, która związana jest z indeksem ksiąg zakazanych, jak i ta doraźna, określająca normy obyczajowe w różnych dziedzinach życia; wspomnijmy gwoździem znamienitego przykładu ingerencje w zakresie sztuki, malarstwa: cenzor kościelny (choć tak się formalnie nie nazywał) decydował,

do jakiego stopnia na obrazie św. Maria Magdalena może być wydekoltowana.

Słabną albo zanikają kontakty intelektualne, naukowe Rzeczypospolitej z Zachodem. W ksenofobicznej mentalności sarmackiej były one źle widziane. Na tym tle wyróżniał się dwór królowej Ludwiki Marii Gonzagi de Nevers, żony Władysława IV i Jana Kazimierza, który był aktywnym ośrodkiem kulturalnym i naukowym, skupiającym wielu zagranicznych, zwłaszcza francuskich i włoskich, artystów i naukowców. Królowa pozostawała w stałym kontakcie nie tylko z dworem Ludwika XIV, francuskim życiem intelektualnym, modą i obyczajem, ale interesowała się także sytuacją religijną we Francji. Sama utrzymywała żywe relacje z jansenistycznym centrum w Port-Royal, propagującym reformatorski prąd teologiczno-filozoficzny we francuskim katolicyzmie skierowany przeciw jezuitom. Natomiast dla przeciętnego szlachcica polskiego monarchia Burbonów była przykładem kraju, gdzie panują „schizmy i ateizmy”.

W Rzeczypospolitej tego okresu można zauważyć zjawisko, które w historiografii nazwano „polonizacją” lub „sarmatyzacją” katolicyzmu” (J. Tazbir), jego „unarodowieniem” z jednoczesnym „mesjanizmem szlacheckim” (M. Markiewicz), czy „folkloryzacją katolicyzmu” (U. Augustyniak). Panowie polscy czuli się „narodem wybranym” przez Boga, przede wszystkim do walki z niewiernymi. Stosunki społeczno-polityczne panujące w Rzeczypospolitej, jej ustroj, w propagandzie katolickiej kojarzono z wyobrażeniami religijnymi o boskim modelu ukształtowania świata, ze

szczególną opieką nad Polską samego Boga, Maryi i poszczególnych świętych. Treści religijne osadzano w lepiej zrozumiałych dla wiernych realiach siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej, używając na przykład do odniesień biblijnych pojęć swoistych dla jej ustroju. Kościół stawał się bardziej „lokalny”, z bliższymi Polakom świętymi (Stanisław Kostka), z odpustami, kalwariami, pielgrzymkami do niedalekich miejsc świętych, koronacjami obrazów. Religijność była mocno teatralna, powierzchowna, „święteczna”, naznaczona tak zwaną pobożnością gestykulacyjną (ostentacyjne, zamaszyste żegnanie się, leżenie krzyżem itp.). Ważniejszy był gest i słowo niż dogmat i znajomość podstaw wiary. Od tych ostatnich spraw był ksiądz. Podkreślenia wymaga silny w polskiej religijności barokowej kult maryjny, który odgrywał istotną rolę integracyjną zarówno w kategoriach politycznych, jak i społecznych, jednoczył bowiem w różnych jego formach elitę państwa z warstwami niższymi. Formalnym jego zaznaczeniem były uroczyste śluby Bogurodzicy złożone przez króla Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej w 1656 roku, kiedy to Matkę Boską ogłosił on Królową Korony Polskiej (a przy tym, dodajmy, obiecał wygnanie z niej arian).

Kościół polski zachowywał pewną niezależność od Stolicy Apostolskiej (mianowanie biskupów), ale episkopat nie był w swych przekonaniach jednogłosny. Następowало pewne zmarginalizowanie jego znaczenia z perspektywy Rzymu. Coraz mniej księży udawało się na misje, niższy kler był słabo wykształcony, koncentrował się raczej na uroczystej liturgii niżeli

komentowaniu dekalogu i Pisma św., chociaż nie zaniedbywano funkcji dydaktycznych katechezy, która miała udzielać wiernym wskazówek, „jak żyć po bożemu”. Można powiedzieć, że w tym okresie, w epoce baroku, fasada Kościoła polskiego była okazała, jego wnętrze natomiast, w sensie przenośnym, ubogie.

*

Przedstawiony wyżej obraz stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej w XVI–XVII wieku jest, z konieczności, ujęciem uogólniającym, a więc uproszczonym, syntetycznym, dalekim od możliwości zaprezentowania podjętego tematu w szerszym opracowaniu. Pozwala on mimo wszystko na zwięzłe, podsumowujące konkluzje upoważniające do stwierdzenia, że w omawianym okresie mieliśmy do czynienia w tej kwestii z dwoma różnymi epokami w naszych dziejach i to, co więcej, na tle nowożytnej historii powszechnej. W XVI stuleciu, w Europie czasu gwałtownych i krwawych wojen religijnych, polsko-litewska Rzeczpospolita szlachecka jawi się jako państwo wyjątkowej tolerancji, będące azylem dla prześladowanych w innych krajach, w którym respektowano ustanowione zwyczajowo i potwierdzone prawnie poglądy różnowiercze. W XVII wieku natomiast, w dobie kontrreformacji, staje się terenem narastającej nietolerancji wyznaniowej, przykładem regresu intelektualnego, braku otwartości na „innych” i skostnienia przekonań ortodoksyjnie katolickich, podczas gdy w Europie

toczą się dysputy religijne polaryzujące poglądy wiernych, również w łonie Kościoła rzymskiego, dochodzi do schizm, polemik religijnych, a wszystko to przygotowuje grunt pod ideową rewolucję światopoglądową w epoce Oświecenia.

Wskazówki bibliograficzne

Literatura naukowa dotycząca tytułowego tematu jest tak bogata, że przedstawiony niżej spis publikacji jest jedynie wybraną bibliografią odnoszącą się do tego zagadnienia.

- Augustyniak Uuszała, *Historia Polski 1572–1795*, Warszawa 2008, cz. 1: rozdz. IV, s. 169–212.
- Bérenger Jean, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, Poznań 2002.
- Ćwikła Leszek, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795*, Lublin 2006.
- Dworzackowa Jolanta, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkopolsce*, Poznań 1995.
- Dworzackowa Jolanta, *Z dziejów braci czeskich w Polsce*, Poznań 2003.
- Dylągowa Hanna, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, Warszawa–Olsztyn 1996.
- Dięgielewski Jan, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.
- Gierowski Józef A., *Rzeczpospolita w dobie złotej wolności (1648–1763)*. *Wielka Historia Polski*, t. III, cz. 1, Kraków 2003.
- Grzybowski Stanisław, *Dzieje Polski i Litwy (1506–1648)*. *Wielka Historia Polski*, t. II, cz. 2, Kraków 2003.

- Historia Kościoła w Polsce*, t. I, red. Bolesław Kumor, Zdzisław Obertyński, Poznań–Warszawa 1974.
- Jobert Ambroise, *Od Lutra do Mobyty. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, Warszawa 1994.
- Kłoczowski Jerzy, Müllerowa Lidia, Skarbek Jan, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986.
- Komaszyński Michał, *Związki Ludwika Marii, królowej Polski, z klasztorem Port-Royal*, [w:] *O naprawę Rzeczypospolitej XVII–XVIII w.*, Warszawa 1965.
- Korolko Mirosław, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1971.
- Kosman Marcelli, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku*, Wrocław 1978.
- Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, t. II, red. Jerzy Kłoczowski, Kraków 1969.
- Lecler Joseph, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. I–II, Warszawa 1964.
- Litak Stanisław, *Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej*, [w:] Hermann Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. III, Warszawa 1986.
- Markiewicz Mariusz, *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2004, cz. 1: rozdz. I, s. 85–97; rozdz. II, s. 124–133; rozdz. IV, s. 262–278.
- Serwański Maciej, *Formy aktywności kolegium jezuickiego w Poznaniu w XVI–XVIII wieku*, Mazowieckie Studia Humanistyczne, R. VIII, 2002, nr 2, s. 31–39.
- Serwański Maciej, *Henryk III Walezy w Polsce. Stosunki polsko-francuskie w latach 1566–1576*, Kraków 1976.
- Serwański Maciej, *Kwestie wyznaniowe w stosunkach polsko-francuskich w XVI i w XVII wieku*, Życie i Myśl, R. XXXV, 1988, nr 1–2, s. 85–93.
- Serwański Maciej, *Polski głos na rzecz hugenotów we Francji – postulata polonica*, Klio 2008, nr 11, s. 35–45.
- Sobieski Wacław, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902.
- Sobieski Wacław, *Polska a hugonoci po nocy św. Bartłomieja*, Kraków 1910.
- Targosz Karolina, *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*, Wrocław–Gdańsk 1975.
- Tazbir Janusz, *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971.
- Tazbir Janusz, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973.
- Tazbir Janusz, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967.
- Tazbir Janusz, *Polska przedmurzem chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.
- Tazbir Janusz, *Polskie echa Nocy św. Bartłomieja*, [w:] tegoż, *Spotkania z historią*, Warszawa 1979.
- Tazbir Janusz, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993.
- Tazbir Janusz, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987.
- Tollet Daniel, *Historia Żydów w Polsce od XVI wieku do rozbiorów*, Warszawa 1999.
- Wisner Henryk, *Rozróżnieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, Warszawa 1982.

Papiestwo w XIX i XX wieku

Od wieków w historię Europy wpisuje się instytucja najwyższej doczesnej władzy w Kościele katolickim – urząd biskupa Rzymu noszącego tytuł papieża. Lista papieży, którą otwiera święty Piotr, liczy 263 imiona¹. Charakter tej instytucji zmieniał się poprzez wieki, co odzwierciedlało przeróżne zjawiska i tendencje zarówno religijne, jak i ściśle polityczne. Niekiedy papieże wpływali w istotny sposób na bieg dziejów Europy, kiedy indziej pozycja ich była podporządkowana fluktuacjom politycznym.

Okres objęty w tej chwili naszym zainteresowaniem zaczął się w XVIII wieku, który przyniósł nowe wyzwania światopoglądowe i polityczne. Filozofia Oświecenia wysuwała hasła racjonalizmu i laicyzmu, podkopując samą instytucję oraz nauczanie Kościoła katolickiego. Piętno oświeceniowe widoczne też było w dziedzinie władzy – sprawujący ją monarchowie w coraz mniejszym stopniu odwoływali się do boskiego jej pochodzenia; moralna i duchowa

zwierzchność Kościoła i jego głowy była kwestionowana. Szczególną niechęć ściągał na siebie zakon jezuitów, któremu przypisywano sprawowanie „rządu dusz” w monarchiach i środowiskach katolickich i wielkie wpływy polityczne. Poszczególni władcy w takich krajach, jak: Portugalia, Hiszpania czy Francja podejmowali kroki wymierzone w zakon, jego stan posiadania, a nawet samą obecność w krajach, nad którymi panowali. Rosnący nacisk władców i groźba wypowiedzenia przez nich posłuszeństwa papieżowi doprowadziły do rozwiązania zakonu przez zgnębionego Klemensa XIV. Było to 21 lipca 1773 roku. Krok ten został uznany za wielki sukces odniesiony przez siły „światła” i „postępu”. Wolter uważał, że bliski jest koniec Kościoła jako instytucji.

Takie nastroje towarzyszyły pontyfikatowi Piusa VI, rozpoczętemu w 1775 roku, niespełna dwa lata po kasacie zakonu. „Papieski Rzym przeżywał pozory zewnętrznej świetności – pisał Emanuel Rostworowski. – Stał się rajem europejskich antykwarystów i kolekcjonerów oraz ośrodkiem wielkopańskiej turystyki, dla której atrakcję stanowiły dworskie i liturgiczne parady. Był to dekoracyjny relikwiarz starego ładu, ale poza tą fasadą postępował upadek papieskiego autorytetu”². Dominującym w Europie wzorcem ustrojowym był oświecony absolutyzm, królujący w najznacznějších monarchiach katolickich: Austrii, Francji, Hiszpanii, Portugalii, jak też w licznych państewkach

¹ Liczba podana za: Kazimierz Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996. Niektóre spisy mogą podawać liczbę nieco różną, co wynika z pewnych niejasności formalnych dotyczących niektórych pontyfikatów wczesnośredniowiecznych.

² Emanuel Rostworowski, *Historia powszechna XVIII wieku*, wyd. 1, Warszawa 1977, s. 715.

włoskich. Oznaczało to postawy etatystyczne, czyli dążenie do zwiększenia prerogatyw władzy świeckiej na gruncie kościelnym. Wyrażało się ono choćby kasowaniem klasztorów zamieszkałych przez coraz mniejszą liczbę zakonników i uważanych za „społecznie nieużyteczne”, jak też inicjatywami zmniejszającymi zależność biskupów od Stolicy Apostolskiej, zwiększającymi zaś – od monarchów.

Rok 1789 przyniósł otwarcie nowego okresu nie tylko w historii Francji. Rewolucja francuska była wyrazem projektu całościowego zarówno jeśli chodzi o zakres zmian w samej Francji, jak i poprzez uniwersalizm jej haseł, odnoszących się nie do Francuzów, lecz do „ludzkości”. W dziedzinie władzy kościelnej oznaczało to całkowite podporządkowanie Kościoła francuskiego państwu; jego związek z Kościołem powszechnym sprowadzał się do uznawania honorowego prymatu papieża, bez żadnych prerogatyw. Nowy stan prawny określała Konstytucja Cywilna Kleru, uchwalona 12 lipca 1790 roku. Jej odrzucenie i potępienie całej rewolucji przez papieża oznaczało instytucjonalny rozłam w Kościele francuskim między tych duchownych, którzy pod przysięgą przyjęli postanowienia konstytucji i tych, którzy ją odrzucili, trwając w posłuszeństwie wobec Stolicy Apostolskiej, co oznaczało zejście do podziemia. Tym samym powstała nieprzebyta przepaść między Kościołem podległym zwierzchnictwu papieskiemu i rewolucją. Było to ogromne wyzwanie, przed jakim znalazł się pontyfikat Piusa VI. Papież mógł liczyć na zwycięstwo szerokiej koalicji antyrewolucyjnej, która uformowała

się w 1793 roku dla prowadzenia wojny przeciw jacobinińskiej Francji, ale nie na to, że odwróci to ogólną tendencję, o której była mowa wyżej: ograniczania roli Stolicy Apostolskiej, która nie była już partnerem politycznym dla czołowych państw Europy. Od wieków za rzecz oczywistą uważano to, że ma ona materialne oparcie, w szerokim tego słowa znaczeniu, w Państwie Kościelnym. Teraz to słabe państwo znajdowało się w obliczu bezpośredniego zagrożenia, jakie stanowiła Francja biorąca górę nad koalicją. Sukcesy działającej we Włoszech armii generała Bonapartego przyniosły najpierw ciężkie warunki pokojowe, potem zaś obalenie Państwa Kościelnego, co nastąpiło 15 lutego 1798 roku. Piusowi VI wręczono nakaz opuszczenia Rzymu. Gdy 80-letni papież prosił, aby mu pozwolono umrzeć w Rzymie, usłyszał w odpowiedzi, że może to zrobić gdziekolwiek. Faktycznie aresztowany i wywieziony do Francji, zmarł 29 sierpnia 1799. Schyłek swego pontyfikatu mógł uznawać za katastrofę: Państwo Kościelne zajęte przez wrogie siły, kuria zlikwidowana, kardynałowie rozproszeni. Zdołał jednak papież wydać dyspozycje, na podstawie których konklawe mogło zebrać się w zajętej przez Austrię Wenecji. Ciągłość władzy papieskiej została więc utrzymana i to poza bezpośrednim zasięgiem władzy francuskiej. Jednocześnie wiadomo było jednak, że nowy papież będzie musiał mierzyć się z bezprecedensowymi trudnościami w sprawowaniu swojej misji.

Wybór konklawistów padł na biskupa Imoli, kardynała Barnabę Chiaramontiego, który przybrał imię Piusa VII. Mało znany, nie mógł być uważany

za nominata austriackiego, natomiast na rzecz jego kandydatury niewątpliwie przemawiało to, że nie opuścił swojej diecezji w czasie najazdu Francuzów, z którymi znalazł możliwość porozumienia. Architektem tego wyboru był wybitny kurialista, kardynał Ercole Consalvi, który przez większość 23-letniego pontyfikatu był podporą papieża jako sekretarz stanu.

Wybór Chiaramontiego wypadł w kilka miesięcy po zamachu stanu, który dał władzę dyktatorską, jako pierwszemu konsulowi, generałowi Bonapartemu. Łagodny i gotowy do kompromisów papież odpowiadał Bonapartemu, który, w przeciwieństwie do rewolucyjnych poprzedników, widział dla Kościoła i jego zwierzchnika miejsce w urządzanej na nowo Europie – oczywiście miejsce, które mu sam wyznaczał. Jak pisze ks. Zygmunt Zieliński, „rewolucja była [dla Bonapartego] siłą torującą mu drogę do władzy i jako taka skończyła swoją rolę. Kościół natomiast miał być instytucją służebną w tworzeniu nowego ładu, którego autorem był pierwszy konsul, potem cesarz Francuzów”³. 15 czerwca 1801 roku podpisany został konkordat, który dawał Kościołowi katolickiemu we Francji „mimo wszystko znośne *modus vivendi*”⁴, za cenę uznania nowego ładu politycznego. Ów ład zyskał po paru latach nową formę: cesarstwo. Znany obraz Davida nie jest wiernym odtworzeniem ceremonii koronacyjnej, dobrze jednak oddaje dominującą w tej

sytuacji pozycję Napoleona i podrzędną Piusa VII, błogosławiącego akt, zamiast być jego szafarzem.

Ustępliwość papieża miała jednak swoje granice – do ich osiągnięcia doszło, gdy cesarz chciał traktować pontifeksa jak innych podległych mu władców. Państwo Kościelne zostało wcielone do rozciągniętego terytorialnie cesarstwa francuskiego. Protesty Piusa VII doprowadziły do aresztowania go 6 lipca 1809 roku. Faktycznym więźniem Napoleona pozostawał przez kilka lat, osadzony na przemian we włoskim mieście Savona i w Fontainebleau pod Paryżem. Uwolniony został 10 marca 1814, gdy władztwo Napoleona waliło się w gruzy. Jednym z pierwszych jego kroków było wówczas przywrócenie do istnienia zakonu jezuitów.

O ile więc pierwsza część tego szczególnego i trudnego pontyfikatu naznaczona była przez dominację Napoleona, o tyle druga wiązała się z ponapoleońskim systemem ustanowionym na kongresie wiedeńskim. W stosunkach międzynarodowych system ów oznaczał pokój i współpracę między czołowymi mocarstwami europejskimi; w życiu społeczno-politycznym – odwrócenie, na ile to było możliwe, przemian, jakie przyniosły całej bez mała Europie burzliwe lata rewolucyjno-napoleońskie. Tendencja ta z całą siłą zarysowała się i w Państwie Kościelnym, które zostało przywrócone do istnienia – wciąż wydawało się wówczas, że status suwerennego władcy jest nieodzownym warunkiem umożliwiającym papieżowi pełnienie jego misji. Faktycznie ta jego pozycja nie była zbyt silna: władał niewielkim, zacofanym i źle zarządzanym państwem. Jako zwierzchnik Kościoła katolickiego znajdował się

³ Zygmunt Zieliński, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, wyd. 4, Poznań 2007, s. 74.

⁴ Tamże, s. 76.

oczywiście w obozie antyrewolucyjnym, ale nie oznaczało to istotnego podniesienia rangi papieżstwa w porównaniu z poprzedzającymi rewolucję czasami Oświecenia.

Po roku 1815 Europa była widownią wielkiej konfrontacji dawnego ładu polityczno-społecznego z nowymi prądami, które dawały o sobie znać w dążeniach liberalnych i narodowych – wspólnym ich hasłem była rewolucja. Kulminacją tych zmagania były lata 1848–1849, określone mianem Wiosny Ludów. Monarchie *ancien régime* udołały przetrwać wzniesioną wtedy falę rewolucyjną, ale uznały za konieczne wejście na drogę przemian – tym bardziej że postęp gospodarczy niósł z sobą istotne zmiany społeczne: malenie roli szlachty i arystokracji, wzrost znaczenia burżuazji.

W tej podminowanej rewolucji (choć zarazem wolnej od wojen) Europie papieżstwo trwało na pozycjach konserwatywnych zarówno w swoich stosunkach z dworami, jak i w rządzeniu Państwem Kościelnym. To ostatnie stawało się, z przyczyn wskazanych nieco wyżej, zadaniem coraz uciążliwszym. Póki żył Pius VII, póty politykę tę charakteryzowała pewna tendencja kompromisowa, a to za sprawą sekretarza stanu kardynała Consalviego. Natomiast rządy następców naznaczone były wpływami skrajnie zachowawczej grupy hierarchów, tak zwanych zelotów (lub zelantów), czyli gorliwych. Taki obraz przedstawiały pontyfikaty Leona XII (1823–1829) i Grzegorza XVI (1831–1846); przedzielający je pontyfikat Piusa VIII był wyrazem powrotu do tendencji consalviańskich, trwał jednak zbyt krótko – nieco ponad półtora roku – aby nadać polityce Stolicy Apostolskiej wyraźniejsze piętno. Symbo-

lem zaś sprzeciwu papieżstwa wobec liberalnych poglądów stało się potępienie i wykluczenie z Kościoła księdza Felicite de Lamennais, głoszącego pochwałę demokracji, oddzielenie Kościoła od państwa i wolność sumienia.

Cytowany już wyżej historyk Kościoła ks. profesor Zygmunt Zieliński pisze: „Ostatnie lata pontyfikatu Grzegorza XVI były gorzkie. Zatrwały je niepokoje w Państwie Kościelnym, które stało na skraju przepaści. Upokarzającym dla papieżstwa faktem była zależność bytu Państwa Kościelnego od austriackich i francuskich bagnetów. O końcu władzy papieskiej marzyli właściwie wszyscy [...] [Papież] był daleki od świata i nigdy nie starał się go zrozumieć”⁵.

Taka opinia o Grzegorzu XVI rzutowała na oczekiwania wobec jego następcy. Został nim zaledwie 54-letni kardynał Giovanni Maria Mastai-Ferretti, który przybrał imię Piusa IX. Pontyfikat swój rozpoczął z wielkim kredytem zaufania, szczególnie ze strony neogwelfów, czyli tych, którzy nadzieje na zjednoczenie Włoch wiązali właśnie z papieżstwem. Wyolbrzymiano znaczenie pewnej zmiany stylu rządzenia, którym nowy papież odróżniał się od swojego nader konserwatywnego poprzednika. Niebawem nadzieje te miały być skonfrontowane z rzeczywistością – przybrała ona postać wspomnianej już Wiosny Ludów. Ruchy rewolucyjne o charakterze liberalnym, często też narodowym, objęły znaczną część Europy. We Włoszech oznaczało to erupcję nastrojów zjednoczeniowych, co wiodło do wojny z Austrią. Miała ją

⁵ Tamże, s. 156, 157.

prowadzić koalicja państw włoskich pod przywództwem Królestwa Sardynii, bardziej znanego pod nazwą jego kontynentalnej części, Piemontu.

Dawno minęły czasy, gdy władca Państwa Kościelnego brał udział w wojnach jak każdy inny monarcha w rozdrobnionych Włoszech. Jednak takie właśnie oczekiwania wiązano z osobą papieża. Jego odżegnanie się od wojny, zupełnie naturalne i zgodne z charakterem jego urzędu, zdecydowanie rozminęło się z powszechnymi nastrojami. W rezultacie początkowy entuzjazm zmienił się w wielki spadek popularności Piusa IX, czemu nie zapobiegły podjęte w tym czasie reformy. W listopadzie 1848 roku sytuacja zaogniła się do tego stopnia, że papież potajemnie opuścił Rzym, chroniąc się na terenie Królestwa Obojga Sycylii. W parę miesięcy później rewolucjoniści proklamowali Republikę Rzymską, pozostawiając papieżowi jedynie funkcje religijne. Ten stan rzeczy nie przetrwał zbyt długo – interwencja francuska przywróciła poprzedni stan rzeczy w lipcu 1849 roku, jednak papież wrócił do Rzymu dopiero 12 kwietnia 1850.

Wiosna Ludów przyniosła brutalne zakończenie „miodowego miesiąca” między „Pio Nono” i wpatrzonymi w niego Włochami; zastąpiło go obustronne rozczarowanie. Można je uznać za nieuniknione: Włosi przypisywali papieżowi znacznie więcej, niż mógł i był gotów dać ich sprawie narodowej. To budowało jego popularność, którą Pius źle interpretował i która znikła niemal z dnia na dzień, przekształcając się w zamach na jego władzę doczesną, a nawet, jak mu się wydawało, w bezpośrednie zagrożenie.

Dalszy ciąg tego najdłuższego w dziejach pontyfikatu (trwał 31 lat, 7 miesięcy i 22 dni) był naznaczony wrogością papieża do wszelkich wyzwań, jakie niosły współczesne mu czasy. Nie różnił się w tym od swoich poprzedników. W historiografii dominuje pogląd, że burzliwy czas Wiosny Ludów nie zmienił poglądów Piusa IX, lecz je uwidocznili, do czego i tak z czasem by doszło. Przypuszczenie to brzmi prawdopodobnie, niemniej jednak przyszło to szybko i w postaci szczególnie dramatycznej.

Pontyfikat ten zapisuje się w dziejach papieżstwa ze znaczną wyrazistością, do czego przyczyniły się zarówno inicjatywy pontifeksa, jak i bieg dziejów, który przyniósł kolejne, tym razem już trwałe zniszczenie świeckiej władzy papieża. Nastąpiło to w roku 1870, kiedy – korzystając ze wstrząsu, jakim w stosunkach międzynarodowych była wojna francusko-pruska – powstałe w 1861 roku Królestwo Włoch zajęło Rzym i pomniejszone już terytorium Państwa Kościelnego. Tym samym przestało ono istnieć i Stolica Apostolska utraciła państwowy wyraz swojego bytu. Wybiegając w przód, można powiedzieć, że odzyskała go w 1929 roku, kiedy to na mocy tak zwanych układów laterańskich został on odtworzony w postaci istniejącego obecnie Państwa Watykańskiego, postaci którą trzeba uznać za symboliczną.

Zanim tak się stało, doszło do, by tak rzec, frontálnego starcia papieżstwa z „duchem czasów”. Za podsumowanie dotychczasowych kontrowersji i całościowe wyrażenie papieskiego „nie” uważa się wydaną w 1864 roku encyklikę *Quanta cura*, szczególnie

zaś dołączony do niej *Syllabus*. W formie „Nie jest prawdą, że...” przedstawione zostało 80 twierdzeń, z których tu przytoczę tylko ostatnie: „Nie jest prawdą, że biskup Rzymu może i powinien pogodzić się z wymogami »postępu«, »liberalizmu« i »współczesnej cywilizacji« i działać zgodnie z nimi”⁶.

Dla wzmocnienia swojej pozycji w podjętej konfrontacji postanowił papież zwołać sobór powszechny, pierwszy od ponad trzystu lat. Rozpoczął się on 8 grudnia 1869. Nie został zakończony – przerwano obrady w związku z wspomnianym zajęciem Rzymu przez wojska włoskie. Głównym, a właściwie jedynym dokonaniem soboru watykańskiego I było uchwalenie 18 lipca 1870 dogmatu o nieomyślności papieża w sferze wiary i moralności, co było wzmocnieniem i logicznym dopełnieniem twierdzeń zawartych w *Syllabusie*.

Zabór Państwa Kościelnego przez Włochy mógł jedynie wzmocnić sprzeciw papieski wobec współczesnej rzeczywistości. W sferze politycznej znalazł on wyraz w odrzuceniu proponowanych przez rząd włoski jednostronnych gwarancji dotyczących warunków sprawowania urzędu papieskiego⁷. Pius IX ogłosił się „więźniem watykańskim”. Tak zwana „kwestia rzymska” mocno dzieliła odtąd Stolicę Apostolską i Królestwo Włoch; w szczególnie kłopotliwej sytuacji stawiało to

katolików włoskich, którym papież zabronił udziału w życiu politycznym ich kraju.

Wyzwań nowoczesności Pius IX nie chciał i nie potrafił zaakceptować. Jednocześnie jasne było, że patowa sytuacja nie może trwać w nieskończoność, że potrzebne jest jakieś jej przełamanie. Świadom tego był chyba i sam papież, sygnalizując pod koniec życia, że następcę widział w osobie Gioacchino Pecciego, jednego z najbardziej liberalnych członków kolegium kardynalskiego. On też rzeczywiście został wybrany, już w trzecim głosowaniu, w dniu 20 lutego 1878. Przyjął imię Leona XIII. Pontyfikat ten istotnie uważany jest za przełomowy. Architektem tego był sam papież; partnera i współpracownika znalazł w osobie kardynała Mariano Rampolli, od 1887 roku sekretarza stanu. Papieskie „otwarcie”, kontrastujące z „zamknięciem” jego poprzednika (mowa tu oczywiście o polityce, a nie o sposobie bycia; w tym ostatnim względzie było raczej na odwrót), znalazło wyraz w więcej niż jednej dziedzinie. Od początku pontyfikatu sygnalizowane było na gruncie politycznym, wobec rządów europejskich, nie wykluczając nawet republikańskiej Francji, w której silne były wpływy masońskie. Na tej właśnie drodze widział Leon XIII odbudowę szerzenia nauczania chrześcijańskiego – tylko do tego ograniczały się obecne możliwości polityczne papieżstwa. Jedyny wyjątek stanowiły Włochy (wpływy masońskie i tu były odczuwalne), z którymi stosunki pozostawały bardzo chłodne.

Również w dziedzinie życia kościelnego papież bez zwłoki jął tworzyć całościowy program. Przybrał on

⁶ Przytoczone za: Norman Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 851.

⁷ Mówiły one o suwerenności i nietykalności osoby papieża oraz możliwości wyłącznego użytkowania przez Stolicę Apostolską określonych budowli, w tym pałacu papieskiego na Watykanie i bazyliki św. Piotra, a także o przyznaniu mu dotacji finansowej.

postać dwunastu encyklik tworzącym tzw. *Corpus Leoninum*, z których pierwsza, *Aeterni Patris* (1879) postulowała odwołanie się do św. Tomasza z Akwinu – na tej drodze miało się dokonać pojednanie nauczania Kościoła z dziewiętnastowiecznym postępem naukowym.

Najsłynniejsza z encyklik papieża Pecciego należała jednak do innego nurtu. Ogłoszona 15 maja 1891 *Rerum novarum* uważana jest za początek społecznej nauki Kościoła. Potwierdzając wyraźnie, wbrew programowi socjalistycznemu, nietykalność własności prywatnej, uwzględniała zarazem istnienie napięć społecznych i postulowała rozwiązywanie ich w duchu porozumienia uznającego prawo robotników do godziwej zapłaty i do tworzenia związków zawodowych. „Ani boskie, ani ludzkie prawa nie pozwalają uciskać potrzebujących i nędzarzy dla osobistej korzyści i zyski ciągnąć z cudzego niedostatku. [...] [Państwo winno] strzec robotników przed wyzyskiem pracodawców” – głosiła encyklika. O jej znaczeniu świadczy nie tylko to, że jej nazwa na trwałe zagościła w powszechnej wiedzy historycznej (a nie tylko w historii Kościoła), ale i fakt rocznicowego nawiązywania do niej przez następnych papieży⁸. Budowanie społecznej nauki Kościoła miało też swój wymiar polityczny w postaci ruchu chrześcijańsko-demokratycznego, który niejednokrotnie przybierał formę partyjną.

Przy całym wielkim znaczeniu odnowy teologicznej, jaką spowodowało papieskie poparcie dla neo-

tomizmu, Leon XIII uchodził przede wszystkim za papieża-polityka. Gdy zmarł w 1903 roku w wieku 94 lat, jako możliwy rysował się wybór na jego następcę kardynała Rampolli, co byłoby potwierdzeniem pełnej ciągłości na tronie św. Piotra. W czasie konklawe doszło jednak do nieoczekiwanego wydarzenia: biskup krakowski, kardynał Jan Puzyna, złożył w imieniu cesarza Franciszka Józefa ekskluzywę, czyli formalne *veto*. Uzasadnione to zostało tradycyjną prerogatywą cesarską. Krok ten wzbudził protesty i ekskluzywy cesarskiej nie uznano za zobowiązującą, jednak wpłynęła ona na wynik następnych głosowań. Jednym z pierwszych kroków nowego papieża było wydanie jednoznacznego zakazu ingerencji z zewnątrz w procedurę konklawe.

Tym nowym papieżem został, pod imieniem Piusa X, kardynał Giuseppe Sarto. W odróżnieniu od poprzednika – który zresztą podobno przewidywał taki wybór – widziano w nim przede wszystkim duszpasterza. Przeciwwstawienie „polityk – duszpasterz”, chociaż przez swój schematyzm niedokładne, wyraża między innymi większą lub mniejszą elastyczność Kościoła, instytucji z natury swojej konserwatywnej, wobec wyzwań współczesności. Elastyczność z pewnością nie była cechą papieża Sarta. Raz jeszcze odwołamy się do ks. Zielińskiego, który pisał: „Pius X z góry wykluczył jakiegokolwiek kompromisy ze światem, który odchodzi od Chrystusa, zdradzał swoją świadomość nadchodzącej ofensywy zła, zeświecczenia”⁹. W tej po-

⁸ Encyklika *Quadregesimo anno* Piusa XI (1931), list apostolski *Octogesima adveniens* Pawła VI (1971), encyklika *Centesimus annus* Jana Pawła II (1991).

⁹ Zygmunt Zieliński, *Papież i papieżstwo*, s. 270.

stawie umacniał go jeszcze większy integrysta, kardynał sekretarz stanu Raffaello Merry del Val. Owo zło postrzegał papież jako zorganizowany i rozgałęziony system, który nazwał modernizmem. Prowadził przeciw niemu zorganizowaną kampanię. Jej fundamentem był 65-punktowy dekret papieski *Lamentabili sane exitu*, ogłoszony 3 lipca 1907, za którym w ślad szła encyklika *Pascendi Dominici gregis* (8 września 1907). Analogie z *Syllabusem* i *Quanta cura* Piusa IX były oczywiste. Etykieta „modernizmu”, sformułowana *expressis verbis*, przy jednoczesnym braku precyzyjnego określenia jej zawartości, wykluczała praktycznie dialog w duchu Leona XIII ze współczesną nauką i tendencjami polityczno-społecznymi. Ofiarą tej postawy padły między innymi ruchy chrześcijańsko-demokratyczne we Włoszech (*Liga Democratica Nazionale*, czyli Narodowa Liga Demokratyczna ks. Romolo Murriego, obłożonego ekskomuniką w 1909 roku) i we Francji (ruch *Sillon*, którego organizatorem był Marc Sangnier), a także wielu teologów. Ta postawa Piusa X przyniosła mu beatyfikację, a później kanonizację w szczytowych latach „zimnej wojny” (1951, 1954), mającej obok politycznego swój wyraźny wymiar ideologiczny; obecnie oceniana jest krytycznie¹⁰.

Pius X zmarł 20 sierpnia 1914. Stan jego zdrowia od pewnego czasu pozostawiał sporo do życzenia, niemniej jednak uważa się dość powszechnie, że śmierć

papieża przyspieszyć mógł wstrząs, jakim był dlań wybuch powszechnej wojny europejskiej, której nadejście przeczuwał z głębokim bólem. Trwała ona ponad cztery lata, przynosząc niewyobrażalne przedtem zniszczenia i cierpienia. W jej cieniu odbywało się konklawe mające wybrać papieża, którego pontyfikat określony był w apokryficznej tzw. przepowiedni świętego Malachiasza słowami *religio depopulata* (wyludniona religia). Papieżem tym został dawny sekretarz kardynała Rampolli, Giacomo Della Chiesa, który przybrał imię Benedykta XV.

Wojna była szczególnie wyzwaniem dla pontifeksa. Spełniał gorliwie swą misję nawoływania do pokoju, ale głos jego był słabo słyszalny. W przeważającej mierze stanowił o tym sam charakter zmagających się stron; obie ponosiły ogromne straty, które uzasadnić mogło jedynie zwycięstwo, ale nie rysowało się ono jako bliskie i prawdopodobne. Ponadto ranga polityczna papieżstwa nie była dostatecznie wielka, zwłaszcza że nie mogło ono liczyć na większy posłuch ani w różnowierczych: Rosji, Wielkiej Brytanii i Niemczech, w których dominowały protestanckie Prusy, ani w laickiej Francji czy we Włoszech. Za tradycyjnie propapieskie uchodziły katolickie Austro-Węgry, ale i to nie miało większego znaczenia; zresztą Benedykt XV starannie wystrzegał się ryzyka pomówień o sprzyjanie jednej ze stron, czego zresztą i tak nie uniknął od obu. Większym sukcesem zakończyły się papieskie akcje zbierania pomocy pieniężnej dla ofiar wojny. Jedną z tych zbiórek, przeprowadzona na całym świecie w dniu 21 listopa-

¹⁰ „Wielkim nieszczęściem, które zaciążyło nad całym pontyfikatem, były spory modernistyczne” – tamże, s. 292.

da 1915 przyniosła kwotę 3 877 249,66 franków szwajcarskich przeznaczoną dla Polaków¹¹.

Papięstwo stało wobec nowych zadań i po wojnie, kiedy to Europa organizowała się na nowo i kiedy powstało wiele nowych państw w nowych granicach. Wymagało to określenia stosunków między nimi i Stolicą Apostolską; zresztą i w wypadku niejednego z istniejących już uprzednio państw wstrząsy ostatnich lat doprowadziły do zmian w tych stosunkach. Niejedno osiągnięcie na tym polu było skutkiem aktywności na polu dobroczynności, a także umiejętnego postępowania Benedykta XV, które wypływało zarówno z cech jego osobowości, jak i z jego kwalifikacji dyplomatycznych. Wskazać tu warto między innymi na przywrócenie stosunków dyplomatycznych z Francją oraz znaczne załagodzenie stosunków z Włochami, torujące drogę do rozwiązania „kwestii rzymskiej”.

Jeśli przyjąć, że tak zwany „długi wiek XIX” dobiegł końca w 1914 roku, pontyfikat Benedykta XV był pierwszym w nowym wieku. Rzeczywiście, różnił się wyraźnie od pontyfikatu jego poprzednika, mocno naznaczonego przez sprawy typowe dla minionej epoki. Z kolei jego następcą miał być, jak się okazało, papieżem okresu, który zyskał miano międzywojennego. Jego posłannictwo kościelne natomiast Zygmunt Zieliński określił słowami „nauczyciel prawdy w złaicyzowanym świecie”. W tym ostatnim względzie pontyfikat Piusa XI – takie bowiem imię przyjął

po wyborze w 1922 roku kardynał Achille Ratti – obok kilku ważnych encyklik naznaczony jest przede wszystkim wielkim zaangażowaniem na rzecz Akcji Katolickiej. Nazwa ta oznaczała zarazem aktywizację laikatu, czyli katolików świeckich, w wielorakiej działalności społecznej oraz ogół organizacji tworzonych w tym celu. W założeniu i w praktyce Akcja Katolicka miała charakter apolityczny, chociaż oczywiście wiązała się ze światopoglądem wyrażonym w samej jej nazwie. Założeniem była odnowa życia religijnego i kształtowanie świata według zasad chrześcijańskich, co miało być dziełem nie tylko kleru, ale i rzesz wyznawców Kościoła katolickiego.

Jednak ten pontyfikat był też naznaczony przez politykę. Ważnym wydarzeniem było uregulowanie stosunków między Stolicą Apostolską i Włochami, które znalazło wyraz 11 lutego 1929 w układach laterańskich. Najistotniejszym ich postanowieniem było określenie statusu papieża w Rzymie poprzez, jak to wspomniano wyżej, odtworzenie Państwa Kościelnego w symbolicznej postaci Città del Vaticano. Do porozumienia doszło nie za rządów liberalno-masońskich, lecz faszystowskich. Nie oznaczało to jednak, że Pius XI stał się zwolennikiem faszyzmu – w nieco dwa lata później encyklika *Non abbiamo bisogno* była protestem przeciw podporządkowaniu wychowania młodzieży systemowi faszystowskiemu. Z jeszcze większą stanowczością wypowiedział się papież w opublikowanej 14 marca 1937 encyklice *Mit brennender Sorge*, która piętnowała naruszanie przez system nazistowski zarówno konkordatu (zawartego z Niemcami 20 sier-

¹¹ Patrz: Danuta Płygawko, *Benedykt XV dla Polski. 90-lecie papieskiej kolektę 21 listopada 1915*, Poznań 2005.

pnia 1933), jak i zasad etyki katolickiej. W pięć dni później natomiast ogłoszona została encyklika *Divini Redemptoris*, będąca całościową rozprawą z komunizmem, zarówno jego założeniami ideologicznymi, jak i praktyką. W tym ostatnim względzie przykłady czerpał papież nie tylko ze Związku Sowieckiego, ale i z II Republiki hiszpańskiej (był to już czas wojny domowej w Hiszpanii) oraz z Meksyku, prowadzącego gwałtownie antyklerykalną politykę. Istnieją poważne przesłanki świadczące o tym, że papież przygotowywał równie całościową krytykę nazizmu, jednak encykliki tej nie ukończył. Zmarł 10 lutego 1939, gdy nad Europą gromadziły się coraz ciemniejsze chmury.

Konklawe wybierające jego następcę trwało tylko jeden dzień. Już w trzecim głosowaniu wybór konklawistów wskazał na kardynała sekretarza stanu Eugenio Pacellego, który przybrał imię Piusa XII. Współpracownikowi i następcy Piusa XI przyszło stawić czoła szczególnie silnemu naporowi obu totalitaryzmów. W pół roku po jego wyborze rozpoczął się jeden z najmroczniejszych rozdziałów w dziejach nie tylko XX wieku, znany jako druga wojna światowa. Konflikt trwający w latach 1939–1945 miał charakter rzeczywiście światowy, ale ze szczególną mocą zaznaczył się na dwóch obszarach: w Europie oraz na Dalekim Wschodzie i na Pacyfiku. Ogrom zniszczeń i cierpień przerósł to, czego zaznała Europa zaledwie ćwierć wieku wcześniej, a dzieje tej wojny naznaczone są zwłaszcza słowem wówczas zrodzonym – ludobójstwo.

Papież stanął nie tylko, jak Benedykt XV, wobec nieszczęścia, jakim była sama wojna, ale ponadto

w obliczu szczególnie traumatycznego wyzwania: zbrodniczej polityki nazistowskiej wobec podbitych narodów. Nie miał wątpliwości, jak to oceniać. Inną zaś sprawą było podjęcie decyzji dotyczącej demonstrowania swojego potępienia. Stąd zrodziło się owo „milczenie Piusa XII”, które wypomina mu się jeszcze i dziś, gdy chodzi o *Sboah* – ludobójstwo na Żydach. Milczenie w tych latach mieli mu za złe także Polacy. Postawa ta była konsekwencją takiego a nie innego rozstrzygnięcia niezwykle ciężkiego dylematu: głośne protesty nie tylko byłyby całkowicie bezskuteczne, ale mogły wręcz pogorszyć położenie ofiar nazizmu – tak się stało po głosie biskupów holenderskich przeciw represjom wobec miejscowej ludności. Powściągliwość papieża oceniana była i jest różnie – można odnotować głos wyrażający zrozumienie dla bezsilności Watykanu wobec całej maszyny totalitarnego państwa niemieckiego i jednoczesny brak zrozumienia dla niemożności wpłynięcia na jednego księdza¹². Natomiast nie szczędził Pius XII starań, aby świadczyć Żydom konkretną pomoc tam, gdzie sięgały jego możliwości, to jest na terenie samego Watykanu¹³ i Włoch. Toteż gdy zmarł w 1958 roku, władze Izraela żegnały go ciepło i z wdzięcznością. Jego „zła prasa” w tym względzie powstała później, w czym swój udział miała potajemna propaganda sowieckich

¹² Chodzi o ks. Josefa Tiso, prezydenta uzależnionej od Niemiec, chociaż formalnie niepodległej Słowacji, z której do obozów zagłady deportowano około 80 000 Żydów.

¹³ Eksterytorialność obejmowała niektóre budynki kościelne poza obrębem Città del Vaticano.

służb specjalnych; znalazła ona podatny grunt nie tylko w środowiskach żydowskich, ale i laicko-antyklerykalnych.

W drugiej połowie swojego pontyfikatu stanął papież Pacelli wobec wyzwania innego totalitaryzmu: sowieckiego. Wyzwanie to rzucone było na gruncie ideologicznym między innymi chrześcijaństwu, do czego odnosiła się już wspomniana wyżej encyklika Piusa XI *Divini Redemptoris*, ale także całemu światu zachodniemu, teraz w postaci, którą nazwano „zimną wojną”. W tej konfrontacji Pius XII był przeciwnikiem nieugiętym i traktowanym przez Kreml znacznie poważniej, niż sugerowało to słynne ironiczne pytanie Stalina: „Ile ma papież dywizji?”.

Pius XII był świadomy wyzwań współczesności, nie mniej potężnych, a jeszcze groźniejszych od tych, wobec których stawali jego poprzednicy. Z tego względu nosił się z zamiarem zwołania soboru, do którego podjęto nawet przygotowania na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Później jednak odstąpił od nich – wydaje się, że nie był przekonany do idei soboru krótkiego, który – jak *Vaticanum I* – ograniczałby się do potwierdzenia przyjętego już stanowiska. Nie czuł się zaś na siłach, by zmierzyć się z zadaniem większym.

Uczynił to natomiast jego następca, Angelo Giuseppe Roncalli, który po wyborze przyjął nieużywane od wieków imię Jan. Powszechne określanie papieża Roncallego mianem „dobry papież Jan” odzwierciedlało jego bezpośredniość, naturalną dobroć, ciepło i poczucie humoru, niestroniące także od autoironii.

Wszystkie te cechy zjednywały mu powszechną życzliwość, zwiększały także siłę jego oddziaływania. „Rozmawiał po prostu z każdym, który tego chciał i nie krył, że chce na swoim rozmówcy, obojętnie, kto nim był, wymóc dobro”¹⁴. Tę samą bezpośredniość demonstrował także jako biskup Rzymu, któremu okazywał duszpasterską troskę, nieraz przemierzając w samochodzie ulice miasta.

Pontyfikat Jana XXIII (1958–1963) był, według określenia Zielińskiego, „krótki lecz nie przejściowy”. Można go wręcz nazwać przełomowym. Wyrażało się to nie tylko w samym stylu posługi papieskiej, silnie kontrastującej z osobą jego poprzednika, który „zawsze miał w sobie coś z monumentu”. Jego scharakteryzowanej wyżej postawie towarzyszyła głęboka mądrość, co umożliwiało postawę otwarcia i dialogu na przykład wobec różnowierców lub świata komunistycznego. „Nie łamał barier [...] lecz wskazywał na możliwości zbliżenia bez dotykania istotnych różnic”¹⁵.

Wśród encyklik Jana XXIII największy odzew miały *Mater et Magistra* (ogłoszona 15 lipca 1961), w której podejmował problematykę społeczną, oraz *Pacem in Terris* (11 kwietnia 1963), proponującej środki mające uchronić świat przed wojną i zaprowadzić trwały, sprawiedliwy pokój. Ta druga była papieską odpowiedzią na bezprecedensową sytuację w dziejach ludzkości: możliwość całkowitego jej zniszczenia przez nagromadzoną broń nuklearną. Alternatywą wobec

¹⁴ Zygmunt Zieliński, *Papież i papieżstwo*, s. 435.

¹⁵ Tamże, s. 437.

tej straszliwej perspektywy miała, czy też raczej musiała być „trudna droga ku jedności globu”. Papież zdawał sobie sprawę, że rzeczywiście globalny charakter tej kwestii wymaga, aby zwracać się nie tylko do katolików, ale do ogółu ludzi.

Największym jednak dziełem tego pontyfikatu był sobór, zapowiadany i przygotowywany od 1959 roku. Zamyśl jego był ogromny. Chodziło o całosciowe określenie stanowiska i zadań Kościoła we współczesnym świecie, czego wstępnym warunkiem było dokonanie wewnętrznej odnowy Kościoła i jego otwarcie rzeczywiście na cały świat, a nie tylko na *universum* katolicyzmu. Dyrektywa koniecznego dostosowania Kościoła do współczesności, której wyrazem i symbolem stało się słowo *aggiornamento*, przestała sposób patrzenia wielu, toteż dążąc do realizacji swojej wizji, musiał Jan XXIII przełamywać opory kurii, odwołując się do szerokiego grona ludzi Kościoła, wśród nich wybitnych teologów o poglądach budzących głębokie wątpliwości tradycjonalistów. Zarówno na etapie prac przygotowawczych, jak i w czasie obrad soboru to gremium miało zasadnicze oparcie w papieżu.

Sobór rozpoczął swe obrady 11 października 1962. Obecnych było wówczas 2850 uczestników, reprezentujących hierarchie z całego świata. Wielkim osiągnięciem Jana XXIII była obecność, w charakterze obserwatorów, przedstawicieli prawosławia (patriarchatu moskiewskiego) oraz protestantyzmu. Pierwsza sesja soboru trwała do 8 grudnia 1962, po czym obrady zostały zawieszone na dziewięć miesięcy. Wznowienia prac soboru Jan XXIII nie dożył – zmarł

3 czerwca 1963 roku. Wygrał jednak wyścig z czasem i śmiertelną chorobą: określił zadania i charakter soboru, doprowadził do jego otwarcia i nadał mu piętno przesądzające o jego trwałym znaczeniu w dziejach Kościoła katolickiego.

Następcą Jana XXIII został kardynał Giovanni Battista Montini. Wszystko wskazuje na to, że przyszłego papieża widział w nim już Pius XII, który jednak nie dał mu kapelusza kardynalskiego i oddalił go z Watykanu, powierzając mu arcybiskupstwo Mediolanu. Wyjaśnienia tego na pozór trudnego do zrozumienia postępowania szuka się w zamyśle wzbogacenia tego wybitnego kurialisty o doświadczenie duszpasterskie.

Wybrany na papieża w piątym głosowaniu, przyjął imię Pawła VI. Przejmował po poprzedniku wytknięte nowe kierunki polityki, zwłaszcza wobec świata komunistycznego, przede wszystkim zaś rozpoczął sobór. Warto nadmienić, że w pierwszej fazie konklawne konkurent Montiniego, kardynał Giuseppe Siri, zapowiedział, że w razie wyboru przerwie sobór – co przyniosło mu utratę głosów.

Sobór watykański II obradował do 8 grudnia 1965. Uważany jest powszechnie za wydarzenie o trudnym do przecenienia znaczeniu w dziejach Kościoła. *Aggiornamento* znalazło wyraz w wielu dokumentach soborowych określających stanowisko Kościoła katolickiego wobec licznych zagadnień teologicznych, a także stawianych przez współczesność, ponadto powołaniem sekretariatów do spraw niechrześcijan oraz do spraw niewierzących, co nadawało podstawy instytu-

cjonalne dialogowi zainicjowanemu przez Jana XXIII. Dokonane zostały istotne zmiany w liturgii, sprawowanej odtąd w zasadzie w językach narodowych lub miejscowych, przez kapłanów zwróconych twarzą ku wiernym. Wyrazem wprowadzenia zasady kolegialności w Kościele było późniejsze powołanie instytucji Synodu Biskupów.

Jak to zwykle bywa w razie wielkiego przełomu, zmiany przyniesione przez sobór zostały przez część duchowieństwa i wiernych uznane za zbyt daleko idące, czy nawet zdradzające misję Kościoła. Najgłośniejszy wyraz znalazło to w działalności arcybiskupa Marcela Lefebvre'a, która po latach spowodowała odebranie mu w 1976 roku uprawnień biskupich (*suspensa*) i wykluczenie z Kościoła (ekskomunika). Inni natomiast domagali się kolejnych zmian lub interpretowali decyzje soborowe w sposób, który nie był aprobowany przez Stolicę Apostolską. Niektóre decyzje Pawła VI rozstrzygnęły negatywnie nadzieje na owe dalej posunięte zmiany. Tak było z podtrzymaniem stanowiska w sprawie celibatu księży (encyklika *Sacerdotali caelibatus*, 1967) oraz z potępieniem sztucznej kontroli urodzin (encyklika *Humanae vitae*, 1968). Zwłaszcza w tym drugim względzie stanowisko Stolicy Apostolskiej wzbudziło nieprzemijające do dziś kontrowersje.

Papież Paweł VI rozpoczął praktykę podróży po świecie, traktując je jako jeden ze sposobów pełnienia swej misji. Pierwszą z nich odbył w 1964 roku do Ziemi Świętej. W dniu 4 października 1965 wystąpił przed Zgromadzeniem Ogólnym ONZ. Bardzo ważna

była wizyta w Turcji – siedzibie patriarchatu konstantynopolańskiego – półtora roku po zniesieniu przez papieża oraz patriarchę Atenagorasa I wzajemnej ekskomuniki Kościołów katolickiego i prawosławnego z 1054 roku. Ogółem takich podróży, niekiedy mających wymowę ekumeniczną, odbył Paweł VI osiem. Warto wspomnieć o jednej, która nie doszła do skutku. Zdecydowanie negatywne stanowisko władz PRL nie pozwoliło papieżowi zrealizować zamiaru przybycia do Polski w 1966 roku, gdy było obchodzone tysiąclecie jej chrztu.

Pontyfikat Pawła VI był kontynuacją i dopełnieniem pontyfikatu Jana XXIII. Dał temu wyraz następca papieża Montiniego, wybrany 26 sierpnia 1978 – patriarcha Wenecji Albino Luciani – po raz pierwszy w dziejach papieżstwa przybierając dwa imiona: obu swoich poprzedników. Jan Paweł I zmarł na zawał serca zaledwie po 33 dniach pontyfikatu. W kategoriach ludzkich mówiono o zbyt wielkim ciężarze, jaki niespodzianie stał się udziałem tego skromnego i serdecznego człowieka, który nie cieszył się dobrym zdrowiem. Widziana w innych kategoriach niespodziana śmierć papieża zrodziła pytanie: „co Bóg chciał przez to powiedzieć Kościołowi i światu?”.

Gdy po raz drugi w 1978 roku zbierało się konklawe, chyba za najbardziej oczywiste uważano imię, jakie miał przybrać przyszły papież. Znacznie mniej wiadome było, że jednym z kandydatów poważnie liczących się wewnątrz grona kardynałów (choć nie w spekulacjach mediów) był 58-letni metropolita krakowski kardynał Karol Wojtyła. Wiadomość ogło-

szone 16 października 1978 była więc wielkim zaskoczeniem dla całego świata, także – szczególnie radosnym – dla ojczyzny pierwszego nie-Włocha na Stolicy Piotrowej od ponad 450 lat¹⁶. Swoisty przymus sytuacyjny nie pozwolił mu przybrać tego imienia, które byłoby mu najbliższe: imienia jego jedenaścioletniego poprzednika na krakowskiej stolicy biskupiej, św. Stanisława.

O stosunkowo młodym i krzepkim papieżu mówiono od razu, że „wprowadzi on Kościół w XXI wiek”. Ci, którzy znali bliżej kardynała Wojtyłę, rozumieli te słowa nie tylko w sensie kalendarzowym, ale i jako przenośnię, przepowiadając, iż będzie to pontyfikat niezwykle i przełomowy. Obie te przepowiednie się sprawdziły.

Pontyfikat Jana Pawła II trwał od 16 października 1978 do 2 kwietnia 2005, a więc 26 lat, 5 miesięcy i 17 dni. Jeden z najdłuższych w dziejach papiestwa, wypełniony był tak wieloma wydarzeniami ogromnej rangi i tak mocno naznaczony przez charakterystyczną osobę papieża, przez wiernych obwoływanego świętym już w czasie żegnającej go mszy egzekwialnej, że z niemożliwością graniczy przedstawienie go ze zwięzłością wymaganą w tym miejscu. Najogólniej można rzec, że papież Jan Paweł II podjął dzieło poprzedników, których imiona nosił, nadając mu nowe, znacznie większe wymiary. Z równą siłą i wyrazistością spełniał właściwe jego urzędowi role:

¹⁶ Ostatnim do tej pory papieżem nie-Włochem był Hinderikus Hadrian VI (1522–1523).

duszpasterza, teologa, polityka. Swoją bezpośredniością mógł się kojarzyć z Janem XXIII; obok niej jednak z mocą manifestował pryncypialność w sprawach zasadniczych i stanowczość w trzymaniu się drogi określonej przez sobór watykański II, w którego pracach brał aktywny udział jeszcze jako biskup. Znalazło to wyraz między innymi w podtrzymaniu stanowiska określonego przez Pawła VI w trudnych kwestiach, o których była mowa wyżej. Stanowcza i po wielokroć potwierdzana postawa w sprawie antykoncepcji, życia poczętego czy celibatu księży sprawiła, że w oczach wielu zyskał opinię konserwatysty, przy czym dla przedstawicieli coraz powszechniejszych tendencji do laicyzacji czy zgoła dechrystianizacji świata określenie to równało się oskarżeniu.

Jego znakomita umiejętność nawiązywania kontaktów z tłumami oraz z rozmachem realizowana misja papieskich podróży po całym świecie – odbył ich łącznie 104¹⁷ – nadały mu rangę przywódcy przyjętego za swego przez miliony ludzi. Przy tym przy-

¹⁷ „W sumie papież odwiedził 129 krajów, podejmując 104 podróże zagraniczne, podczas których odbył 205 pielgrzymek, niektóre kraje nawiedzał bowiem wielokrotnie. Papież był w sumie 617 razy w 715 miejscowościach. Jego podróże trwały ponad 543 dni, czyli blisko 6% całego czasu pasterzowania na Tronie Piotrowym. Ogólna liczba przebytych kilometrów wynosi 1 162 615. Ponad 146 razy wyjeżdżał do miejsc położonych we Włoszech, obecny był 307 razy w parafiach rzymskich i innych miejscowościach na terenie Włoch. Jan Paweł II spędził poza Watykanem i Castel Gandolfo 822 dni, w czasie których odwiedził 1022 razy 876 miejsc” – Zygmunt Zieliński, *Papież i papiestwo*, s. 556.

wództwo to – w założeniu samego papieża apostołat – miało zasięg wytknięty przez Jana XXIII, sięgając poza ogół katolików, chociaż dla tych ostatnich miało znaczenie szczególnie silne i głębokie. Podróże papieskie miały wymiar duszpasterski, manifestujący się tak wobec najróżniejszych Kościołów lokalnych, często odległych od europejskiego wzorca kulturowego, jak i wobec zlaicyzowanych krajów Zachodu. Niejedna z nich miała też wymiar ekumeniczny. Otwarcie Jana Pawła II wobec innych wyznań, nie tylko chrześcijańskich, najsilniejszy chyba wyraz znalazła w zorganizowanym w Asyżu – 27 października 1986 – z jego inicjatywy spotkaniu, które pod hasłem wspólnej modlitwy o pokój zgromadziła przedstawicieli religii całego świata. Szczególnie wielkie zasługi położył dla nawiązania dialogu między katolicyzmem a judaizmem. Jeszcze inne aspekty podróży papieskich to społeczny i polityczny. Wiodły go one do krajów naznaczonych przez nędzę i drastyczne zróżnicowanie społeczne czy przez brak wolności politycznej. Wymiar społeczny widoczny był także w innej dziedzinie, którą można nazwać mikrospołeczną: w nauczaniu papieża o rodzinie i o stosunku jednego człowieka do drugiego.

Podróże Jana Pawła II dawały mu okazję do spotkań z wieloma politykami, z reguły bardziej przykuwających uwagę od audiencji watykańskich. Sam odgrywał rolę polityczną, także przebywając w Watykanie. Jego poprzednicy byli papieżami czasu „zimnej wojny”; spowodowany przez nią podział świata traktowali jako ustalony, nawet jeśli niepożądany porządek rzeczy. Pius XII co prawda zajmował wyraźne

stanowisko w tej konfrontacji (czego unikali jego następcy), jednak w okresie najgwałtowniejszego jej natężenia niewiele mógł zdziałać. Pod tym względem pontyfikat Jana Pawła II przypadł na inny okres, kiedy to strona zachodnia zyskiwała stopniowo coraz większą przewagę, aż do czasu, gdy podział ów się skończył. Nie miejsce tu na analizę całego mechanizmu tego procesu, podkreślić jednak należy, że pewną rolę w nim przypisuje się w nim i papieżowi. Na pewno nie bez znaczenia było jego wyniesione z Polski doświadczenie codziennej konfrontacji z systemem komunistycznym. Dla Polaków stał się też ich rodak na papieskim tronie naturalnym, chociaż nie bezpośrednim przywódcą oporu przeciw temu systemowi, oporu który ma swoje miejsce w genezie końca owego systemu. „Przywódcą bloku sowieckiego w przewidywaniu nadchodzących trudności byłoby na rękę usunięcie z grona najwyższych autorytetów światowych papieża, który tak doskonale znał mechanizmy władzy komunistycznej i założenia jej ofensywy światopoglądowej. Można tu zatem bez większego ryzyka błędu dopatrywać się genezy zamachu na życie papieża, dokonanego przez znanego z nazwiska, a mimo to anonimowego terrorystę tureckiego Ali Ağcę 13 maja 1981 r.”¹⁸

Dla dopełnienia obrazu wspomnijmy krótko o Karolu Wojtyłę jako naukowcu, kierowniku Katedry Etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz jako o poecie i dramaturgu, mającym także pewne do-

¹⁸ Tamże, s. 524.

świadczenia sceniczne. Pierwsze z tych zajęć niewątpliwie znalazło odbicie w teologicznej działalności papieża, drugie – w duszpasterskiej. Podnosi się wreszcie nieraz szczególny aspekt końcowych lat tego pontyfikatu, określane jako świadectwo i katecheza cierpienia.

*

Licząca ponad dwadzieścia wieków historia papieżstwa odbija w sobie bogate i zróżnicowane dzieje Europy. Ostatnie dwa wieki również wycisnęły na niej swoje piętno, przy czym w ostatnich dziesięcioleciach w coraz większym stopniu odzwierciedla ono dzieje nie Europy, lecz całego świata. Historia ta stanowi *continuum* i nie jest skończona, jednak rozumiane umownie wieki XIX i XX stanowią okresy na tyle charakterystyczne, że umożliwiło to zaproponowanie powyższego zarysu.

Wskazówki bibliograficzne

- Auber Roger i inni, *Historia Kościoła*, t. 5: *1848 do czasów współczesnych*, Warszawa 1981 [*Historia Kościoła*, komitet red. Luis J. Rogier, Roger Aubert, M.D. Knowles]
- Banaszak Marian, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3. *Czasy nowożytne* [cz. 2] 1758–1914, Warszawa 1991 oraz t. 4. *Czasy najnowsze 1914–1978*, Warszawa 1992
- Dopierała Kazimierz, *Księga papieży*, Poznań 1996
- Kumor Bolesław, *Historia Kościoła*, cz. 7. *Czasy najnowsze 1815–1914*, Lublin 1991 oraz cz. 8. *Czasy współczesne 1914–1992*, Lublin 1995
- Rogier Luis J., Gillaume de Bertier Sauvigny, Joseph Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4: *1715–1848*, Warszawa 1987 [*Historia Kościoła*, komitet red. Luis J. Rogier, Roger Aubert, M.D. Knowles]
- Zieliński Zygmunt, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, wyd. 4, Poznań 2007

STANISŁAW JANKOWIAK

Stosunki państwo – Kościół w Polsce po II wojnie światowej

Koniec wojny dla Polski oznaczał zależność od Związku Radzieckiego. Nie spełniły się jednak nadzieje części komunistów, którzy postulowali, by Polska stała się kolejną republiką ZSRR i w ten sposób „proletariat polski mógłby połączyć się z ojczyzną proletariatu światowego”. Józef Stalin zdecydował, że Polska pozostanie formalnie niezależnym państwem, bowiem radzieccy komuniści mieli nadzieję na przejęcie władzy w całej Europie, zniszczonej wojną i przeżywającej w tym okresie ogromne trudności nie tylko gospodarcze. Dlatego też w państwach zajętych przez Armię Czerwoną kamuflowano rzeczywiste dążenia pozorami normalności. Nowa władza w Polsce starała się przekonać społeczeństwo, że nie będzie kopiować systemu radzieckiego. Dotyczyło to w szczególności polityki wobec Kościoła katolickiego. Okupacja bowiem wzmocniła jego pozycję w polskim społeczeństwie. Kwestia ta mogła mieć ogromny wpływ na postawy Polaków, dlatego też od początku tworzenia władz komunistów starali się demonstrować swoją dobrą wolę. W stworzonej na wschodzie armii byli kapelani wojskowi. Audycje Polskiego Radia roz-

pocynały się od katolickiej pieśni *Kiedy ranne wstają zorze*, każdej uroczystości państwowej towarzyszyła msza święta, w której uczestniczyli przedstawiciele władz. By nie drażnić Kościoła, tzw. dobra martwej ręki, czyli majątki kościelne, wyłączono z reformy rolnej. Być może komunistom chodziło o oderwanie Kościoła polskiego od Watykanu i wykorzystanie go do własnych celów, ponieważ zdawali sobie sprawę z jego wpływów w polskim społeczeństwie.

Odbudowa życia religijnego

Tereny powojennej Polski zostały znacznie przesunięte na zachód. Polskie kresy wschodnie znalazły się w granicach państwa radzieckiego, a do Polski przyłączono znaczne obszary należące wcześniej do Niemiec. Wymagało to uregulowania granic poszczególnych struktur kościelnych. Na wschodzie biskupi katoliccy przenieśli siedziby swoich diecezji na teren państwa polskiego, dostosowując się w ten sposób do nowych realiów. Inaczej wyglądała sytuacja z ziemiami na zachodzie i północy. Ze względu na brak traktatu pokojowego, ale także rolę państwa niemieckiego w Europie, ostateczne uregulowanie granic diecezji nie było sprawą prostą. Wbrew poglądom niektórych historyków, powracający do Polski prymas kardynał August Hlond nie otrzymał od papieża Piusa XII pełnomocnictw dotyczących uregulowania tej kwestii. Na tych ziemiach powstała jednak zupełnie nowa sytuacja ludnościowa, a tym samym i wy-

znaniowa. Do końca wojny katolicy stanowili zdecydowaną mniejszość. Powojenne wysiedlenia ludności niemieckiej i osiedlanie ludności polskiej przybywającej z terenów, które znalazły się w granicach ZSRR, spowodowało, że w 90% zamieszkiwali je teraz katolicy. Istniała więc konieczność uregulowania kwestii administracji kościelnej na tych terenach, trudno bowiem wyobrazić sobie funkcjonowanie kościoła pod zarządem duchownych niemieckich, zwłaszcza po okropnościach wojny. Takie właśnie działania podjął kardynał Hlond, powołując administratorów apostolskich dla tych ziem.

Pozory tolerancji nie zapobiegły zupełnie konfliktom na linii „państwo – Kościół”. Równocześnie władze polskie doprowadziły do zaostrzenia stosunków z Watykanem, gdyż w dniu 12 września 1945 wypowiedziały konkordat pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską. O jego zerwanie podczas wojny oskarżano papieża Piusa XII. Na tym etapie nie oznaczało to jednak otwartej wrogości w stosunku do Kościoła, któremu administracja państwowa nadal miała okazywać pomoc, w tym także materialną. Dotyczyło to zwłaszcza terenów nowo przyłączonych, na których funkcjonowanie polskiego kościoła sprzyjało wzmocnieniu polskiej władzy, dlatego też komuniści wykonywali wiele gestów podkreślających ich szacunek dla Kościoła. Przykładem może być uczestnictwo przywódców partyjnych w mszach świętych (Bolesław Bierut i Michał Rola-Żymierski na mszy polowej w Szczecinie czy Piotr Jaroszewicz podtrzymujący prymasa Hlonda czasie procesji Bożego Ciała w Warszawie). Swo-

bodnie mogło odradzać się funkcjonowanie różnych organizacji katolickich (Caritas, Akcja Katolicka, katolickie organizacje młodzieżowe). We wszystkich szkołach nauczano także religii. Jeśli w tym okresie na duchowieństwo spadały represje, to uzasadniano je najczęściej współpracą z podziemiem zbrojnym. Nie doprowadziło to jednak do neutralizacji Kościoła, który nie popierając działań zbrojnej opozycji, włączył się w toczoną wówczas walkę wyborczą. We wrześniu 1946 roku episkopat wydał orędzie do wiernych, w którym upomniął się o prawo katolików do głoszenia swych przekonań politycznych. Przypomniął jednocześnie, że katolicy nie mogą należeć do organizacji i partii, których programy są sprzeczne z nauką chrześcijańską, oraz mogą głosować tylko na takie osoby i partie, które nie sprzeciwiają się katolickiej nauce i moralności. Wzywając do uczestnictwa w wyborach biskupi, wskazywali, by głosować na osoby dające gwarancję realizacji polityki dobrej dla narodu i Kościoła.

Oszustwa wyborcze spowodowały, że legalna opozycja w Polsce została wyeliminowana, a Stanisław Mikołajczyk opuścił kraj. W 1948 roku zmarł prymas Hlond, a jego następcą został najmłodszy z biskupów Stefan Wyszyński. Sytuacja ta uległa zmianie po zwrocie w polityce ZSRR wobec krajów satelickich. Powoli następowało zacieśnianie pętli wokół polskiego społeczeństwa. Dotyczyło to także stosunków z Kościołem. Na tym etapie władze już nie chciały pozyskać Kościoła, lecz przystąpiły do otwartej z nim walki. Powszechne były oskarżenia o wrogość wobec nowego

ustroju. Starano się też dokonać rozłamu w episkopacie. Pierwszą próbą była akcja związana z wyborem na prymasa S. Wyszyńskiego. Przedstawiciele władz starali się uzyskać od niektórych biskupów deklarację dystansującą się od tego wyboru. Próbowano też wykorzystać ich ambicje do kierowania Kościołem polskim. Działania takie podjęto np. wobec kardynała Adama Sapiehy w Krakowie. Nie przyniosły one jednak oczekiwanych rezultatów. Inną formą rozbijania episkopatu było atakowanie biskupów oskarżanych o współpracę z okupantem niemieckim (biskup Czesław Kaczmarek – Kielce i Stanisław Adamski – Katowice). Postarano się także uruchamiać organizacje zrzeszające księży negatywnie nastawionych wobec władz Kościoła. Podobną działalność prowadziło Stowarzyszenie PAX, założone przez Bolesława Piaseckiego. Ugrupowanie to pod płaszczykiem wierności Kościołowi naciskało na biskupów, by unormowali stosunki z państwem. Na początku lat pięćdziesiątych władze przystąpiły do ofensywy. W roku 1950 komuniści doprowadzili do powstania Komisji Księży przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację, tzw. księży-patrioci, których werbowano, posługując się najczęściej szantażem lub wspierano księży skompromitowanych. Tegoż roku Piasecki doprowadził do powstania Komisji Intelktualistów i Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie Obrońców Pokoju. Wypowiadali się oni publicznie na temat stosunków „państwo – Kościół” w tonie popierającym władze. Nastąpił także atak na działalność dobroczynną Kościoła. Komuniści oskarżyli władze kościelnej

organizacji charytatywnej Caritas o nadużycia i doprowadzili do odebrania jej Kościołowi. Na czele zarządu komisarycznego stanęli ulegli wobec nich księży-patrioci. Likwidacji uległy katolickie organizacje młodzieżowe. Miał je zastąpić komunistyczny Związek Młodzieży Polskiej. Utrudniano nauczanie religii w szkołach, eliminując z nich zakonników i siostry zakonne czy szykanując katechetów świeckich. Szkoły przekształcano na szkoły Towarzystwa Przyjaciół Dzieci, już bez nauki religii. Postanowiono także uderzyć w podstawy materialnego bytu Kościoła i w marcu 1953 roku upaństwowiono majątki kościelne.

Prymas miał świadomość, że polityka władz zmierza do rozbicia Kościoła, więc postanowił zyskać na czasie, by opóźnić i utrudnić nadchodzącą konfrontację. Dlatego też biskupi zdecydowali się na zawarcie porozumienia z rządem, które podpisano je 14 kwietnia 1950. Fakt ten wzbudził konsternację w Watykanie, a papież wyraził z tego powodu ubolewanie. Episkopat zobowiązywał się do uznania panującego w Polsce systemu i obiecywał wzywać wiernych do poszanowania prawa i pracy dla kraju, przeciwstawiać się wrogiej Polsce działalności, zabiegać w Watykanie o ustanowienie organizacji kościelnej na ziemiach nowo przyłączonych, nie przeciwstawiać się spółdzielczości na wsi, a także potępiać wszelkie działania antypaństwowe. W zamian rząd zobowiązywał się nie zwalczać nauczania religii w szkołach oraz nie przeszkadzać w czynieniu praktyk religijnych młodzieży, gwarantował też swobodę działania stowarzyszeń katolickich. Podpisanie porozumienia nie zatrzymało an-

tykościelnych działań ze strony władz, choć być może odwlekło je w czasie. O złych intencjach ze strony komunistów świadczyło powołanie już kilka dni później Urzędu do Spraw Wyznań, koordynującego działalność antykościelną. W kolejnym roku represje wobec księży się nasiliły. W styczniu 1951 roku aresztowano biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka, oskarżonego o współpracę z Niemcami, szpiegostwo na rzecz USA itp. W tym samym czasie usunięto wyznaczonych przez prymasa Hłonda administratorów apostoelskich, zmuszając kapituły do wybrania na ich miejsce wikariuszy kapitulnych, co z konieczności musiał zaakceptować prymas. Poważnym podłożem konfliktu było przygotowywanie nowej konstytucji. Biskupi w skierowanym do władz memoriale protestowali przeciwko rozdziałowi Kościoła od państwa, uznając religię za ważny czynnik wychowania społeczeństwa. Domagali się zagwarantowania w konstytucji swobody działalności Kościoła. Upominali się też o prawa obywatelskie. Postulaty te nie znalazły się w uchwalonej w 1952 roku konstytucji. W kolejnych latach polityka represji była kontynuowana. Władze zlikwidowały niższe seminaria. Rozpoczęły się też procesy księży (np. proces pracowników kurii krakowskiej oskarżonych o handel dewizami i szpiegostwo). Z początkiem 1953 roku rozpoczął się frontalny atak na Kościół. W dniu 9 lutego Rada Państwa wydała dekret o obsadzaniu stanowisk kościelnych. Dawał on władzom możliwość pełnej kontroli nad nominacjami. Biskupi protestowali, nie przynosiło to jednak oczekiwanych rezultatów. W tych warunkach prymas Wy-

szyński zdecydował się na skierowanie do władz memoriału, w którym nie tylko krytycznie podsumowywał historię stosunków „państwo – Kościół”, ale w sposób jednoznaczny odrzucił dekret, podkreślając, że gdyby miało dojść do zajmowania stanowisk w Kościele przez osoby niegodne, to biskupi są zdania, że nie należy obsadzać ich wcale. Silne *non possumus* (nie możemy) biskupów przyspieszyło tylko podjęcie zasadniczego ataku. W połowie września toczył się proces biskupa Kaczmarka. Sąd skazał go na dwanaście lat więzienia. Równocześnie trwały bezskuteczne naciski na prymasa, by potępił zaangażowanie biskupa. Nie przyniosły one jednak oczekiwanych przez władze efektów. Odwrotnie Wyszyński potępił proces jako polityczny. W ten sposób zdecydował o swym losie. Komuniści podjęli wtedy decyzję o jego aresztowaniu. Stało się to 25 września 1953. Opór episkopatu pozbawionego prymasa zmalał. Biskupi, pod dyktando władz, potępiли fakty ujawnione w trakcie procesu biskupa Kaczmarka i obiecali zwalczanie szkodzących ojczyźnie postaw kleru. Pośrednio też uznali aresztowanie prymasa za usunięcie przeszkody w drodze do pełnej realizacji porozumienia. Nie uchroniło to jednak Kościoła od dalszych szykan; aresztowano kolejnych biskupów, w tym Antoniego Baraniaka. Władze wyznaczyły na nowego przewodniczącego episkopatu biskupa Michała Klepacza. Pod koniec roku zastraszeni biskupi złożyli przysięgę na wierność PRL. Mogło się wydawać, że Kościół został pokonany i dlatego władze złagodziły nieco politykę, co jednak nie oznaczało jej zmiany. W 1954 roku zlikwidowano żeńskie

domy zakonne na ziemiach przyłączonych. Zamknięto też wydziały teologiczne w Krakowie i Warszawie, tworząc na ich miejsce Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. W następnych latach nagonka na Kościół znacznie złagodniała.

Po śmierci Stalina w samym ZSRR oraz w niektórych krajach satelickich doszło do pewnych zmian. Także w Polsce powoli narastała odwilż po śmierci Stalina. W nowej rzeczywistości biskupi odważyli się apelować do władz o uwolnienie prymasa.

Zmiany popaździernikowe

Latem 1956 roku sytuacja w Polsce była niezwykle napięta. Bunt mieszkańców Poznania, mimo że krwawo stłumiony, spotęgował nastroje oporu. Załogi wielu zakładów pracy w całym kraju stawiały władzom żądania, grożąc w wypadku ich niespełnienia „zrobieniem u siebie drugiego Poznania”. W PZPR także narastał ferment zapoczątkowany walką o władzę po śmierci B. Bieruta w marcu 1956 roku. Jednak zwalczające się frakcje były zbyt słabe, by samodzielnie przejąć władzę i zapanować nad społecznymi nastrojami. W tych warunkach do działalności politycznej powrócił W. Gomułka. Był on niezwykle popularny w polskim społeczeństwie ze względu na fakt, że przez kilka lat był przetrzymywany w więzieniu. Teraz wszyscy widzieli w nim kandydata na przywódcę. W październiku 1956 roku został on wybrany na pierwszego sekretarza KC PZPR. Wybór

ten, choć nie bez oporów, zaakceptowali także Rosjanie. Jednak nastroje społeczne dalekie były od spokoju, choć całe społeczeństwo poparło nowego sekretarza. Nie oznaczało to jednak, że jego pozycja była bardzo silna. Ponadto zbliżały się wybory do Sejmu i dlatego Gomułka postanowił uzyskać w tej sprawie wsparcie Kościoła. Jego przedstawiciele udali się do przebywającego w klasztorze w Komańczy prymasa i uzgodnili z nim warunki powrotu do Warszawy. Dzięki temu prymas powrócił na swe stanowisko. Władze zadeklarowały zmianę dekretu o obsadzaniu stanowisk kościelnych, powrót biskupów do swych diecezji, a także zgodę na wydawanie prasy katolickiej. W zamian prymas zgodził się na poparcie Gomułki w nadchodzących wyborach. W połowie stycznia biskupi wezwali społeczeństwo do udziału w wyborach, uznając to za obywatelski obowiązek. Społeczeństwo powitało powrót prymasa Wyszyńskiego z niezwykle entuzjazmem. W szkołach i zakładach pracy na ścianach wieszano krzyże, wracano także do nauki religii. Na rynku wydawniczym funkcjonowało blisko czterdzieści czasopism katolickich, w tym przywrócony dawnej redakcji „Tygodnik Powszechny”. Kilku działaczy katolickich znalazło się w Sejmie, tworząc poselskie koło „Znak”. W całym kraju zaczęły powstawać kluby inteligencji katolickiej. Dzięki tym ustępstwom Gomułka liczył na porozumienie z Watykanem, jednak bez udziału w rozmowach prymasa Wyszyńskiego. Odwilż w polityce w stosunku do Kościoła nie trwała jednak długo. Już pod koniec lat pięćdziesiątych pojawiło się zarzewie

konfliktu, który miał doprowadzić do ostrej konfrontacji. Chodziło o uczczenie milenium (tysiąclecia) chrztu Polski. Prymas był zdania, że naród polski powinien się do tej rocznicy odpowiednio przygotować. Uznawano bowiem, że w wyniku wojny, a następnie rządów komunistycznych polskie społeczeństwo uległo zmianie i dlatego należało na nowo ugruntować w nim podstawowe prawdy wiary. Kościelny program przygotowań, nazwany Wielką Nowenną, miał właśnie takie zadanie. Dla władz stał się jednak, jak to określono w partyjnych dokumentach, „ofensywą wojującego kleru”. Dlatego też władze przeciwstawiły mu własny program „Tysiąclecia Państwa Polskiego”. W jego ramach starano się mobilizować społeczeństwo do podejmowania zobowiązań, mających świadczyć o poparciu dla władz. Jednym z głównych haseł było „tysiąc szkół na tysiąclecie”, wzywający społeczeństwo do wybudowania nowych szkół dla polskich dzieci. Konfrontacyjny charakter obu programów był oczywisty. Także strona kościelna starała się wykazać, że jej przygotowania cieszą się znaczącym poparciem społecznym. Oba wymagały też ogromnego zaangażowania społeczeństwa. Po kilku latach zaczęły się po obu stronach pojawiać objawy zmęczenia. Równocześnie władze przystąpiły do dalszego ograniczania obecności Kościoła w życiu publicznym. Utrudniano nauczanie religii w szkołach. W lipcu 1961 roku wydano nową ustawę o rozwoju systemu oświaty, w ramach której nie przewidywano już nauczania religii. Po usunięciu ze szkół odbywała się ona w salkach katechetycznych, najczęściej także budowa-

nych przez wiernych. W ramach przygotowań do Milenium poszczególne miejscowości odwiedzała kopia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Władze starały się wszelkimi sposobami utrudniać te działania, aż w końcu obraz został „aresztowany” i przez milicję odwieziony do Częstochowy. Zakazano też dalszych peregrynacji.

Początkiem decydującego starcia stał się wysłany pod koniec 1965 roku list biskupów polskich do biskupów niemieckich. Było to zaproszenie na obchody milenijne. Podobne zaproszenia otrzymały wszystkie episkopaty świata. Jednak był to szczególny dokument. Jego pomysł pojawił się podczas obrad soboru watykańskiego II. Miało to być początkiem pojednania polsko-niemieckiego. Biskupi polscy przypomnieli więc długą i nie zawsze przyjazną historię stosunków polsko-niemieckich. Nie unikali też problemów trudnych, np. II wojny światowej i jej konsekwencji, jednak proponowali, by oba narody się pojednały. Religijny gest przebaczenia i prośby o przebaczenie miał być początkiem tego procesu. Inicjatywa biskupów nie spotkała się jednak ze zrozumieniem polskiego społeczeństwa. O ile jeszcze rozumiało ono symboliczny gest przebaczenia, to nie mogło zrozumieć, za co ma przeproszać Niemców. Sytuację tę wykorzystały władze państwowe. W niezliczonej ilości artykułów prasowych i wystąpieniach atakowano biskupów, uznając ich gest za niezgodny z polską racją stanu. Sytuacja była dla Kościoła tym trudniejsza, że odpowiedź biskupów niemieckich daleka była od oczekiwania. W całym kraju rozpętała się nagonka na Kościół. Na organizowanych masówkach w zakładach

pracy potępiano gest biskupów. Mimo że były one organizowane przez władze, to można jednak założyć, że przytaczane argumenty trafiały do umysłów Polaków, doskonale pamiętających koszmar okupacji. Zasadnicze obchody milenijne odbyły się wiosną 1966 roku w Gnieźnie, Poznaniu i Częstochowie. Zgromadzeniom religijnym towarzyszyły konkurencyjne wiece partyjne. Równocześnie władze organizowały kiermasze, na których można było kupić wiele atrakcyjnych towarów. Towarzyszyły im występy artystyczne, w kinach wyświetlano atrakcyjne filmy, a wstęp na te imprezy był bezpłatny. By zapewnić dużą frekwencję na tych zgromadzeniach, władze nakazały zakładom pracy sprawdzanie list obecności. Z konfliktu tego zwyczajsko wyszedł Kościół. W partyjnych wiecach ludzie musieli brać udział, natomiast na uroczystości kościelne przychodzili na ogół z własnej woli. Tłumy świadczyły o tym, że społeczeństwo polskie, pomimo wielu lat ateizacji, pozostało katolickie.

Nowe nadzieje na poprawę wzajemnych stosunków pojawiły się po przejęciu władzy przez Edwarda Gierka i jego ekipę. Wielu ludzi Kościoła uznało, że będzie to nowy początek. Uważano, że wprowadzie E. Gierek jest także komunistą, ale przez wiele lat przebywał na Zachodzie i tam działał, więc jego wizja socjalizmu będzie bardziej cywilizowana. Wyrażano przy tym nadzieję na powrót religii do szkół lub opłacanie przez państwo osób jej uczących. Ważnym problemem była kwestia mienia kościelnego na Ziemiach Zachodnich, które było dotychczas przez Kościół użytkowane. Mogło się wydawać, że nadzieje te

nie są pozbawione podstaw. Nowy premier Piotr Jaroszewicz w swym przemówieniu w Sejmie mówił o konieczności unormowania stosunków z Kościołem. W poszczególnych województwach nowi pierwsi sekretarze KW PZPR podczas spotkań z biskupami poruszali najważniejsze problemy. Biskupi podkreślali poważne potrzeby w dziedzinie budownictwa sakralnego, poprzednie władze nie wydawały bowiem zgody na budowy nowych kościołów i kaplic. W tej sprawie nastąpiła zresztą rzeczywiście znacząca poprawa. Szybko jednak miało się okazać, że nadzieje te były w dużej części bezpodstawne. Nie pomijając pewnych zmian, można uznać, że stosunkowo szybko powrócono do poprzednich praktyk. Już w 1972 roku minister spraw wewnętrznych oskarżał Kościół, a zwłaszcza kardynała S. Wyszyńskiego, o zmierzanie do konfrontacji i zakłócenia stosunków z państwem. Starano się antagonizować biskupów, a jednocześnie pozyskiwać do współpracy tzw. lojalny kler. Podjęto też po raz kolejny wysiłki, by nawiązać stosunki bezpośrednio z Watykanem i tą drogą regulować kwestie kościelne, z pominięciem polskiego episkopatu. By ułatwić sobie działanie i jednocześnie postawić Watykan w kłopotliwej sytuacji, w 1971 roku władze wykonały pod adresem Kościoła znaczący gest, przekazując mu na własność około 7 tysięcy obiektów na Ziemiach Zachodnich i Północnych oraz anulując zadłużenie powstałe na skutek niepłacenia czynszów przez poszczególnych duchownych. Kwestia ta była delikatna, ponieważ nie nastąpiła jeszcze ratyfikacja polsko-niemieckiego traktatu uznającego nienaruszalność granicy na Odrze i Nysie,

nie mogło więc nastąpić formalne ustanowienie nowych diecezji na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Władze liczyły na to, że przejęcie tych nieruchomości przez polski Kościół skomplikuje stosunki zarówno z Watykanem, jak i Kościołem niemieckim.

Watykan dostrzegł jednak kompetencje polskiego kościoła w układaniu stosunków z państwem polskim i w ten sposób uniknięto rozłamu. Polskie władze także nie porzuciły myśli o unormowaniu polityki wobec Stolicy Apostolskiej. Od 1974 roku otwarta się więc droga do nawiązania stałych kontaktów pomiędzy Warszawą a Watykanem. Trzeba podkreślić, że propozycje polskie trafiały na podatny grunt, a zwolennikiem nawiązania stosunków był sam papież Paweł VI. Budziło to jednak poważne obawy w Kościele polskim.

Polska lat siedemdziesiątych była krajem, w którym religia odgrywała bardzo ważną rolę. Władze starały się jednak utrudniać Kościołowi realizowanie jego misji. Ważną kwestią było nauczanie religii, odbywające się w salkach przykościelnych. W tej sytuacji pojawienie się koncepcji szkół zbiorczych mogło stanowić poważne utrudnienie w realizacji tego zadania. W małych miejscowościach likwidowano szkoły, a dzieci dowożono do większych ośrodków. Biskupi obawiali się, że utrudni to nauczanie religii, gdyż codzienne podróże zabierały dzieciom i młodzieży dużo czasu. Protesty biskupów wzbudziła także kwestia zmiany konstytucji PRL, do której zamierzano wpisać socjalistyczny charakter państwa i trwałą przyjaźń z ZSRR.

Na tym etapie biskupi unikali jednak atakowania państwa, cały czas liczono bowiem na unormowanie

stosunków. Kościół nie angażował się więc we wspieranie opozycji. Podejmowanie walki z państwem musiałoby oznaczać zaprzepaszczenie szans na porozumienie. Na dodatek zdecydowana większość działaczy opozycyjnych miała na tym etapie wcześniejsze związki z władzą. O porozumienie ideowe było więc trudno.

Sytuacja Kościoła w Polsce uległa poważnej zmianie pod koniec dekady lat siedemdziesiątych. Po śmierci Jana Pawła I w dniu 16 października 1978 konklawe wybrało na papieża kardynała Karola Wojtyłę. Było to ogromnym zaskoczeniem zarówno dla polskich władz, jak i całego społeczeństwa. Zdawano sobie jednak sprawę, że wybór ten burzy dotychczasowy schemat w stosunkach „państwo – Kościół”. Na czele Kościoła powszechnego stanął bowiem człowiek, który w odróżnieniu od poprzednich papieży doskonale znał stosunki w Polsce. Trudno więc było oczekiwać, że władze będą mogły wykorzystywać nieznamość tych spraw. Ponadto wybór ten komplikował sytuację polityczną, papieżem został bowiem kapłan z kraju socjalistycznego, co świadczyło o bankructwie polityki budowania społeczeństwa bez religii. Wybór wywołał natomiast entuzjazm w polskim społeczeństwie i konsternację we władzach partyjno-państwowych. Długo zastanawiano się, jak przekazać tę informację polskiemu społeczeństwu. Ostatecznie zdecydowano się na dość karkołomną kombinację: wybór papieża Polaka to sukces socjalistycznej Polski. Uznano, że K. Wojtyła jest dla komunistów lepszy jako papież w Watykanie niż następca prymasa Wyszyńskiego w Warszawie. Sytuacja skomplikowała się

jeszcze bardziej, gdy nowy papież wyraził chęć odbycia pielgrzymki do Polski. Kraj znajdował się w trudnym położeniu, gospodarka kulała, nastroje społeczne systematycznie się pogarszały, a wizyta mogła spowodować wybuch niezadowolenia. Dlatego też odbycie wizyty w takim czasie mogło oznaczać poważne kłopoty. Władze Polski starały się przekonać Watykan do opóźnienia przyjazdu papieża. Sam fakt przyjazdu nie podlegał bowiem dyskusji, wiedziało bowiem o tym fakcie już polskie społeczeństwo. Targi o kształt pielgrzymki trwały jednak długo. Władze chciały wybrać taką trasę, by nie komplikować sobie sytuacji. Starano się też zmusić papieża do uzgodnienia z władzami treści przemówień.

Nadzieje władz nie spełniły się jednak, papież nie był skłonny do takich ustępstw. Dziewięciodniowa pielgrzymka odbyła się w czerwcu 1979 roku. Papież odwiedził kilka miejscowości (Warszawę, Gniezno, Jasną Górę, Kraków, Kalwarię Zebrzydowską, rodzinne Wadowice, Oświęcim, Nowy Targ, Mogiłę, Nową Hutę) mających szczególne znaczenie dla narodu polskiego. Wszędzie spotykał się z setkami tysięcy wiernych. W czasie homilii podkreślał związek Polski z chrześcijaństwem. Dla wiernych stanowiło to ogromne przeżycie natury religijnej. Gromadzenie się tłumów stanowiło także przeżycie społeczne, uświadomiło bowiem polskiemu społeczeństwu skalę poparcia dla Kościoła. Było to szczególnie ważne w obliczu zbliżających się konfliktów władzy ze społeczeństwem, wynikających przede wszystkim z fatalnej sytuacji gospodarczej. Latem 1980 roku masowe

protesty załóg zakładów przemysłowych w całym kraju doprowadziły do ustępstw ze strony władzy. Podpisała ona z komitetami strajkowymi w Szczecinie, Gdańsku i nieco później w Jastrzębiu umowy gwarantujące możliwości tworzenia niezależnych od władz państwowych związków zawodowych. Można przyjąć, że masowe protesty zaskoczyły Kościół. Eksplozja aktywności społecznej wzbudziła w nim pewien niepokój. Oznaczała bowiem w pewnym stopniu ograniczenie jego roli jako przywódcy narodu.

Zachowując duże wpływy i autorytet, Kościół stawał się tylko instytucją wspierającą. Ponadto sam Prymas widział niebezpieczeństwa wynikające z rozbudzenia społecznych oczekiwań wobec władzy. Prymas w wygłoszonym w czasie homilii na Jasnej Górze podkreślał konieczność ponoszenia odpowiedzialności za dobro wspólne, jakim jest naród. Apelowal też nie tylko o walkę o prawa, ale także o wypełnianie obowiązków. Wspierając postulaty strajkowe i uznając zasadność wysuwanych żądań, apelował, by nie dążyć za wszelką cenę do ich natychmiastowej realizacji, uznając to za niemożliwe do spełnienia. Apelując o rozagę z naciskiem podkreślał też, że narodu polskiego nie stać na kolejną daninę krwi. Taka postawa Kościoła będzie charakterystyczna dla całego okresu poprzedzającego wprowadzenie stanu wojennego. Pewne dystansowanie się biskupów od rodzącego się ruchu nie przerodziło się jednak w bierną postawę, bowiem rodząca się „Solidarność” nie dystansowała się od Kościoła, manifestując wręcz ścisły z nim związek. Strajkującym towarzyszyli więc kapelani odprawiający

codziennie msze. Powszechna była też obecność symboli religijnych w miejscach strajku. Ponadto polityka władz wobec Solidarności wymuszała zwiększenie zaangażowania Kościoła w sprawy społeczne, gdyż często dochodziło do działań starających się, jeśli nie zniszczyć, bo to było raczej niemożliwe, to przynajmniej rozbić wewnętrznie i skłócić związek od wewnątrz. Działania te budziły zrozumiałe protesty także szeregowych księży zaangażowanych w masowy ruch społeczny na terenie swych parafii. Dlatego też wątki polityczne były coraz bardziej obecne w Kościele.

Już w sierpniu 1980 roku obradująca w Częstochowie Rada Główna episkopatu wyraziła uznanie zarówno strajkującym, jak i władzom, za to, że nie dopuściły do zaburzeń porządku publicznego. Apelowano o szukanie rozwiązań możliwych do przyjęcia przez obie strony. To stanowisko można uznać za wsparcie dla postawy wstrzemięźliwości w dążeniu do realizacji celów przez stronę społeczną. Biskupi wypowiedzieli się jednak za prawem pracowników do zrzeszania się w związkach rzeczywiście dbających o ich interesy. Do kwestii politycznych często nawiązywali księża w swych homiliach. W ten sposób przedstawiali być tylko duszpasterzami i coraz bardziej angażowali się w działalność już w pełni polityczną. Symbolicznym tego wyrazem był wymarsz przywódców strajku w Stoczni Gdańskiej. Na czele, dźwigając krzyż, szli obok siebie Lech Wałęsa, Adam Michnik i ksiądz Henryk Jankowski. Jednak wyraźnie zarysowano ramy możliwych zmian. Dla Kościoła i prymasa Wyszyńskiego tą granicą była rzeczywistość PRL, któ-

rej zmiana nie wchodziła w tym okresie w grę, nie tylko ze względu na istnienie ZSRR i bloku socjalistycznego.

Historia dowodziła wielokrotnie (Węgry, Czechosłowacja), że przywódcy na Kremlu nigdy nie zgodzą się na rozpad systemu i gotowi są na wszelkie działania, by go bronić także w krajach ościennych. Jak słusznie zauważa ks. Zdzisław Zieliński, program „Solidarności” nie zawierał natomiast wątków będących upominaniem się o równouprawnienie Kościoła, który w latach siedemdziesiątych nie był postrzegany w kategoriach prześladowania. Takiego akcentu nie było w sformułowanych w stoczni 21 postulatach. Przywódca strajku w Gdańsku Lech Wałęsa upominał się tylko o możliwość transmisji niedzielnej mszy świętej w radio. Zmiany, jakie nastąpiły w Polsce po strajkach sierpniowych, przyniosły także zmianę sytuacji Kościoła, który w rozmowach z rządem starał się o dalsze ustępstwa. Postulaty zwiększenia obecności Kościoła w mediach natrafiły jednak na zdecydowany sprzeciw ze strony władz. Trudno było zresztą oczekiwać, że zgodzą się one na występowanie duchowieństwa w mediach, bez wcześniejszej cenzury tekstów, które miały być tam wygłaszane. Nie godzono się także na zwiększenie liczby katolickich tytułów prasowych, tłumacząc to brakiem papieru. Czynione w tym okresie pewne ustępstwa na rzecz Kościoła były podyktowane koniecznością podtrzymywania dialogu. Dla władz lepszy był bowiem Kościół rozmawiający i starający się pozostać w miarę neutralny niż Kościół, który uznałby dalsze rozmowy za bezsensowne i w związku

z tym jednoznacznie angażujący się po stronie rodzącej się opozycji. Było to tym bardziej istotne, że władze partyjno-państwowe traktowały istnienie solidarnościowej opozycji jako zjawisko przejściowe i czyniły przygotowania do jej zdławienia w postaci stanu wojennego. W tym wymiarze neutralizacja Kościoła dawała w przyszłości szansę na wykorzystanie go do tonowania rozbudzonych nastrojów społecznych w sytuacji kryzysowej. Postawa biskupów z okresu rodzenia się niezależnego ruchu, zwłaszcza apele prymasa o rozagę, czyniły taką ewentualność bardzo prawdopodobną.

Władza wspierała rolę Kościoła jako mediatora w swych kontaktach z opozycją, starając się wykorzystywać go do tonowania nastrojów społecznych. Wydaje się, że rola ta odpowiadała także stronie kościelnej. Komunikat z konferencji episkopatu precyzował, że duszpasterze są przede wszystkim sługami Ewangelii i Bożego pokoju. Choć jako obywatele dzielą troski społeczeństwa i odpowiedzialność za należyty poziom życia publicznego w kraju, to jednak muszą oni stać ponad sprawami ściśle politycznymi i nie utożsamiać się z żadną grupą, ponieważ ich misja jest uniwersalna względem wszystkich. Działalność polityczna jest zadaniem głównie katolików świeckich, którzy zobowiązani są kierować się w swej aktywności publicznej zasadami katolickiej nauki społecznej. Pojawiła się nawet płaszczyzna dialogu. Stosunkowo szybko, bo już we wrześniu 1980 roku powołano Komisję Wspólną rządu i episkopatu. Episkopat powołał także inny zespół, którego zadaniem było opracowanie programu związkowego na podstawie społecznej

nauki Kościoła. Obiektywnie trzeba stwierdzić, że mediacyjna rola Kościoła nie była duża, ponieważ obie strony nie były skłonne do znaczniejszych ustępstw.

W maju 1981 roku zmarł prymas Wyszyński. Wyznaczony przez Wyszyńskiego kierunek i sposób występowania starał się kontynuować jego następca Józef Glemp. Szybko zmieniająca się sytuacja społeczna zmusiła Kościół do większej aktywności. W tym czasie w kraju powszechne były obawy o podjęcie przez władze rozwiązań siłowych. Obawiano się też radzieckiej interwencji. Swoistym kamuflażem tych działań była zapowiedź wystąpienia rządu do Sejmu o udzielenie mu nadzwyczajnych pełnomocnictw. Zapowiedź takich starań spowodowała, że prymas ostrzegł władze przed sięgnięciem po rozwiązania konfliktów społecznych przez użycie siły. 13 grudnia 1981 postawił Kościół w trudnej sytuacji, konieczności jednoznacznej deklaracji swych poglądów. W wygłoszonej w niedzielę homilii prymas wzywał do umiaru i pojednania. Wprawdzie uznał on sam ten fakt za cios dla społecznych oczekiwań, podkreślał, że na tym etapie powinna zwyciężyć odpowiedzialność. Myśl o przeforsowaniu swojego zdania musi ustąpić wobec rozsądku. Przypomnieniem realiów było stwierdzenie, że nie rozbija się muru głową, bo głowa służy do innych rzeczy. Od władz domagano się zapewnienia internowanym ludzkich warunków. Likwidacja lub zawieszenie działalności wszelkich organizacji, w tym związkowych, spowodowało, że jedynym reprezentantem społeczeństwa wobec władz stał się Kościół. Postawiło go to jednak w trudnej sytuacji. Pójście na

współpracę z władzą mogło spowodować odwrócenie się sympatii społeczeństwa. Było to tym trudniejsze, że musiałoby wiązać się z przekreśleniem sensu istnienia Solidarności. W dniu 15 grudnia odbyło się w Warszawie spotkanie Rady Głównej episkopatu. W specjalnym komunikacie do wiernych biskupi wyrazili braterskie współczucie, uznając, że stan wojenny stanowił cios dla społecznych nadziei na porozumienie. Zwrócili się jednak z gorącym apelem do społeczeństwa o zachowanie spokoju i wyciszenie namiętności i gniewu. Tymczasem sam fakt względnej wstrzeźmiewalności i ostrożności w formułowaniu ocen stanu wojennego ściągał na Kościół nieprzychylnie komentarze. W tej sytuacji wybór był prosty, Kościół musiał opowiedzieć się po stronie społeczeństwa, a to miało swój praktyczny wymiar. Z apelem o zaprzestanie represji zwrócił się do generała Wojciecha Jaruzelskiego papież Jan Paweł II. Papież wyraził też poparcie dla Lecha Wałęsy i wszystkich, którzy cierpią. W kościołach odbywały się msze za ojczyznę. Szczególnie aktywny był ks. Jerzy Popiełuszko, uznawany za kapelana Solidarności. Mury kościołów dawały schronienie osobom szykanowanym, stawały się ośrodkami niezależnej kultury. Równocześnie biskupi upominali się nie tylko o internowanych, ale także o podstawowe prawa obywatelskie. Już w styczniu 1982 roku powstał Prymasowski Komitet Pomocy Internowanym, Uwięzionym oraz ich Rodzinom. Kwestie polityczne stały się praktycznie stałym elementem wygłaszanych kazań. W tych warunkach szczególnego znaczenia nabierała planowana na rok 1983 kolejna pielgrzymka

papieża do Ojczyzny (pierwotnie miała się ona odbyć w 1982 roku, ale stan wojenny ją uniemożliwił). Przyjazd papieża do Polski miał być w rękach władzy argumentem, że w Polsce następuje normalizacja. Byłaby to pośrednio akceptacja podjętych wcześniej kroków. Jednak władze obawiały się, że jej przebiegu nie da się do końca przewidzieć i zaplanować. Obawiano się nie tylko tego, że papież powie coś, czego władze by sobie nie życzyły, ale także niekontrolowanego wybuchu w polskim społeczeństwie, ośmielonym obecnością Ojca Świętego. Pielgrzymka z czerwca 1983 roku, a więc jeszcze w trakcie obowiązywania stanu wojennego, nie stała się elementem antagonizującym. Papież nie poruszył najbardziej drażliwych kwestii, natomiast spotkał się z generałem Wojciechem Jaruzelskim. Nawiązał do tradycji sierpnia 1980 roku, ale nie mówił wprost o związku zawodowym Solidarność. Znaczenie czerwcowej pielgrzymki należy dostrzegać przede wszystkim w możliwości odbycia masowych spotkań Polaków, co w warunkach stanu wojennego było niemożliwe. Pozwalało na nowo uwierzyć, że ideały Sierpnia nie zginęły, że są aktualne.

Mimo to opozycja antysystemowa odradzała się w Polsce bardzo wolno, nawet po zniesieniu stanu wojennego. Należy też podkreślić, że w tym okresie Kościół nie napotykał już ze strony państwa poważniejszych przeszkód w realizowaniu swej misji. Nie oznacza to oczywiście akceptacji ze strony władz politycznej roli Kościoła, wyrażanej najczęściej nie w postaci rezolucji biskupów, ale poprzez zaangażowanie poszczególnych kapłanów w taką działalność. Na tym polu władze nie

zmieniły zresztą swego stanowiska, starając się wszelkimi sposobami przeciwstawiać się takim działaniom. Wyrazem tych tendencji było zamordowanie ks. J. Popiełuszki czy szykanowanie innych księży.

Rosła natomiast rola Kościoła jako jedyne go mediatora pomiędzy społeczeństwem a władzą, dodajmy na tym etapie akceptowana przez obie strony. Motywacja ze strony władzy była prosta: stan wojenny nie zmienił ani sytuacji politycznej, ani tym bardziej gospodarczej. Na dodatek nie można było liczyć na „braterską” pomoc ze strony zbankrutowanego ZSRR. W tych warunkach zwlekanie z podjęciem dialogu z opozycją było niebezpieczne, co więcej, przeciąganie jego początku mogło doprowadzić do katastrofy, zwłaszcza w kwestiach gospodarczych, a w tych warunkach trudno byłoby stawiać opozycji jakiegokolwiek warunki. Propozycji rozmów nie można było jednak wystosować wprost do Solidarności czy do Lecha Wałęsy, uznawanego za „osobę prywatną”. Ponadto opozycja była nieufna, przecież kilka lat wcześniej władza nie zawahała się użyć przeciwko niej siły. Trudno było też oczekiwać gestu ze strony społeczeństwa, inicjującego takie rozmowy. Kościół jako pośrednik i w pewnym stopniu mediator pełnił więc nieocenioną rolę. Z jednej strony był gwarantem, że propozycja ze strony władzy jest poważna i że nie zostanie przez nią wykorzystana do zdyskredytowania Solidarności. Obecność przedstawicieli Kościoła była też dla strony opozycyjnej gwarancją, że treść rozmów nie zostanie zinterpretowana na ich niekorzyść. Episkopat zaakceptował rolę Kościoła jako pośrednika i odtąd w toczonych rozmowach

uczestniczyli jego przedstawiciele. Ich znaczenie nie było jednak pierwszorzędne, a w trakcie dalszych dyskusji stała się już tylko symboliczna. Za to księża zaangażowali się w prowadzoną po Okrągłym Stole kampanię wyborczą, wspierając kandydatów strony opozycyjnej. Po wyborach doszło do normalizacji stosunków Polski z Watykanem. Na czele Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie stanął abp Józef Kowalczyk. W nowej rzeczywistości rola Kościoła uległa zmianie, przestał on być pośrednikiem w konflikcie władzy i społeczeństwa. Nie oznacza to jednak, że przestał on angażować się w kwestie polityczne III Rzeczypospolitej.

Wskazówki bibliograficzne

- Cywiński Bogdan, *Ogniem próbowane... I was prześladować będą*, Lublin 1990.
- Dudek Antoni, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995.
- Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2004.
- Madajczyk Piotr, *Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r.*, Warszawa 1994.
- Micewski Andrzej, *Kardynał Wyszyński prymas i mąż stanu*, Paryż 1982.
- Micewski Andrzej, *Kościół – państwo w latach 1945–1989*, Warszawa
- Raina Peter, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1–3, Poznań 1995–1996
- Wyszyński Stefan, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982.
- Zieliński Zygmunt, *Kościół w Polsce 1944–2007*, Poznań 2009.
- Żaryn Jan, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

Warsztaty

Historyka i źródłoznawstwo

Większość czytającej publiczności sięga coraz częściej po książki stojące w księgarniach w dziale historycznym. O ile jednak w pewne kompetencje do oceny tekstów literackich wyposaża nas szkoła (albo przynajmniej ma takie zadanie), to jak się zdaje, oceny tekstów historycznych nikt dzisiaj uczy. Czasem mamy zaufanie do tego lub owego autora tekstów historycznych, ale już podać przyczyn tego zaufania nie potrafimy. Wartość prac leży właśnie w umiejętności pracy w ramach tych dwóch przywołanych w tytule dziedzin. Szkopuł w tym, że nawet nieźle wykształceni czytelnicy nie mają pojęcia o tych dziedzinach.

Tytułowy termin historyka wywodzi się ze starych łacińskich traktatów pisanych od czasów renesansu i poświęconych sztuce historycznej. Najślawniejszy z nich pojawił się w 1623 roku i wyszedł spod pióra sławnego humanisty niemieckiego Gerarda Jana Vossiusa. Pełny tytuł tego głośnego dzieła brzmiał *Ars Historica sive de historiae et historices natura, historiaeque scribendae praeceptis commentatio*, co się tłumaczy *Sztuka historyczna albo o naturze historii i historyki oraz o zasadach pisania historii komentarz*. Nazwa „historyka” ma takie samo pochodzenie jak poetyka. Ta ostatnia wywodzi się od sławnego tekstu Arystotelesa tłuma-

czanego na łacinę jako *ars poetica* – sztuka poetycka, potem zaś tak nazywano sławny *List do Pizonów* Horacego. Sztuka nie oznacza tu pierwotnie dzieła natchnionego, lecz raczej podręcznika techniki, której można się nauczyć. Nazwa *ars poetica* po pominięciu *ars* dawała w efekcie naszą poetykę. Podobnie *ars historica* stała się historyką – czyli podręcznikiem zawierającym zasady uprawiania historii.

Najprostszy schemat badań historycznych obejmuje trzy etapy. Ich nazwy to kolejno: heureza, krytyka, interpretacja. Nazwy te na pewno kojarzą się w pewien sposób z różnymi dziedzinami, tu jednak trzeba je traktować odrębnie. Zwykle nowe terminy tworzymy ze słów wziętych z dominujących obcych języków. Dawniej były nimi greka i łacina, obecnie języki europejskie, przeważnie język angielski. Słowo heureza pochodzi od greckiego *heuresis*, które pierwotnie oznaczało poznanie. Słowo to jest spokrewnione w grece ze słowem *heurisko*, którym posłużył się Archimedes, kiedy wyskoczył z wanny, wołając – heureka – tj. odkryłem. Odpowiednikiem łacińskim tego terminu jest *inventio*. Drugim terminem jest krytyka – od greckiego *kritikos*, słowa związanego z czasownikiem *krino* – oddzielać. Krytyka ma, najogólniej rzecz biorąc, za zadanie istotnie oddzielanie rzeczy dobrych od złych. Tak działa na przykład krytyka muzyczna czy filmowa.

Trzeci termin interpretacja pochodzi od łacińskiego słowa *interpres* i oznacza tłumaczenie. Powstał później termin *interpretatio* oznacza wykład, objaśnienie. Czasem zamiast niego używa się terminu syn-

teza – oznaczającego pierwotnie składanie (od *syntithemi* – składam). Objąsniemy zatem użycie tych słów jako terminów oznaczających etapy pracy historyka. Heureka to ogólne rozpoznanie badanego problemu. Obejmuje ono zgromadzenie źródeł historycznych oraz wszelkiego rodzaju opracowań. To ostatnie określa się jako rozpoznanie stanu badań nad daną problematyką. Ten etap, często lekceważony bądź nawet pomijany w omówieniach metody historycznej, jest jednak najważniejszy. To źródła historyczne określają nasze możliwości rekonstrukcji minionych zdarzeń. Trudno bowiem zajmować się tematyką, do której nie ma zachowanych źródeł. Znajomość stanu badań pozwala nam nie tylko uniknąć powtórzeń tego, co już zostało zrobione, lecz także dostrzec nową problematykę.

Najogólniej krytyka obejmuje dwa działy – krytykę zewnętrzną i krytykę wewnętrzną. Ich zadaniem jest selekcja i ocena materiałów źródłowych. Krytyka zewnętrzna zajmuje się autentycznością źródeł, a krytyka wewnętrzna ich wiarygodnością. Jeśli przyjmiemy, że źródło jest autentyczne i wiarygodne, to fakty przezeń opisane uznamy tym samym za prawdziwe. Oczywiście może tu zachodzić różnica stopnia wiarygodności i za takie możemy uznać tylko część opisanych zdarzeń.

Interpretacja historyczna ma za zadanie rekonstrukcję minionych zdarzeń w ich związku z sobą. Na przykład w historii piłki nożnej pojedynczy mecz może stanowić element rozgrywek ligi bądź eliminacji do mistrzostw. Waga takiego sportowego widowiska zależy również od jego miejsca w kalendarzu rozgrywek piłkarskich. Związek zdarzeń polega tu na

kolejności rozgrywek w ramach jednego sezonu. Podobnie kalendarz wyborczy ma swoje ważne wydarzenia, które łączą się w ostatecznym wyniku wyborów. Ukazanie się *Ballad i romansów* Mickiewicza jest pojedynczym wydarzeniem, lecz jednocześnie stanowi etap w rozwoju polskiego romantyzmu. W tym sensie następne dzieła naszych poetów romantycznych będą interpretowane w ramach pewnego ciągu zdarzeń, który otwiera ukazanie się *Ballad i romansów*. Dla tego rodzaju badań, których celem jest zrekonstruowanie takich ciągów zdarzeń, lepsze byłoby określenie „synteza historyczna”, którego etymologiczne znaczenie obejmuje składanie z sobą różnych elementów. Jednak w naukach historycznych to określenie ma już inne znaczenie – oznacza po prostu pewien rodzaj opracowań historycznych.

Krótki opis pracy historyka mógłby się przedstawiać jak następuje: zapoznanie się z materiałem źródłowym i z opracowaniami dotyczącymi badanego tematu (heureka); przeprowadzenie kontroli autentyczności i wiarygodności źródeł (krytyka) oraz zrekonstruowanie badanego ciągu faktów.

Materiał źródłowy poświadczający jakieś zdarzenie powinien zawierać świadectwa o różnym pochodzeniu, niezależne od siebie. Autentyczność źródeł można badać tylko na oryginałach, a nie na ich kopiach (krytyka zewnętrzna). Kopia kserograficzna dokumentu praktycznie więc nie daje możliwości zbadania jego autentyczności. Uznanie źródła za nieautentyczne bądź niewiarygodne sprawia, że fakt źródłowy – opisany w źródle historycznym nie może zostać uznany

za fakt historyczny – tj. za element poprawnie zrekonstruowanej rzeczywistości historycznej.

Celem badań historycznych jest rekonstrukcja historyczna zwana też syntezą historyczną. Musi się ona opierać na prawidłowo przeprowadzonej krytyce źródeł. Właśnie na etapie krytyki próbujemy ustalić, czy interesujący nas fakt zapisany w źródłach (fakt źródłowy) wydarzył się rzeczywiście, czy jest tylko konstrukcją wirtualną – fikcją źródłową. Formuła „rzeczywiście” nie może oznaczać nigdy absolutnej pewności zajścia rekonstruowanego zdarzenia. Twierdzenie o tym, że coś się zdarzyło, jest w nauce historycznej zawsze oparte na materiale źródłowym. Musi zatem ulec zmianie, gdy ten materiał wzbogaci się o nowe źródła albo gdy zostanie podważona wiarygodność lub autentyczność dotychczas akceptowanego dokumentu źródłowego. Krytyka źródłowa zależy od pierwszego etapu całej procedury badawczej zwanego *heurezą*. Zadaniem *heurezy* jest zebranie dostępnego materiału źródłowego dotyczącego jakiegoś zagadnienia. Na tym etapie należy określić możliwości przebadania interesującego nas tematu. Jednocześnie wybór podstawy źródłowej do następnego etapu określa w dużym stopniu możliwości krytyki źródłowej i rekonstrukcji historycznej. Pominięcie bowiem jakiegoś źródła musi wpłynąć na wyniki dalszych badań.

Materiał źródłowy musi ponadto mieć pewne cechy. Musi na przykład pochodzić, jak wyżej zwracałem uwagę, przynajmniej z dwóch niezależnych od siebie źródeł. Posłużę się tu przykładem – do pana Piotra przychodzi jego kolega Paweł i mówi, że wi-

dział Piotra dziewczynę Hanię całującą się z jakimś młodzieńcem. Piotr dowiaduje się więc z jednego źródła o niewierności swojej dziewczyny. Piotr jednak jest człowiekiem o pewnym doświadczeniu życiowym i nie daje się łatwo przekonać. Wtedy pojawia się następny świadek – informację Pawła potwierdza jego siostra Dorota. Otóż potwierdzenie to może być inspirowane przez jej brata Pawła, nie może więc uchodzić za wiarygodne źródło. Zawsze gdy są przesłanki, że jedno źródło powtarza relację drugiego, musimy wątpić w jego niezależność. Ta zasada oczywiście stawia wobec historyka dziejów najnowszych obowiązek szukania niezależnego potwierdzenia świadectw pochodzących ze źródeł jednorodnych, które mogą pewne relacje powtarzać jedne po drugich. Źródła pisane bowiem, przedstawiając jakąś wersję zdarzeń, mogą ją celowo fałszować, mogą nawet przekazywać relację o faktach, które nigdy się nie zdarzyły.

Nauka historyczna narodziła się w czasach nowożytnych z zakwestionowania wiarygodności tekstów, którym wcześniej przyznawano wiarygodność bezwzględną – żywotów świętych. To podważanie nie musiało mieć zresztą wymiaru antyklerykalnego, skoro podejmowali się go uczeni mnisi – benedyktyni czy jezuita. Weryfikacja tekstów pisanych, nawet tych uznawanych powszechnie za wiarygodne, jest więc podstawowym obowiązkiem historyka.

W całych naszych dotychczasowych rozważaniach nie powiedzieliśmy jeszcze, czym jest historia, a to przecież oprócz pojawiającego się już wielokrotnie źródła historycznego podstawowe dla nas pojęcie. Sło-

wo ogólnoeuropejskie, którym się zwykle posługujemy – historia – pochodzi z antycznej greki. Znanе już Homerowi, ma starszą formę histor – oznaczającą sędziego. Historia oznaczała pierwotnie badanie i wyniki badań. Pisarz opowiadający historię w szerszym znaczeniu był nazywany u Greków najpierw logografem. Taki historyk jak Herodot, nazywając swoje dzieło historią, chciał podkreślić, że prezentuje wyniki badań a nie wyłącznie opowieści zasłyszane od innych. W języku niemieckim obce słowo historia zostało zastąpione przez rodzime *Geschichte*. Na gruncie języka polskiego takim odpowiednikiem byłyby *dzieje* – określenie traktowane początkowo jako tłumaczenie łacińskiego słowa – *gesta* – odpowiednika greckiego terminu *historia*. Jednak mimo postulatu znanego już teoretyka historii Marcellego Handelsmana, pojęcie to nie przyjęło się i zostało wyparte przez grecką *historię*.

Cele badawcze i związana z nimi metodyka, charakterystyczna dla danej nauki, są warunkowane z jednej strony przez obiekt, jaki znajduje się w polu zainteresowania określonej dziedziny wiedzy, a z drugiej przez jej materiał badawczy. Skoro historia jest nauką o przeszłości, to wszystko, co ją posiada, powinno znajdować się w polu jej zainteresowania. Wiemy jednak, że tak nie jest. Historyk nie zajmuje się na przykład historią Ziemi – to przedmiot badawczy geologii, ani historią rozwoju roślin, bo bada to biolog. Powinniśmy więc najpierw ograniczyć obiekt naszych badań, a w naszym wypadku jest nim człowiek.

Nauka historyczna zajmuje się więc historią człowieka, ale czy historyka interesuje wszystko, co jest

z nim związane? Oczywiście nie, ponieważ nie zajmują nas jego funkcje i cechy, konstytuujące go jako przedstawiciela jednego z wielu gatunków w świecie zwierząt. Naszym obiektem jest człowiek, który działa w określonym czasie i miejscu, jako istota świadoma, myśląca, odczuwająca i obdarzona wolą. Nie wszystkie też działania człowieka interesują historyka. Ten ostatni w swojej pracy badawczej zajmuje się jedynie tymi aktywnościami, które są przejawem jego działalności społecznej, w której się porozumiewa, a więc komunikuje z innymi członkami społeczeństwa. Posłużmy się ponownie przykładem. Nawet jeśli Eulalia wielokrotnie w swoim pokoju przemawia do zdjęcia swojej najlepszej koleżanki, udając, że mówi jej, że nie chce pójść z nią do kina, to zdarzenie takie nie będzie miało społecznego znaczenia dopóty, dopóki Eulalia nie powie tego „na prawdę” swojej przyjaciółce.

Zastanówmy się teraz, czym dla historyka jest jego materiał badawczy, tj. źródła historyczne. Tylko pozornie łatwo odpowiedzieć na to pytanie. Jedynie w polskiej nauce historycznej funkcjonuje kilka podstawowych definicji źródła i do tego liczne ich modyfikacje. Podstawowe zostały wypracowane dość dawno temu przez niemiecką naukę historyczną. Czerpiąc z tych wszystkich opracowań, wyróżnimy ważne dla nas dwa rodzaje źródeł. Pierwszy określamy jako pozostałości, drugi jako tradycję. Pozostałości to jest wszystko to, co zostało po badanym przez nas zdarzeniu. Tradycja – oznacza tu wiarygodne relacje o tym, co się stało. Ten podział odnosi się do pierwszego etapu badań historycznych – *heurezy*. Na przy-

kład jeśli badamy jakąś bitwę – badamy miejsce, na którym się odbyła oraz relacje o jej przebiegu.

Żeby jednak te źródła mogły nam posłużyć do badań, musimy określić, czy są autentyczne i wiarygodne, czyli przeprowadzić krytykę historyczną. Tu uwaga – nie ma źródeł, które nie potrzebują krytyki, to znaczy nie ma źródeł, które możemy uznać za autentyczne i wiarygodne bez przeprowadzenia krytyki.

Stwierdzenie, że źródło jest sfałszowane bądź niewiarygodne, jest również ważne dla badań historycznych. Fałszerstwa są ważnym świadectwem działań podejmowanych dla zamazania prawdy o przeszłości i muszą być uwzględniane przez historyka. Na poziomie zatem krytyki dzielimy źródła wedle kryterium wiarygodności i autentyczności. Ostatni podział dotyczy etapu interpretacji historycznej i został najlepiej opracowany przez Gerarda Labudę. Uczony ten podzielił źródła historyczne na ergo-, psycho- i socjotechniczne według trzech sfer, w których jest zaangażowana ludzka aktywność – tj. wytwórczości (*ergon* to po grecku *praca*), sfery duchowej (*psyche* – po grecku *dusza*) oraz sfery społecznej (*societas* – po łacinie *społeczność*). Mówimy o źródłach ergotechnicznych itd., ponieważ powstały one jako wytwór – w ramach właściwej sobie sfery ludzkich działań. Podziału takiego można dokonać jedynie na etapie interpretacji historycznej – dopiero bowiem na tym etapie odnosimy się bezpośrednio do rekonstruowanej rzeczywistości historycznej.

Czym wobec tego jest źródłoznawstwo? Podstawy tej dziedziny badań historycznych określiła Brygida

Kürbis w wystąpieniu z 1979 roku. Najważniejsze jest umiejscowienie źródłoznawstwa na tle ogólnego schematu badań historycznych. Niezależne badanie źródeł możemy przeprowadzić dopiero po krytyce historycznej – kiedy ustalimy, czy źródło jest autentyczne i wiarygodne. Warto to podkreślić, ponieważ w humanistyce pojawił się pogląd, wedle którego prawda o minionej rzeczywistości jest zasadniczo dla nas niepoznawalna. Mogłoby to pociągnąć za sobą wniosek następny – że wobec tego jedyne co pozostaje to badanie źródeł. Jest to wniosek błędny, choć oparty na przesłankach, z których niektóre należy uznać za poprawne. Jaki stopień wiarygodności przysługuje rekonstrukcjom historycznym? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw zastanowić się, na czym się te rekonstrukcje opierają. W swych dociekaniach historycy opierają się na przekonaniu, że możemy na podstawie cudzych relacji, dokumentów, rozmaitych pozostałości po zdarzeniach dokonać ich wiarygodnej rekonstrukcji. Ta cecha wiarygodności przysługuje najpierw źródłom uznawanym po przeprowadzeniu krytyki wewnętrznej za wiarygodne i jest przenoszona następnie na rekonstruowane na jej podstawie fakty.

Zastanówmy się najpierw, kiedy nasza wiedza o jakimś zdarzeniu byłaby optymalna. Zagadnienia te należą do epistemologii, inaczej zwanej teorią poznania – dziedziny przedstawiającej dwa rodzaje trudności dla tych, którzy chcą się nią zajmować. Pierwsza wynika z tego, że epistemologia jest dziedziną filozofii, a dokładniej logiki, stąd też jej uprawianie wymaga fachowej wiedzy w tym zakresie. Ponadto

oprócz filozofii swoje pretensje zgłaszają inne dziedziny nauki, jak kognitywistyka czy neurosemiotyka, z którymi należałoby się również zapoznać. Z drugiej zaś strony teoria poznania, o ile jest teorią poznania w zakresie nauk szczegółowych, np. historii wymaga wiedzy również i w tym zakresie.

Wiem, że deszcz pada, kiedy tego doświadczam, choć już przyczyna tego zjawiska może być dla mnie niejasna. Jeśli zadzwonię do koleżanki, to mogę się od niej dowiedzieć, że pada również w miejscu, z którego ona telefonuje. Wiarygodność jej informacji jednak jest już względna – koleżanka może mówić prawdę bądź nie. To jest problem wiarygodności pojedynczego zdania. Wyobraźmy sobie teraz inną sytuację. Patrząc przez szybę okna i widzę, że pada deszcz. Jednak to sąsiad z góry postanowił zrobić mi dowcip. Właściwe rozpoznanie tego, co się dzieje, wymaga zatem nie tylko pracy zmysłów, lecz także interpretacji.

Jako przykład do omówienia metody badań historycznych weźmy książkę Sławomira Cenckiewicza i Piotra Gontarczyka *SB a Lech Wałęsa. Przyczynek do biografii* (Gdańsk–Warszawa–Kraków 2008), a to z kilku powodów. Działalność Lecha Wałęsy jest ciągle jeszcze żywo dyskutowana i samej postaci naszego bohatera nie trzeba nikomu przedstawiać. Kontrowersja wokół tego aspektu jego działalności zdaje się mieć również jakieś znaczenie polityczne i społeczne budzące szersze zainteresowanie. Jak się zdaje, jest to jeden z tych przypadków, kiedy interpretacja historyka ma znaczenie szeroko wykraczające poza uprawianą przez niego dyscyplinę. Temat ten łączy się też

z drugim często podnoszonym w debacie publicznej problemem, tj. kwestią tzw. teczek. Wskazanie, na czym polega metoda stosowana w naukach historycznych, może zainteresować szerszą publiczność, a jednocześnie na gruncie bardzo rozległych badań historycznych może pobudzić dyskusję w środowisku samych historyków.

Historyk zaczyna od źródeł historycznych. Pierwszy etap polega na zgromadzeniu materiałów potrzebnych do ustalenia, czy badany fakt opisany w źródłach rzeczywiście się wydarzył. Zanim przejdziemy do tego etapu musimy mieć pewność, czy dysponujemy autentycznymi źródłami historycznymi. Badanie autentyczności źródła nazywamy krytyką zewnętrzną. Przeprowadza się ją na oryginałach. Dokumenty, które mają dotyczyć L. Wałęsy przytoczone w dodatkach do książki S. Cenckiewicza i P. Gontarczyka mogą na czytelnikach sprawić wrażenie starannego wydania. Jednak tak nie jest. Porównajmy tę książkę z wydaniem korespondencji Jana Lechonia i Mieczysława Grydzewskiego przygotowanym przez Beatę Dorosz¹. Każdy z listów zaopatrzony jest w informację o zachowanym egzemplarzu, np.: „Arkusz cienkiego papieru kancelaryjnego. Format 217 × 278 mm. Pisane na maszynie. Odręczne poprawki i podpisy czarnym atramentem. Znak Grydzewskiego »Z« granatowym atramentem”². Listy wielkiego poety zostały

¹ Mieczysława Grydzewskiego, *Jana Lechonia, Listy 1923–1956*, wyd. Beata Dorosz, Warszawa 2006.

² Tamże, s. 133.

wydane dla badaczy i miłośników literatury. Wydawnictwo źródeł historycznych ma umożliwić historykowi dalszą pracę, jest jej najważniejszym warunkiem. Zwłaszcza wydanie dokumentów powinno dawać bardzo precyzyjny opis zachowanego źródła. Brak informacji o cechach wydanych dokumentów nie stanowi jedyne go mankamentu tego wydania. Dokument nr 2 na s. 298–299 przytoczono z kopii, podczas gdy istnieje oryginał, o czym informuje przypis na s. 299. Mylący jest sposób prezentacji tak wydanych dokumentów np.: w dokumencie nr 15 przytoczonym na s. 341–343 wydawcy wydali tekst dokumentu, poprawiając błędy ortograficzne i dając w przypisie informację o wersji poprawionego słowa znajdującej się w źródle. Przypis taki pozwolę sobie przytoczyć:^{a-a} *Woryginalu: spodkaleu*³.

Czemu ma służyć to poprawianie, nie wiadomo, skoro zmienia się w ten sposób wydawany tekst. Dokument ten wydano z kopii, o czym informację uważny czytelnik znajdzie na s. 343. Przypisy jednak odwołują do oryginału. Jest to niestety przykład tendencyjnej stylistyki autorów, która sprawia, że wnioski poprzedzają tu dowodzenie. Całość jest opracowana w taki sposób, jakby autorzy wierzyli w informacje zawarte w przytaczanych tekstach, co im wolno jako osobom prywatnym, a nie jako historykom. Tak np. niemożność przeprowadzenia krytyki zewnętrznej,

czyli zbadania autentyczności dokumentów jest sprawą istotną w ocenie ich wartości dla badań historycznych. Oczywiście na kopiach dokumentów można wykonać pewne badania, choć nie można ich wyników uznać za jednoznaczne. Dobrym przykładem na to jest zbiór listów Delfiny Potockiej do Chopina, co do których autentyczności dyskusja trwa do dzisiaj.

Trzeba tu jednak potraktować odrębnie różne rekonstruowane przez obu historyków zdarzenia. Na przykład sprawa rejestracji i działalności Bolka tajnego współpracownika SB musi być rozpatrywana na podstawie dokumentów z lat, w których ta współpraca jest dokumentowana w źródłach, tj. 1970–1976. Późniejsze potwierdzenia tej współpracy mogą być różnie rozumiane w zależności od tego, jak zrekonstruujemy ten pierwszy etap⁴.

Problemów badawczych związanych z tematem interesującym obu autorów jest wiele. Pierwszym jest samo zgromadzenie materiału źródłowego oraz ocena jego autentyczności i wiarygodności. Posługiwanie się wyłącznie materiałem SB jest sprzeczne z zasadami

³ Sławomir Cenckiewicz, Piotr Gontarczyk, *SB a Lech Wałęsa. Przyczynek do biografii*, Gdańsk–Warszawa–Kraków 2008, s. 341.

⁴ Por. np. oświadczenie z 1985 roku mjr. Adama Stylińskiego twierdzącego, że ostatni raport „Bolka” miał pochodzić z 1970 roku (w omawianej pracy na s. 412). Zgodnie z tym mjr Styliński twierdzi, że w akcji SB przeciw L. Wałęsie chodziło o przedłużenie tej działalności Bolka przynajmniej o 10 lat, czyli wg moich obliczeń do 1980 roku. 10 lat pasuje tu do daty 1970, ta ostatnia nie może więc być tak łatwo zdyskredytowana, zwłaszcza że sam Styliński był wieloletnim pracownikiem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i trudno tu przypuścić, żeby pomylił się tak bardzo w całym rozumowaniu.

krytyki historycznej, która nakazuje szukać źródeł różnej proveniencji. Ustalenie, czy prywatne spotkania sprzed kilkudziesięciu lat rzeczywiście się odbywały, jest prawie niemożliwe. Historycy bowiem zajmują się głównie zdarzeniami mającymi szeroki odbiór społeczny. Wojna czy działalność gospodarcza są działaniami angażującymi wielu uczestników i mającymi wielu świadków. Inny charakter mają też dotyczące ich źródła. Sprawę *TW Bolek* można porównać do prób ustalenia po trzydziestu kilku latach, czy doszło do zdrady małżeńskiej. Z drugiej strony mamy do czynienia z jedną z najbardziej znanych postaci życia politycznego. Każdy świadek, który wypowiada się na temat Lecha Wałęsy, wypowiada się z perspektywy obecnej oceny działalności tego polityka. Wyobraźmy sobie, że mamy człowieka, który walczył w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z systemem władzy, ale który potem kariery nie zrobił. Czy możemy go traktować jako neutralnego świadka tamtych wydarzeń? Z największym trudem. Również w przeciwnym wypadku jednak można mieć wątpliwości, wobec świadectw tych, którzy tę karierę zrobili. Większość z nich na pewnym etapie swojej drogi rozstało się z L. Wałęsą, nie zawsze w sposób idealny. Czy będą umieli być neutralni? Mimo tych trudności spróbujemy przeprowadzić analizę wydanego i opisanego przez S. Cenckiewicza i P. Gontarczyka materiałów.

Nieliczne dokumenty, które miałyby być napisane przez L. Wałęsę, nie zostały poddane żadnej poważnej analizie. Nie postawiono więc pytania, dlaczego Wa-

łęsa miałby nie umieć poprawnie zapisać swojego nazwiska⁵. Hipotetyczny Wałęsa napisał swoje nazwisko jako „Wołęsa” – nie jest to błąd ortograficzny, lecz zamiana „a” na „o”. Konsekwentnie następne nazwisko też zostało przekręcone Gawlik na Gowlik oraz Opala na Opola. Dłuższe i bardziej przez to skomplikowane nazwiska nie zostały zmienione – prawidłowo napisano Karpiński, Borkowski, Animucki, Jagielski, Jasiński. Nazwisko Lenarciak pojawiające się sześć razy, trzy razy występuje w tekście odczytu w formie Lenorciak, w pozostałych wypadkach jako Lenarciak. W zdjęciu kopii kserograficznej mamy konsekwentnie Lenorciak⁶. Młody L. Wałęsa pisze ponadto językiem dosyć wyszukany, z czym są w sprzeczności liczne błędy ortograficzne. Sprzeczność między stylem a ortografią pozwalają podać w wątpliwość ten dokument⁷.

Potraktujmy to, co znajduje się w przytoczonych dokumentach i komentarzach obu uczonych jako fakt źródłowy, a właściwie jako fabułę źródłową. W źródłach mamy bowiem często opowiadanie o pewnym ciągu zdarzeń, które wypada analizować w całości. Osobą, która miała rzekomo zwerbować Lecha Wałęsę, jest Edward Graczyk. Ponieważ analizujemy fakt źródłowy, będziemy pisali o werbunku L. Wałęsy,

⁵ Sławomir Cenckiewicz, Piotr Gontarczyk, *SB a Lech Wałęsa*, s. 330, dok. 11, przypis tekstowy oznaczony ^{c-c}.

⁶ Tamże, s. 595–596.

⁷ Zwrócenie uwagi na ten fakt zawdzięczam dr. Maciejowi Dornie.

mimo iż jest to sprawa nieudowodniona. Rozpatrujemy te dokumenty w odniesieniu do właśnie tego polityka, ponieważ praca S. Cenckiewicza i P. Gontarczyka nie daje nam innych możliwości identyfikacji agenta o kryptonimie „Bolek”. Z drugiej strony należy zwrócić uwagę, że przekonanie historyka o tym, że wie, jak to naprawdę było, może prowadzić do zlekceważenia analizy źródłowej, która jest kluczowa na każdym etapie badań historycznych.

Kapitan Graczyk należał do grupy sześciu funkcjonariuszy SB oddelegowanych z Olsztyna do Gdańska 14 grudnia 1970⁸. 29 grudnia zwerbował rzekomo Lecha Wałęsę. Do Olsztyna miał powrócić 31 lipca 1971. Wałęsę jednak miał prowadzić tylko do marca 1971, po tej dacie agenta o kryptonimie „Bolek” miał przejąć kolega Graczyka, kapitan Henryk Rapczyński. Oficer ten powrócił do Olsztyna w tym samym czasie, co jego kolega. Powstaje więc pytanie – dlaczego przekazano prowadzenie Wałęsy drugiemu oficerowi, który, podobnie jak Graczyk, w tym samym terminie miał wrócić do Olsztyna. Nie był to przy tym termin zbyt odległy. Dlaczego nie przekazano Bolka miejscowemu gdańskiemu oficerowi lub nie pozwolono prowadzić agenta kapitanowi Graczykowi do lipca? Prowadzenie agenta zdaje się wymagać jednak pewnej ciągłości pracy. Dopiero Rapczyński przekazał Bolka gdańskiemu oficerowi kapitanowi Zenonowi Ratkiewiczowi, który prowadził

go do 1976 roku, a w tym roku Wałęsa miał zrezygnować ze współpracy z SB. Co by się stało, gdyby nie zrezygnował? Służba Bezpieczeństwa miałaby problem, ponieważ w tym samym roku zrezygnowała ze współpracy z kapitanem Zenonem Ratkiewiczem. Wydaje się, że sprawa Wałęsy działała wtedy jak klątwa faraonów. Wszyscy bowiem oficerowie SB, którzy mieli prowadzić Bolka zostali z SB wyrzuceni do roku 1976. Edward Graczyk został zwolniony 15 maja 1973, jego kolega Henryk Rapczyński w 1974 roku, a Zenon Ratkiewicz w 1976. Graczyk nadużywał alkoholu jeszcze przed zwerbowaniem Wałęsy. Alkohol przeszkadza w pracy w tajnych służbach. Powstaje pytanie, jak człowiek mający trudności w pracy zwerbował Wałęsę w ciągu dwóch tygodni pobytu na nowej placówce. Dlaczego chwaleni pracownicy zostali zwolnieni z pracy w SB i co miała z tym wspólnego sprawa Bolka?

Bolek otrzymał rzekomo zapłatę za swoją pracę. Łączna suma podawana w notatce służbowej st. szer. Marka Aftyka miała wynosić 13 100 zł. 21 czerwca 1978 L. Wałęsa nie był jeszcze ważną osobą skoro wykonanie przeglądu akt powierzono starszemu szeregowemu⁹, młodzieńcowi zaledwie dwudziestopięcioletniemu¹⁰. Wedle notatki Marka Aftyka, agent „Bolek” był zdyscyplinowanym współpracownikiem

⁸ Sławomir Cenckiewicz, Piotr Gontarczyk, *SB a Lech Wałęsa*, s. 77.

⁹ Tamże, s. 302–305.

¹⁰ Sławomir Cenckiewicz, *Sprawa Lecha Wałęsy*, Poznań 2008, s. 47.

do 1972 roku, a więc w okresie, kiedy miał pozostawać pod opieką obu oficerów z Olsztyna. Potem jego postawa miała ulec zmianie. Stwierdzono, że krytykował „kierownictwo administracyjne, partyjne i związkowe wydziału”, miałyby to trwać przez cztery lata pozostawania na usługach SB. Dziwne by to były służby specjalne, który tolerowałyby takiego agenta.

L. Wałęsa miał łącznie otrzymać 13 100 zł – to dużo, czy mało? Średnia płaca w stoczni wahała się w latach 1970–1974 od 3100 do 5200 zł¹¹. Biorąc pod uwagę dolny przedział, Wałęsa otrzymałby w ciągu sześciu lat zapłatę w wysokości niższej niż 5 ówczesnych pensji. Agent „Bolek”, jeżeli istniał, nie był więc wymagającym współpracownikiem.

Świadkiem pozyskania L. Wałęsy ma być też major Janusz Stachowiak, jak pisze S. Cenckiewicz, oficer gdańskiej SB¹². Jednak w 1970 roku miał on zaledwie 24 lata. Jaki był zatem jego dostęp do pracy kapitana Graczyka. J. Stachowiak nie był też wtedy zapewne jeszcze oficerem, ale trudno posługiwać się w argumentacji zeznaniami kogoś niesprawującego wysokiej rangi w SB. Z drugiej strony major Stachowiak był w stanie wojennym urzędnikiem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych¹³, a więc kolegą np. morderców księdza Popiełuszki, zatem pytanie o jego wiarygodność winno zostać postawione.

¹¹ Tamże, s. 77.

¹² Tamże, s. 56.

¹³ Sławomir Cenckiewicz, Piotr Gontarczyk, *SB a Lech Wałęsa*, s. 335.

Wątpliwości budzi już sama data werbunku – 29 grudnia 1970 – która wydaje się przedwczesna, biorąc pod uwagę długość pobytu kapitana Graczyka w Gdańsku. Sam termin natomiast daje podstawę do zaproponowania nowej interpretacji. Oficerowie przybyli do Gdańska, zapewne potrzebowali gotówki na sylwestrową imprezę. Powołanie agenta dawało możliwości sięgnięcia do firmowego budżetu. Działo się tak w wielu instytucjach PRL-u i musiało się tak dziać również w SB, która funkcjonowała w tym samym świecie realnego socjalizmu. Taka konstrukcja ma jeszcze jedną zaletę. Tłumaczy, dlaczego nie posłużono się rzekomymi licznymi meldunkami Wałęsy w walce z Solidarnością. Opublikowanie faksymile jakichś autentycznych meldunków musiałoby go jednak skompromitować. Skoro tego nie uczyniono, wolno również przypuścić, że może nie posiadano żadnych poważnych materiałów, poza starą dokumentacją fikcyjnego agenta, która miała poprawić warunki życiowe kilku oficerów SB.

Oczywiście, poddając krytyce tę publikację i przedstawiając konkurencyjną interpretację, nie roszczę sobie pretensji do rozstrzygnięcia tego zagadnienia. To zawsze można zrobić, tylko opierając się na źródłach, którymi sam się nie zajmowałem. Do mojej analizy wykorzystałem wyłącznie opublikowane prace, nie daje więc to pełnego obrazu zagadnienia. Pokazuje jednak, do czego służy metoda historyczna i badanie źródeł, co było zadaniem tego tekstu – jak mawiano niegdyś – *quod erat demonstrandum* – co należało pokazać.

DANUTA KONIECZKA-ŚLIWIŃSKA

Źródła statystyczne w edukacji szkolnej*

Zbieranie i opracowywanie danych, stawianie hipotez, formułowanie prognoz, a także podejmowanie decyzji na podstawie posiadanych informacji – to umiejętności niezbędne we współczesnym świecie. Znajdują się one w kręgu zainteresowań między innymi statystyki – nauki zajmującej się zbieraniem i analizowaniem informacji oraz przewidywaniem pewnych zjawisk mogących wydarzyć się w przyszłości. Obecność statystyki wokół nas i jej zastosowanie w różnych dziedzinach naszego życia jest dziś czymś zupełnie naturalnym. Gdy przeglądamy gazety lub oglądamy programy telewizyjne, niejednokrotnie docierają do nas dane statystyczne, dotyczące rozmaitych wydarzeń politycznych, codziennych, a także zagadnień ekonomicznych i zjawisk społecznych, przedstawiane w różnych postaciach, na przykład jako wykre-

sy, wyniki badań sondażowych, dane zawarte w tabelach. Również w podręcznikach historii i wiedzy o społeczeństwie, a także w szkolnych wydawnictwach źródłowych nie brakuje tzw. źródeł statystycznych i to zarówno w postaci bezpośredniej (np. fragmentu ilustracji dóbr ziemskich), jak i w formie już opracowanych danych, przedstawionych w tabeli lub za pomocą wykresu kołowego.

Praca z różnorodnymi materiałami źródłowymi w szkole wpisuje się w szeroki zakres ogólnych kompetencji intelektualnych ucznia, podyktowanych bieżącymi standardami edukacyjnymi w polskiej szkole, a umożliwiających krytyczne odnoszenie się do przekazów medialnych współczesnego świata, jak na przykład dokonywanie selekcji czerpanych informacji, oceny ich wiarygodności, rozpoznawania intencji nadawcy, różnicowania faktów i opinii, dostrzegania perswazji, manipulacji, itp. Każdy uczeń, bez względu na to, czy interesuje się historią czy fizyką, powinien taki poziom kompetencji osiągnąć, kończąc edukację szkolną. Wśród wielu umiejętności, jakie zdobywają uczniowie w trakcie edukacji szkolnej, ważne jest, by nie tylko orientowali się, w jaki sposób są zbierane informacje, ale również – jak należy rozumieć (interpretować) różne formy ich przedstawiania, a co najważniejsze, w jakim stopniu te informacje mogą być wiarygodne. Zagadnienia dotyczące gromadzenia i opracowywania danych oraz wnioskowania na podstawie zdobytych w ten sposób informacji znalazły swe miejsce w „Podstawie programowej kształcenia ogólnego” przede wszystkim w tzw. kompetencjach kluczowych oraz edukacji

* Tekst jest uzupełnioną i częściowo zmienioną wersją mojego artykułu: *Źródła statystyczne w edukacji historycznej i obywatelskiej. Uwagi metodyczne*, opublikowanego w: *Źródła w edukacji historycznej. Toruńskie Spotkania Dydaktyczne*, t. III, red. Stanisław Roszak, Małgorzata Strzelecka, Agnieszka Wiczorek, Toruń 2006, s. 127–131.

matematycznej (m.in. odczytywanie informacji z diagramów i wykresów, zbieranie, porządkowanie i przedstawianie danych, analizowanie prostych doświadczeń losowych). W pewnym zakresie umiejętność pracy ze źródłem statystycznym kształcimy również w ramach edukacji historycznej i obywatelskiej, wprowadzając uczniów w elementy tzw. krytyki zewnętrznej i wewnętrznej źródła.

Kontakt ze źródłami historycznymi mają uczniowie wszystkich etapów edukacyjnych, począwszy od czwartej klasy szkoły podstawowej, kiedy to w bardzo uproszczonej formie dowiadują się, czym są źródła historyczne, gdzie się je przechowuje i w jaki sposób korzysta z nich historyk. Zakres umiejętności związanych z rozpoznawaniem i wykorzystaniem źródeł historycznych przez uczniów ulega oczywiście stopniowemu rozszerzeniu, w miarę przechodzenia do następnych etapów edukacyjnych i przekształcania się myślenia konkretno-obrazowego w umiejętność myślenia abstrakcyjnego. Od ucznia szkoły ponadgimnazjalnej, który przygotowuje się do egzaminu maturalnego z historii wymaga się już m.in. refleksji na temat sposobu definiowania źródła historycznego (wyboru określonych definicji dokonuje nauczyciel), umiejętności dostrzegania, rozpoznawania i nazywania różnych rodzajów źródeł historycznych, refleksji na temat ich roli w poznawaniu przeszłości. Oczekuje się także, by uczeń potrafił dokonać analizy, krytyki i interpretacji przykładowych źródeł historycznych¹.

¹ Por.: Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dn. 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia

Co to jest źródło statystyczne?

W literaturze współczesnej panuje zgodny pogląd, iż źródła umożliwiające badania historyczno-statystyczne, a więc badanie zjawisk masowych w przeszłości z zastosowaniem metod statystycznych – zaliczamy do ogółu źródeł historycznych, wśród których ewentualnie możemy wyróżnić źródła statystyczne (Stanisław Borowski nazwał je historycznymi źródłami statystycznymi²). Zdaniem Jerzego Topolskiego same źródła statystyczne nie tworzą jednak odrębnej grupy źródeł, która pociągałaby za sobą zmianę wprowadzonych klasyfikacji, którymi się obecnie w metodologii historii posługujemy³. Warto zatem uświadomić sobie, iż określenie „źródło statystyczne”, jak również „statystyka historyczna” – są pewnego rodzaju nadużyciem terminologicznym (stosowanym często w potocznym znaczeniu). Istnieje bowiem ogólna teoria statystyki, z której arsenału metod (nazywanych metodami statystycznymi) korzystają różne dyscypliny

ogólnego dla sześcioletnich szkół podstawowych i gimnazjów, Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, nr 14, 1999, poz. 129 oraz Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dn. 26 lutego 2002 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, nr 51, 2002, poz. 458.

² Stanisław Borowski, *Charakter i klasyfikacja źródeł statystycznych*, Studia Źródłoznawcze 1964 (9), s. 4.

³ Jerzy Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 407.

naukowe, w tym również nauka historyczna⁴. Z kolei to, czy dane źródło zaliczymy do źródeł statystycznych, czy też nie, tak naprawdę bywa często kwestią przypadku: np. pojedynczy egzemplarz źródła może nie stanowić dla nas materiału statystycznego, ale kilka (lub kilkanaście) tego samego rodzaju źródeł – już tak. Dlatego w rozważaniach naukowych (metodologicznych) skupiono się nie tyle na definiowaniu samych źródeł statystycznych (przyjmując punkt widzenia J. Topolskiego), ile na wyszczególnieniu takiego rodzaju materiału źródłowego, który historyk może wykorzystać do badań historycznych z zastosowaniem metod statystycznych.

Jedną z pierwszych klasyfikacji tego typu materiałów źródłowych przedstawił w 1963 roku Witold Kula, zaliczając do nich: źródła pochodzenia statystycznego, źródła typu instytucjonalnego oraz źródła dotyczące zjawisk indywidualnych, występujących w skali masowej⁵. Do źródeł pochodzenia statystycznego włączył on źródła powstałe w wyniku dochodzeń statystycznych, przeprowadzonych przez władze administracyjne (państwowe i kościelne), w okresie późniejszym – przez biura i urzędy statystyczne. Celem tych badań było ogólne poznanie określonej zbiorowości, a nie wyłącznie jakiś jeden, ściśle określony cel użytkowy (np. fiskalny). O tak pojmowanych

źródeł statystycznych możemy mówić w Polsce stosunkowo późno, ponieważ dopiero mniej więcej od połowy XVIII wieku zaczęto na większą skalę wytwarzać tego typu materiały. Można tu wymienić sporządzane dla poszczególnych diecezji spisy ludności, księgi dusz poszczególnych parafii czy np. spis ludności z 1789 roku przeprowadzony na mocy uchwały Sejmu Czteroletniego. Z kolei początek działalności biur statystycznych datuje się w zasadzie dopiero na początek XIX wieku. Źródła zaś instytucjonalne, dotyczące zjawisk masowych powstawały dla konkretnych celów użytkowych. Wymienić tu można źródła związane z poborem podatków (rejstry poboru łanowego, podymnego czy pogłównego), a także lustracje królewskie, inwentarze dóbr ziemskich itp. Źródła dotyczące zjawisk indywidualnych, występujących w skali masowej, to przede wszystkim księgi metrykalne⁶.

Odmienną klasyfikację źródeł, umożliwiających badanie historyczno-statystyczne, przedstawił mniej więcej w tym samym czasie Stanisław Borowski, przyjmując za punkt wyjścia etapy poznania zjawisk masowych z zastosowaniem metody statystycznej (obserwacja jednostek statystycznych, konstrukcja zbiorowości statystycznej, odkrycie – wnioskowanie statystyczne), którym odpowiadają elementy formalne źródła⁷. Jego zdaniem

⁴ Andrzej Burzyński, *Elementy statystyki dla historyków. Materiały do ćwiczeń, wykładów i metodyki prac badawczych*, Kraków 1980, s. 8.

⁵ Witold Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1963, s. 347–360.

⁶ Zenon Guldon, Kazimierz Wajda, *Źródła statystyczne do dziejów Pomorza wschodniego i Kujaw od XVI do początków XX w. Charakterystyka, stan zachowania*, Toruń 1970, s. 4.

⁷ Stanisław Borowski, *Charakter i klasyfikacja*, s. 1–19.

wyniki obserwacji przybierają postać ewidencji, którą zależnie od celu możemy podzielić na:

a) ewidencję użytkową (bez księgowości), przeznaczoną przede wszystkim na potrzeby instytucji przeprowadzającej obserwację. Zaliczyć tu można lustracje królewskich, rejestry podatkowe, inwentarze dóbr ziemskich itp.;

b) ewidencję księgową w postaci rachunków czy bilansów;

c) ewidencję statystyczną, przeprowadzaną przez organa centralnej instytucji statystycznej.

Z kolei wyniki drugiego i trzeciego etapu poznania zjawisk masowych – konstrukcji i wnioskowania statystycznego – przybierają postać tablic i wykresów statystycznych. Ponadto na etapie konstrukcji powstaje często nowy dokument zwany sprawozdaniem.

W obu przedstawionych klasyfikacjach założono, iż źródła statystyczne (w rozumieniu: umożliwiające badania historyczno-statystyczne) powstawały najliczniej dopiero na odpowiednim etapie rozwoju gospodarczego i społecznego, kiedy to pojawiła się m.in. potrzeba zachowania dokumentów w celach dowodowych czy też dla śledzenia długookresowych tendencji rozwojowych. Mniej więcej od połowy XVIII wieku władze administracyjne (państwowe czy też kościelne) zaczęły opracowywać (wytwarzać) tego typu materiały o charakterze statystycznym. W Polsce moment przełomowy stanowił rok powstania Głównego Urzędu Statystycznego (1918), który instytucjonalnie zajął się

zbieraniem i opracowywaniem danych statystycznych. Warto również zauważyć, że współcześnie pomimo zasadniczo już ugruntowanego miejsca metod ilościowych w badaniach historycznych, nadal trwa dyskusja nad znaczeniem statystyki i matematyki wobec innych metod poznania przeszłej rzeczywistości. Ponadto wśród samych historyków nie ma zgody co do przydatności niektórych źródeł, pochodzących sprzed XVI wieku, do badań statystycznych (a szczególnie badań demograficznych)⁸.

Źródła statystyczne w warsztacie badawczym historyka

Historycy zainteresowali się tzw. źródłami statystycznymi stosunkowo późno, bo dopiero w połowie XIX wieku. Co ciekawe praktyka w tym przypadku zdecydowanie wyprzedziła refleksję teoretyczną. Szukano, ogólnie rzecz biorąc, odpowiedzi na pytania dotyczące miejsca i roli metody statystycznej wśród innych metod i technik badawczych pozostających do dyspozycji historyka. Ta potrzeba zastosowania metod ilościowych w badaniach historycznych zrodziła się przede wszystkim na gruncie historii gospodarczej, zajmującej się m.in. badaniem zjawisk masowych, a te z kolei wymagały analiz i interpretacji materiału licz-

⁸ Por. np. Karol Buczek, *O wiarygodności rachunków świętopietrza i metodach polemiki naukowej*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, R.11, 1963, nr 1, s. 83–100.

bowego. Od początku jednak zdawano sobie sprawę ze specyfiki zarówno materiału źródłowego, z którego korzysta historyk w swoich badaniach, jak i samego warsztatu tej dyscypliny naukowej. Uważano, iż badania ilościowe w odniesieniu do przeszłości (a zwłaszcza tej sprzed XVI wieku, kiedy to danych liczbowych mamy niewiele) mogą znacznie wypaczać jej obraz, jeśli nie będzie im towarzyszyć znajomość epoki i analiza jakościowa. Poza tym, niewielka reprezentatywność materiału źródłowego w konkretnych przypadkach nie zainteresuje tradycyjnej statystyki ogólnej, w przeciwieństwie do historyka badacza, który na podstawie danych (źródłowych i pozaźródłowych) pośrednio ustala fakty niezarejestrowane w źródłach. Między innymi z tych względów pod koniec XIX wieku wykształciła się na styku historii i statystyki odrębna jej gałąź – statystyka historyczna (po raz pierwszy w nauce polskiej użyła tego terminu Z. Daszyńska-Golińska w 1892 roku w pracy pt. *Kilka słów o metodzie statystyki historycznej*)⁹.

Metody statystyczne okazały się przydatne w warsztacie historyka w wielu zastosowaniach: do ustalania tzw. faktów masowych i określenia typu zbiorowości statystycznej (przede wszystkim metoda szacunkowa, i to zarówno wobec faktów, o których zawiera informację badane źródło, jak i o faktach, które w innym źródle nie są zarejestrowane; ponadto interpolacja i ekstrapolacja); do ustalania zależności przyczynowo-

-skutkowych i analizy związku cech (np. obliczanie miar korelacji); do analizy struktury zjawisk (analiza szeregu strukturalnego: miary położenia, miary dyspersji, miary asymetrii, miary koncentracji, wskaźniki struktury); do analizy dynamiki zjawisk (analiza szeregu dynamicznego: wahania sezonowe, wahania okresowe, wskaźniki dynamiki), do wnioskowania statystycznego (metoda reprezentacyjna, testy statystyczne); do opisu faktów występujących masowo (jako rodzaj metajęzyka)¹⁰.

Wykorzystanie źródeł statystycznych w edukacji szkolnej

Rozważając problem wykorzystania źródeł statystycznych w szkolnej edukacji historycznej czy obywatelskiej, zdajemy sobie sprawę z ograniczonego zastosowania reguł warsztatu badawczego historyka w warunkach edukacyjnych. Uczeń zarówno na lekcjach historii czy wiedzy o społeczeństwie – z wiadomych względów – poznaje zaledwie w zarysie profesjonalne reguły tego warsztatu w ujęciu dydaktycznym. To szkolne zbliżenie uczniów do procedur poznawczych stosowanych przez historyków ma jedynie uświadamiać im specyfikę historii jako nauki i wskazywać mechanizm warsztatu pracy historyka

⁹ Andrzej Burzyński, *Elementy statystyki dla historyków*, s. 116–127.

¹⁰ Por.: Jerzy Topolski, *Metodologia historii*, s. 409–410 oraz Andrzej Burzyński, *Elementy statystyki dla historyków*, t. II, s. 11.

(np. stawianie pytań źródłom, uzyskiwanie na nie odpowiedzi w wyniku analizy źródeł). W pracy ucznia źródła historyczne pełnią głównie funkcję ilustracyjną, dopełniają informacji uzyskiwanych z innych źródeł wiedzy, przyczyniając się tym samym do lepszego ich zrozumienia i utrwalenia. Dostarczają także wielu cennych informacji na określony temat, których nie wyczytamy z kart podręcznika szkolnego. Urozmaicają monotonię lekcji szkolnej, kształtują wyobraźnię i wpływają na emocje. Warto również pamiętać, że stosunkowo rzadko uczniowie mają okazję obcować z – nazwijmy to – prawdziwymi źródłami historycznymi, np. oryginalnymi dokumentami z czasów średniowiecza. W literaturze naukowej te tzw. prawdziwe źródła w postaci nadanej lub przewidzianej przez autora, czyli w takiej formie, w jakiej powstały – określa się mianem źródeł pierwotnych. Dostęp do nich mają uczniowie zaledwie w kilku sytuacjach: podczas wycieczki do archiwum, muzeum lub podczas zwiedzania zabytków historycznych; mogą korzystać z ekspozycji w szkolnej izbie pamięci (izbie regionalnej, muzeum szkolnym), ewentualnie mają do czynienia z tego typu źródłami w swoich domach rodzinnych (kolekcje domowe, pamiątki po krewnych itp.). Dostęp do źródeł pierwotnych nie oznacza jednak wcale możliwości dokonania jakiejś skomplikowanej ich analizy, a raczej jedynie dłuższą lub krótszą obserwację, nie zawsze połączoną nawet z możliwością fizycznego ich dotknięcia. Na typowych lekcjach historii uczniowie nie mają zatem kontaktu ze źródłami pierwotnymi (chyba że przyniosą z domu np. kolekcję

monet), a jedynie z przygotowanymi specjalnie na potrzeby szkolnego przekazu tzw. źródłami wtórnymi (nazywanymi też edukacyjnymi), opracowanymi na podstawie źródeł pierwotnych. Ten specjalny sposób przygotowania źródeł do wykorzystania ich przez ucznia polega na ewentualnym przetłumaczeniu, transkrypcji językowej (modernizacji języka), reprodukcji lub wykadrowaniu najważniejszego fragmentu, dołączeniu krótkiej informacji o autorze, miejscu i dacie powstania źródła, miejscu jego przechowania, wymiarach i formie itp. Dla ułatwienia korzystania z tego typu źródeł publikuje się je albo w formie oddzielnych wydawnictw (np. „wybór tekstów źródłowych”, „źródła do dziejów średniowiecza”) lub włącza do podręczników szkolnych. Po takich zabiegach upraszczających, nazwijmy je adaptacyjnymi, źródła wtórne tylko w pewnym stopniu przypominają źródło pierwotne. Dla historyka nie stanowiłyby one większej wartości (dalekie są bowiem od ich wiernego przekazu), z kolei – gdyby uczeń otrzymał do analizy np. opis zjazdu gnieźnieńskiego w 1000 roku z *Kroniki Thietmara* w wersji oryginalnej niewiele zapewne by z niego zrozumiał.

Praca z materiałem źródłowym typu statystycznego nie jest zatem realizowana jako odrębna umiejętność, lecz w ramach kształcenia ogólnej kompetencji analizy i interpretacji źródeł historycznych (tzw. tekstów kultury). Warto jednak zauważyć, że wśród obszernego zestawu różnego typu źródeł, z jakimi pracuje uczeń, występują także różne rodzaje mate-

riału źródłowego, który umownie moglibyśmy określić jako źródła statystyczne:

a) typowe źródła statystyczne (według klasyfikacji W. Kuli – pochodzenia statystycznego), „wytworzone” np. przez Główny Urząd Statystyczny;

b) źródła, wobec których możemy zastosować jedną z metod statystyki historycznej (według klasyfikacji W. Kuli – byłyby to źródła instytucjonalne oraz dotyczące zjawisk indywidualnych występujących w skali masowej), np. fragmenty inwentarzy dóbr czy ksiąg metrykalnych;

c) a także wyniki zastosowania metod statystycznych (opracowane przez autora np. podręcznika szkolnego lub zaczerpnięte z innego opracowania) przedstawione w formie tabelarycznej, graficznej lub opisowej.

W przypadku źródeł typu b) uczeń może zastosować tradycyjny schemat analizy źródła historycznego, tak jak w przypadku innych źródeł pisanych. Sposób i zakres analizy tego rodzaju źródeł w warunkach szkolnych polega przede wszystkim na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: kto, komu i co przekazuje, w jakiej formie i dlaczego, a dopiero w dalszej części pracy z materiałem źródłowym uczeń dokonuje selekcji i hierarchizacji informacji pozyskanych w wyniku analizy źródła, łączy je z wiedzą już posiadaną, poszukuje genezy i skutków omawianych wydarzeń, wreszcie porównuje je z innymi przekazami historycznymi (tekstami źródłowymi). Zgodnie z najnowszymi tendencjami dydaktycznymi, elementy krytyki zewnętrznej źródła powinny zostać poprzedzone

wprowadzeniem do tematyki związanej z jego treścią, polegającym na przekazaniu przez nauczyciela (ewentualnie odczytaniu przez ucznia) informacji o charakterze źródła, takich jak miejsce i czas jego powstania, autorstwo oraz okoliczności powstania. Konieczne jest także wstępne zapoznanie się z jego treścią (tzw. pierwsze czytanie) w celu wychwycenia trudności terminologicznych, a następnie wyjaśnienie niezrozumiałych zwrotów. Nauczyciel powinien w tym miejscu szczegółowo wyjaśnić uczniom cel analizy źródła i przedstawić sposób jego analizy (praca indywidualna lub grupowa, pytania do źródła, zadania do wykonania). Dopiero po takim przygotowaniu merytorycznym i metodycznym możliwe jest przeprowadzenie wybranych elementów krytyki wewnętrznej źródła, polegającej na ponownym przeczytaniu tekstu, tym razem pod kątem pozyskania informacji niezbędnych do analizy całości źródła. Uczniowie udzielają wówczas odpowiedzi na zadane pytania, analizują odpowiednie fragmenty tekstu, sporządzają notatki. Ostatnim etapem dydaktycznego modelu analizy źródła historycznego jest prezentacja wyników pracy (porównanie odpowiedzi), integracja uzyskanych informacji z posiadaną już wiedzą oraz sformułowanie wniosków¹¹. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że

¹¹ Por. np. dydaktyczny model analizy źródła historycznego zaproponowany przez Alojzego Zieleckiego [w:] tegoż, *Środki dydaktyczne w nauczaniu i uczeniu się historii*, Rzeszów 1978, s. 117 oraz wersję rozszerzoną Adama Suchońskiego [w:] Jerzy Maternicki, Czesław Majorek, Adam Suchoński, *Dydaktyka historii*, Warszawa 1993, s. 358.

wymienione powyżej zakresy działań nie są równoznaczne z pracą badawczą historyka (np. uczeń nie jest w stanie w warunkach szkolnych dokonać oceny autentyczności źródła historycznego). Wdrażając ucznia w postępowanie badawcze historyka, w warunkach szkolnych możemy jedynie wybierać niektóre jego elementy, łącząc je z odpowiednimi czynnościami uzupełniającymi, podyktowanymi względami dydaktycznymi.

W odniesieniu do źródeł statystycznych typu a) lub c) – wspomniany model analizy powinien być wzbogacony o pewne elementy (czynności), uwarunkowane szczególnym rodzajem tych materiałów. W obu przypadkach (a oraz c) uczeń ma do czynienia jedynie z jedną z form prezentacji materiału statystycznego, np. tabelą czy wykresem liniowym, powstałymi jako wynik badania statystycznego przeprowadzonego na podstawie grupy źródeł (nazwijmy je pierwotnymi). W metodyce pracy z tymi formami powinniśmy zatem zwrócić uwagę zarówno na specyfikę ich analizy, jak i na sposób, w jaki owa forma powstała (czyli określić przysłowiową „drogę” od źródła informacji do gotowej tabeli w podręczniku). Ważnym elementem kształcenia umiejętności pracy ze źródłem statystycznym jest również omówienie, w jakim stopniu informacje „odczytane” z tego materiału mogą być wiarygodne i jakie wnioski na ich podstawie możemy wysunąć.

Aby uczeń rzeczywiście osiągnął wspomniane kompetencje, niezbędnym zabiegiem wydaje się poznanie podstawowych cech poszczególnych form prezento-

wania materiału statystycznego, rodzajów w obrębie kategorii głównych, a także ogólnych zasad ich konstrukcji. W przypadku analizy tabel uczeń powinien zinterpretować następujące elementy:

- tytuł opisujący badaną zbiorowość, cechę badania, czas i miejsce badania;
- schemat tablicy, który tworzą kolumny i wiersze wraz z ich tytułami;
- uwagi objaśniające, gdzie umieszczone mogą być zastrzeżenia dotyczące niewiarygodności informacji lub podana szacunkowa wielkość błędów wskazujących na wyjątki od ogólnych zasad przyjętych w budowie tablic;
- źródło, z którego materiał zaczerpnięto.

Z kolei w początkowym etapie pracy z graficzną formą prezentacji danych statystycznych kluczowym zabiegiem dydaktycznym powinno być ustalenie m.in. rodzajów wykresów statystycznych. Wystarczający w tym przypadku jest tradycyjny podział na wykresy ilościowe (w których zjawiska przedstawia się przez powtarzanie odpowiednią liczbę razy symboli graficznych danego zjawiska lub obrazkowo, prezentując poglądowo dane zjawisko) oraz wykresy wymiarowe (w których wykorzystuje się figury geometryczne określonego rodzaju o rozmiarach proporcjonalnych do wielkości przedstawianych zjawisk; dzielą się one jeszcze na wykresy liniowe, powierzchniowe – np. koła, prostokąty lub sylwetki obrazków, oraz wykresy objętościowe przedstawione za pomocą figur trójwymiarowych). W edukacji historycznej i obywatelskiej

znajdują zastosowanie ponadto wykresy na mapach, zwane kartogramami. Wielkość badanego zjawiska w poszczególnych regionach ukazana jest wówczas poprzez rozmieszczenie na mapie w odpowiednich miejscach: figur geometrycznych o różnych rozmiarach, symboli o różnej liczbie lub barwiąc tło (każdy kolor oznacza inną gęstość występowania danego zjawiska), a także stosując tzw. metodę izoarytmiczną, polegającą na wykreśleniu linii łączących punkty terenu, w których badane zjawisko występuje w różnych rozmiarach. Dość często wykorzystujemy również wykresy na osiach współrzędnych prostokątnych do przedstawiania dynamiki zjawisk.

Zdecydowanie najrzadziej uczeń pracuje ze statystycznym opisem dynamiki zjawisk gospodarczo-społecznych. W przypadku analizy tego typu materiału statystycznego należy zwrócić uwagę na poszczególne elementy indeksów: stwierdzenia zaobserwowanej zmiany w porównaniu z okresem podstawowym, stwierdzenia przyczyn zmian oraz sformułowania przyjętych założeń (dotyczy to przede wszystkim indeksów cen i ilości)¹².

Praca ze źródłami statystycznymi na lekcjach historii i wiedzy o społeczeństwie nie należy do łatwych. Aby móc kompetentnie wnioskować na ich podstawie niezbędna jest znajomość podstawowych reguł i pojęć

statystycznych. Dlatego też ważna jest korelacja z edukacją matematyczną, w obrębie której statystyka wraz z elementami rachunku prawdopodobieństwa jest realizowana. Ważne jest również, by uczniowie nie tylko uczyli się interpretować dane statystyczne przedstawione w dowolnej formie, ale również by doświadczali samodzielnego współtworzenia tych form. Stanie się tak wówczas, gdy postawieni zostaną w sytuacjach wymagających samodzielnego opracowania metod porządkujących dane i pomagających w formułowaniu hipotez (np. w ramach lekcji wiedzy o społeczeństwie uczniowie mogą kształcić umiejętność rzetelnego gromadzenia danych i prawidłowego ich przedstawiania). W początkowym etapie kształcenia umiejętności analizy źródeł statystycznych przydatne mogą być również proste ćwiczenia związane np. z narysowaniem histogramu czy diagramu kołowego, odczytaniem z wykresu pojedynczych parametrów czy też porównaniem dwóch cech w oparciu o dane liczbowe¹³. Ze względu na swoją specyfikę, wymagane umiejętności (w tym również rozwój myślenia abstrakcyjnego) oraz korelację z edukacją matematyczną praca ze źródłami statystycznymi powinna odbywać się na poziomie gimnazjum i/lub szkoły ponadgimnazjalnej.

¹² Por.: Zygmunt Peuker, *Statystyka*, Warszawa 1986 (wyd. X zm.) oraz Wanda Pazio, *Statystyka. Ćwiczenia*, Warszawa 1987.

¹³ Przykłady takich ćwiczeń możemy zaczerpnąć m.in. z: Ewa Łakoma, *Jak uczyć statystyki w zreformowanej szkole*, Warszawa 2001 lub Tomasz Gronek, *Statystyka na co dzień. Zbiór zadań dla szkół ponadgimnazjalnych*, Warszawa 2003.

Wskazówki bibliograficzne

- Borowski Stanisław, *Charakter i klasyfikacja źródeł statystycznych*, Studia Źródłoznawcze 1964 (9)
- Burzyński Andrzej, *Elementy statystyki dla historyków. Materiały do ćwiczeń, wykładów i metodyki prac badawczych*, Kraków 1980
- Chorąży Ewa, Konieczka-Śliwińska Danuta, Roszak Stanisław, *Edukacja historyczna w szkole. Teoria i praktyka*, Warszawa 2008
- Maresz Teresa, *Wpływ tekstów źródłowych na rozwój myślenia historycznego uczniów*, Bydgoszcz 2004
- Maternicki Jerzy, Majorek Czesław, Suchoński Adam, *Dydaktyka historii*, Warszawa 1993
- Zaczyński Władysław Piotr, *Statystyka w pracy badawczej nauczyciela*, Warszawa 1997

Historia w obrazach, czyli szkolne spotkania ze źródłem ikonograficznym

Z pewnością nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że dzisiejsza kultura ma charakter wybitnie obraz(k)owy. Wszyscy bez wyjątku jesteśmy zanurzeni w swoistej ikonosferze, czyli podążając za twórcą pojęcia – M. Porębskim – swoistej przestrzeni wizualnej, którą tworzą wszelkie otaczające nas obrazy. Tenże badacz podkreślał jednocześnie zmienny charakter owej przestrzeni i szczególnie jej zintensyfikowanie/zagęszczenie w czasach nam współczesnych. Nie ulega wątpliwości, że dzisiejsza ikonosfera generowana jest głównie przez media i tzw. kulturę masową/popularną, a interesujące nas źródła ikonograficzne (które to pojęcie doprecyzujemy za chwilę) pojawiają się w niej niekiedy na obrzeżach, niekiedy mimochodem, w innych od pierwotnych kontekstach i znaczeniach. Jeśli jednak rzeczywiście jest tak, że kod obrazowy zdaje się dominować nad językowym, dlaczego zatem nie wykorzystać tego faktu i nie wprzęgnąć do uczniowskiej ikonosfery właśnie ikonografii?

Trochę teorii...

Zanim zdefiniujemy pojęcie kluczowe, czyli źródło ikonograficzne, wspomnijmy tylko, że sposób jego definiowania/rozumienia jest/był ściśle związany z rozumieniem i typologizowaniem pojęcia wobec niego nadrzędnego, czyli źródła historycznego. Wśród wielu propozycji (wymieńmy tylko E. Bernheima, M. Handelsmana, G. Labudę, J. Giedymina, J. Topolskiego) wielokrotnie źródło określane było mianem śladu, pozostałości czy materiału, choć z czasem stało się wszystkim, skąd historyk czerpie informacje o przeszłości. A źródło ikonograficzne? Najkrócej rzecz ujmując, rozumieć je można dwojako¹. Po pierwsze, jako przedmiot zawierający przedstawienie plastyczne, a zatem w tym przypadku źródło ikonograficzne byłoby tożsame ze swą podstawą materialną/nośnikiem, a więc z przedmiotem zawierającym określone przedstawienie. Drugi sposób rozumienia zawęży definicję do samego przedstawienia, będącego elementem źródła w rozumieniu pierwszym. Jeśli w pierwszym z wymienionych przypadków źródłem ikonograficznym byłby obraz w znaczeniu artefaktu, wykonany w określonej technice (olej, pastel itp.), posiadający określone gabaryty i zawierający uwiecznioną na nim scenę/przedstawienie, o tyle w przypadku drugim funkcję źródła pełniłaby właśnie

¹ Krzysztof Maciej Kowalski, *Polskie źródła ikonograficzne XVII wieku. Analiza metodologiczna*, Warszawa–Poznań 1988, s. 17–19.

tylko owa scena, będąca tematem malowidła, z naciskiem na fakt, że zostaje ona niejako „oderwana” (usamodzielnia się) od swego nośnika, materii o określonych własnościach fizykalnych. A zatem, by rzecz jeszcze uprościć – opowieść snuta dzięki pędzlowi artysty np. na płótnie (z naciskiem na owo płótno właśnie) oraz – tylko i wyłącznie ta opowieść, narracja obrazowa.

Jednakowoż dla praktyki szkolnej praktyczna wydaje się definicja wykorzystująca etymologię słowa ikonografia (samo pojęcie ma dwa znaczenia: określa się tak jedną z nauk pomocniczych historii sztuki oraz zbiór dzieł będących dokumentacją jednego zagadnienia, osoby czy miejsca). Jeśli bowiem *eikon* oznacza obraz, a *graphein* pisanie (jako czynność), to mianem źródła ikonograficznego możemy określić możemy źródło (jakkolwiek byłoby ono rozumiane) zapisane obrazem, czyli inaczej obrazowe, którego językiem nie jest pismo, lecz właśnie obraz. Proponuję zatem przyjąć, że interesujący nas rodzaj źródła będziemy rozumieli szeroko, jako przedmiot materialny wraz z umieszczonym nań przedstawieniem obrazowym, z zaznaczeniem jednak, że nie zawsze rolę dostarczyciela istotnych informacji pełnić będzie tylko owo przedstawienie (czy wyodrębnione w nim określone pole znakowe), ale niekiedy także jego materialna podstawa (co zostanie pokazane w dalszej części artykułu).

W potocznym rozumieniu jako synonim ikonografii pojawiającej się na lekcji historii jawi się malarstwo historyczne (batalistyczne). I bez wątpienia

trudno przecenić ten gatunek, choć poznanie specyfiki języka sztuki w innych jej gatunkach to niezbędny warunek, którego spełnienie otwiera przed widzem świat miniony, zastygły na płótnach czy kartonach malarzy, grafików i rysowników. Sztuki plastyczne, jako reprezentacja czasów zarówno najdawniejszych, jak i bliższych współczesnemu odbiorcy, stanowią nieocenioną (niedocenioną?) przestrzeń wiedzy o przeszłej rzeczywistości, przestrzeń jednakże bardzo wymagającą, jeśli chodzi o umiejętne i ostrożne podejście i korzystanie z niej. Warto też chyba uświadomić sobie, że jednak wśród gatunków malarstwa istnieją także inne, prócz tak chętnie wykorzystywanej batalistyki, które w znakomity sposób pełnią rolę narracji o bliższej czy dalszej przeszłości. Dość wspomnieć portret, widok (widoki miejskie), malarstwo rodzajowe (życie codzienne), malarstwo symboliczne i alegoryczne, a nawet religijne czy pejzażowe. Podstawowym pytaniem, jakie powinno być zadane w obliczu źródeł ikonograficznych, jest pytanie o to, który z elementów przedstawienia jest rzeczywiście historyczny (w znaczeniu jak było naprawdę, czyli aktualnych ustaleń historyków w odniesieniu do konkretnego zagadnienia). Prawdziwe pod tym względem mogą być bowiem zobrazowane wydarzenia (w sensie: rzeczywiście zaistniały), postacie (fizjonomie), ubiory, akcesoria czy miejsca, w których scena się rozgrywa. Ale czasami (a może najczęściej?) obrazy to znakomite źródło informacji na temat ówczesnej mentalności, zwierciadło kulturowo-społeczno-politycznych prądów, przefiltrowane/przepracowane przez osobę artysty

(jego mentalność, osobowość, światopogląd, wreszcie zapatrywania na sztukę czy po prostu umiejętności). Powyższe czynniki warto wziąć pod uwagę, by uchronić ucznia (ale i nauczyciela) przed błędnym, bo bezrefleksyjnym podejściem do źródła ikonograficznego. Oczywiście literalne/dosłowne odczytanie samo w sobie nie jest błędem, wręcz przeciwnie, stanowi wręcz konieczny, wstępny etap zapoznawania się z obrazem (o czym za chwilę), ale w wielu przypadkach, by zrozumieć przedstawienie, należy jednak podrażnić nieco głębiej, czasami poszukać tam, gdzie pozornie nic nie ma, czasami nieco zmrużyć oczy, a czasami je na chwilę zamknąć...

Źródła obrazowe pełnią swą rolę na dwa sposoby: mogą być bądź ilustracją, bądź źródłem informacji². W funkcji ilustracyjnej dostarczają swemu odbiorcy-uczniovi przede wszystkim materiału spostrzeżeniowego, są dynamiczną i, co najistotniejsze, plastyczną wizualizacją treści. Wykorzystanie w procesie nauczania-uczenia się ikonografii może pomóc uczniom w kształtowaniu wyobraźni historycznej (szkoła podstawowa), co zresztą jest jednym z głównych zadań szkoły w odniesieniu do przedmiotu historia i społeczeństwo. Na tym etapie edukacyjnym, czyli w funkcji ilustracyjnej, obrazy to przede wszystkim „opo-

wieść o...” – i to zarówno opowieść/narracja dynamiczna (mamy tu na myśli dzieła ukazujące przede wszystkim fragment jakiegoś wydarzenia – działanie się historii, tzw. przedstawienia epizodyczne), jak i statyczna (portrety, wedy, pejzaże, czyli przedstawienia, gdzie pozornie nic się nie dzieje). A zatem czynnością dokonywaną na materiale ikonograficznym w szkole podstawowej jest czynność z pozoru najprostsza, czyli opis. Polega ona na wspomnianym już literalnym/dosłownym odczytaniu obrazu, co sprowadza się do słownego (ustnego, pisemnego) i obrazowego (wyobrażeniowego) przedstawienia/nazwania elementów wchodzących w skład świata ukazanego na obrazie, ich wyszczególnienia i charakterystyki. To dobra okazja, aby w szczególny sposób wykorzystać wyobraźnię i pobudzić emocje, czyli wpręgnąć, niejako mimochodem, przestrzeń przeżyć estetycznych, tych najbardziej spontanicznych i „pierwszych”. Im bardziej bowiem to, co uczeń zobaczy, odnajdzie odpowiednik w nim samym, w jego świecie i doświadczeniu, tym trafniej zostanie rozpoznane i oswajone, a więc ułatwi mu przejście od widzenia do zobaczenia obrazu. To wszystko pomoże młodemu widzowi odczytać/opisać dzieło, które w stosunku do treści przekazywanych przez nauczyciela będzie pełniło funkcję ilustracyjną, unaoczniając pewne zagadnienia.

Na kolejnym etapie edukacyjnym, czyli w gimnazjum, miejsce wyobraźni historycznej zaczyna zajmować myślenie historyczne, czyli jedna z głównych umiejętności, jakie kształcone są w toku szkolnej

² Na ten temat m.in. Violetta Julkowska, *Malarstwo historyczne* [hasło], [w:] *Współczesna dydaktyka historii. Zarys encyklopedyczny dla nauczycieli i studentów*, red. Jerzy Maternicki, Warszawa 2004, s. 176; Piotr Unger, *O roli obrazów w przybliżaniu przeszłości uwag kilka*, *Wiadomości Historyczne* 5 (1994), s. 296–298.

edukacji historycznej. Przyjmujemy tutaj jej rozumienie jako pewnej kompetencji historycznej³, właściwości/dyspozycji intelektualnej, o dynamicznym charakterze, czyli zakładającej świadomość możliwości zmian oraz istnienia historycznie ukształtowanej sytuacji. Jako że wyrazem tak pojmowanego myślenia historycznego jest przede wszystkim aktywna, kreatywna postawa wobec (dziedziczonej) rzeczywistości, aktywizm ten, jeśli chodzi o spotkanie gimnazjalisty z obrazem, będzie się realizował w analitycznym podejściu do źródła. To właśnie w momencie, gdy uczeń przechodzi od myślenia obrazowego do abstrakcyjnego, możliwe staje się wykorzystanie źródeł obrazowych jako właśnie źródła informacji, już nie tylko w funkcji ilustracji. Oczywiście nie wyklucza to czynności związanych z opisem, ale teraz, oprócz pytania „co jest przedstawione?” można zacząć powoli wchodzić w obszar krytyki wewnętrznej, stawiając kolejne pytanie, czyli „jak?” lub „w jaki sposób?” to uczyniono. Jako analizę rozumiemy takie czynności poznawcze uczniów, które wiodą np. ku wyodrębnieniu z określonej całości poszczególnych składników/elementów, określaniu podobieństw i różnic oraz związków, jakie pomiędzy tymi elementami mogą zachodzić. Przypomnijmy, że to ustalenie wiarygodności źródła w praktyce szkolnej odnosi się do następujących aspektów:

- czego/jakiego wydarzenia dotyczy? (do czego się odnosi?);
- jakie przedstawia postacie? (identyfikacja; podstawą – opis, charakterystyka);
- czy obraz jest zgodny z aktualnymi ustaleniami historyków na dany temat? (tutaj – rola nauczyciela);
- czy nie stanowi artystycznej syntezy np. kilku faktów historycznych?;
- rola ewentualnego zleceniodawcy bądź świadomości historycznej społeczeństwa w momencie powstawania dzieła.

W tym celu niezbędna może okazać się konfrontacja danego przedstawienia z innymi źródłami ikonograficznymi oraz z tekstami źródłowymi pochodzącymi z tego samego czasu/miejsca. Dokonanie takiej analizy porównawczej może doprowadzić, z jednej strony, do wykazania specyfiki źródeł obrazowych (różne manipulacje, typu wspomniana synteza różnych faktów czy chociażby wyposażenie ucznia w podstawowy słowniczek pojęć związanych z analizą sztuk plastycznych, takich jak kształt, forma, przestrzeń, plany, barwy, dominanty kolorystyczne, światło i cień, perspektywa, styl, konwencja...), z drugiej – będzie dobrym pretekstem do przepracowania pojęć w rodzaju mit, stereotyp, symbol czy alegoria. Rzecz jasna niezbędne jest ukierunkowanie takiej analizy (podobnie zresztą jak opisu) przez nauczyciela, który powinien przygotować pytania bądź polecenia, pozwalające uczniom dopatrzyć się w obrazie czegoś więcej niż tylko pewnych oczywistości dostępnych przy pierw-

³ Wojciech Wrzosek, *Historia jako nauka o kulturze. Współczesne rozumienie sentencji: Historia magistra vitae est*, [w:] *Uczeń i nowa humanistyka*, red. Maria Kujawska, Poznań 2000, s. 135–139.

szym, nazwijmy go nieuświadomionym, oglądzie. Na tym etapie edukacyjnym źródła obrazowe są zatem już nie tylko odpowiednikiem/ilustracją treści słownych, ale mogą pełnić funkcję uzupełniającą w stosunku do narracji nauczyciela czy podręcznikowej, stając się ich swoistym weryfikatorem.

I wreszcie moment, w którym po refleksji „co?” i „jak?” zostało przedstawione, czas postawić ostatnie, domykające odczytanie obrazu pytanie – „dlaczego?” Wyposażeni w zdobyte na wcześniejszych etapach edukacyjnych umiejętności opisu i analizy dzieła uczniowie szkoły średniej mogą podjąć (samodzielną bądź, oczywiście, z pomocą nauczyciela) próbę zinterpretowania przedstawienia, czyli odpowiedzieć na odwieczne pytanie: co artysta miał na myśli? Ponieważ według standardów wymagań egzaminacyjnych („stara” podstawa programowa) uczniowie przystępujący do egzaminu maturalnego z historii powinni między innymi wykazać się umiejętnością dostrzegania różnych interpretacji historii (oraz ich przyczyn), a także powinni samodzielnie dokonywać integracji wiedzy o przeszłości pochodzącej z różnych źródeł w połączeniu z własnymi ocenami, doświadczeniami i refleksjami, teraz już wręcz niezbędne staje się umieszczenie źródła ikonograficznego w roli jednego z przekazów na temat przeszłej rzeczywistości. Umożliwi to szerokie spojrzenie na omawiane zagadnienie, realizujące się przede wszystkim w dwojakiego rodzaju syntezie: informacji zawartych w przekazie obrazowym (a więc pełne rozkodowanie go) oraz, w szerszym aspekcie, informacji zaczerpniętych z różnych źródeł.

Oznacza to, że prawidłową kolejnością rozumienia jest najpierw zrozumienie konkretnego przekazu obrazowego, a następnie – zrozumienie sytuacji bardziej złożonej, na którą składają się informacje zaczerpnięte ze źródeł operujących różnymi, nie tylko obrazowymi, kodami/językami przekazu.

Jak już wspomniano, źródła ikonograficzne są dość wymagające, jeśli chodzi o pracę z nimi. Chodzi tutaj przede wszystkim o fakt, że przygotowujący lekcję z wykorzystaniem ikonografii nauczyciel powinien się do takiej lekcji przygotować pod kilkoma względami (techniczno-metodycznymi). Po pierwsze (zakładając, że raczej nie przyniesie z sobą oryginału...) należy zastanowić się, w jaki sposób przebiegnie demonstracja wybranych źródeł (co w dużym stopniu podyktowane jest wyposażeniem szkoły w taki a nie inny sprzęt). Tutaj niezbędne mogą okazać się choćby reprodukcje na folii czy w formie prezentacji multimedialnej (samodzielnie przygotowane), przezroczka czy nawet, szeroko dostępne, reprodukcje w formie kart pocztowych. Drugi aspekt to samodzielny rekonesans wśród opracowań z zakresu historii sztuki, dzięki któremu dokona (pośrednio rzecz jasna) krytyki zewnętrznej źródła, zapoznając się z autorem dzieła (bądź kręgiem), czasem i miejscem powstania, z oferowanymi przez badaczy opisami/analizami/interpretacjami wybranych przedstawień. I w końcu – sformułowanie celów do planowanej lekcji, uwzględniających adekwatny do etapu edukacyjnego zakres wiedzy, umiejętności czy postaw, jaki możliwy jest do osiągnięcia dzięki źródłom obrazowym. Należy również,

o czym już wspomniano, pamiętać o pytaniach/poleceniach pomocniczych, które pozwolą naprowadzić uczniów na właściwy trop, z uwzględnieniem czynności, jakie na materiale ikonograficznym będą dokonywać (opis, opis z elementami analizy, analiza, analiza z elementami interpretacji, interpretacja).

... i trochę praktyki

Spróbujmy zatem przyjrzeć się wybranemu obrazowi w taki sposób, w jaki mogłoby to zostać zrobione podczas lekcji historii, podejmującej w tym przypadku temat I wojny światowej. Obraz pełniłby funkcję podsumowania, jako artystyczna refleksja nad wojną jako zjawiskiem społeczno-kulturowym. Posłużymy się dziełem, które tematykę konfliktów zbrojnych podejmuje w dość specyficzny i nieoczywisty sposób, i dlatego pretenduje do wykorzystania go w roli środka dydaktycznego w gimnazjum lub dopiero w szkole średniej. Jest to obraz zatytułowany *Wojna*, którego autorem jest Otto Dix. Obraz powstał w latach 1929–1932, wykonany został techniką mieszaną na desce. Ten tryptyk o wymiarach skrzydeł bocznych 204×102 cm a kwatery środkowej 204×204 cm znajduje się w Staatliche Kunstsammlungen, Galerie Neue Meister w Dreźnie.

Dix (1891–1969) to niemiecki malarz i grafik, który poprzez impresjonizm, kubizm i dadaizm dotarł w końcu do kierunku zwanego Nowa Rzeczowość (*Neue Sachlichkeit*). Wyznacznikami sztuki



powstającej w tym kręgu były realizm/naturalizm, ostry wydźwięk satyryczny, obiektywizm, nie stroniono od brutalności czy sporej dawki cynizmu. Istotny z punktu widzenia twórczości Dixa jest fakt, że brał on udział w I wojnie światowej, między innymi w działaniach na froncie wschodnim, albowiem reminiscencjom wojennym poświęcił znaczną liczbę swych rysunków i gwaszy. Przywołaniem tych wojennych doświadczeń jest również nasz obraz, namalowany kilkanaście lat po powrocie z frontu.

Jak już wspomniano, dzieło ma dość specyficzną formę (którą to kwestię jeszcze przywołamy), na razie zaznaczymy, że składa się właściwie z czterech scen, którym nadano formę właśnie tryptyku. Spróbujmy na początek dokonać opisu połączonego z analizą „co widzimy?” Zaczniemy, zgodnie z logiką patrzenia, od lewego skrzydła. Pośród oparów (mgły?), ku prawej krawędzi kwatery i odwróceniu w 3/4 od widza idą postacie w hełmach i z plecakami na plecach,

do których przymocowane są buty i manierki, z bronią na ramionach. Na pierwszym planie ukazano koło od wozu, zaś w tle dostrzec można fragment zalesionego wzgórza. Nad sceną kłębią się ciężkie, brunatno-rdzawe chmury? Dym? Kwatera centralna, największa, zdominowana jest przez strzępy. I to zarówno strzępy materiału, pocięte kawały blachy, jak i szczątki ludzkie – potwornie pokiereszowane zwłoki ze sterczącymi ku górze nogami, rozcapierzoną dłonią i rozwartymi jakby w krzyku ustami, zwieszający się z pociętych fragmentów jakiejś konstrukcji szkielet, na którym ostały się resztki ubrania. Na drugim planie dostrzegamy szczególnie otuloną w, być może, pelerynę postać w hełmie i masce gazowej, natomiast dalsze plany ukazują zgliszcza jakichś budowli i daleko na horyzoncie – zarysy wzgórz. A to wszystko pod, znowu, zasnutym brunatnymi chmurami/dymem niebem, jedynie z lewej strony rozjaśnionym jakby wychodzącym zza chmur promieniem słońca. Kwaterę prawą zdominowała demonicznie wyglądająca postać z wyszczerzonymi zębami, w podartym i poplamionym odzieniu, kurczowo podtrzymująca człowieka z obandażowaną głową, który bezwładnie zwiesza się z jej ramion. W prawym dolnym narożniku dostrzegamy jeszcze jedną postać, w przykłęku, która pełza lub sięga po coś leżącego na ziemi, spoglądając jednocześnie za siebie. I wreszcie kwatera ostatnia, w dole przedstawienia, z leżącymi na wznak mężczyznami, ponad którymi rozpięto brązową tkaninę, zaczepioną o drewniane ścianki boczne „pomieszczenia”.

Zgodnie z sugestią, jaką jest tytuł obrazu, możemy się domyślić, że oto mamy przed sobą sceny związane z działaniami wojennymi. I rzeczywiście, grupę maszerujących po lewej stronie postaci identyfikujemy, po ich atrybutach, jako żołnierzy, którzy idą na wojnę. Ta scena tchnie jeszcze pewnym spokojem, równy krok, hełm przy hełmie, opary snujące się przy ziemi, choć niejako zapowiedzią tego, co może ich czekać, jest skłębione niebo. Scena centralna to według przyjętego klucza – ferwor walki. Już nie jest spokojnie, wszystko jest dramatycznie skłębione i pogrążone w chaosie, może wśród zwłok są także ci, którzy jeszcze przed chwilą tak dziarsko maszerowali? Scena trzecia – niejasna. To pobojowisko, ukazane być może nocą, być może pod osłoną czarnego dymu, ponieważ dostrzec możemy czerwień pożogi w tle. Trudno też określić, kim może być postać dźwigająca rannego bądź trupa. To może być jeden z ocalałych, pomagający koledze, ale dlaczego wobec tego ma tak zaciętą, nieludzką twarz? Może to jedna z hien, które rabują zwłoki, być może jest nią także postać klęcząca, trwożliwie oglądająca się za siebie i sięgająca po coś lewą ręką, a może to też ranny żołnierz, próbujący odpełznąć jak najdalej. Podobnie niejasne są postacie w scenie ostatniej, dolnej. Leżą na wznak, odziani w mundury, z rękami wzdłuż ciała, ciasno jeden przy drugim, więc raczej nie śpią, raczej są martwi i leżą w zbiorowej, obitej drewnem mogile, osłonięci prowizorycznie zawieszonym całunem.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół – sugestię kierunku czytania tego obrazu. Ruch

w kwaterze prawej odbywa się ze strony prawej ku lewej; rama przecina niejako ten pochód. W scenie środkowej truchło zwisające z gałęzi wyraźnie pokazuje palcem lewej dłoni – dalej... Trzeci fragment – postać dźwigająca rannego/zwłoki spogląda również w lewo – na co? Tego już nie widzimy, ale możemy się domyślać, że dalej jest już tylko śmierć, która zresztą została dobitnie zwizualizowana w kwaterze dolnej.

Jak możemy rozumieć ten obraz? Wspomnieliśmy alegoryczność przedstawienia, dotyczącą sposobu ujęcia wojny (o tym, że chodzi o I wojnę światową, przekonuje nas np. maska gazowa). Ale jest jeszcze jeden trop, który może nas naprowadzić na to, o co wojnę oskarża i jak ją widzi Dix. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę fakt, że forma malowidła to trytyk, a więc niejako forma zarezerwowana dla ołtarzy (wówczas fragment dolny przedstawiający zwłoki w mundurach stałby się predellą ołtarzową, a trzy kwatery główne – nastawą), materiał pełniący funkcję podobrazia to drewniana deska (czyli tradycyjny materiał, z jakiego wykonywano ołtarze) oraz trzeci fakt – że jeden z najsłynniejszych artystów, również niemieckich, późnogotycki w formie, choć chronologicznie przynależący już do renesansu, Matthias Grünewald (właśc. Mathis Gothardt-Neithardt) to twórca niezwykle ekspresyjnego *Ołtarza z Isenheim* (1512–1516) – przesłanie zawarte w naszym ołtarzu dotyczyłoby swoistej sekularyzacji formy i motywu. Sytuując się w poetyce wyznaczonej przez dzieło swego wielkiego poprzednika, dokonuje Dix zeświecczenia formy, zachowując co prawda schemat szafy ołtarzowej, ale

wypełniając go świeckimi motywami. Zatem stosując ten trop, zauważamy, że miejsce *sacrum*, dla którego ołtarze były zarezerwowane, zajmuje *profanum*, czyli wojna, jakkolwiek byłaby ona ukazana. Stąd kolejny wniosek: podczas wojny (i nie będzie chyba przesadą, że dotyczy to każdego konfliktu) wszelkie świętości, również w rozumieniu ogólnie akceptowanych zachowań czy wyborów moralnych/etycznych, błędą, umierają. Nie ma zmartwychwstania, które często było tematem głównej kwatery ołtarzowej; jest tylko wszechobecna śmierć. Zaś miejsce, gdzie niekiedy ukazywano, najczęściej malarskie ujęcie spoczywającego w grobie Chrystusa (czyli predella) zostało zaanektowane przez pogrzebanych w zbiorowej mogile żołnierzy. Można również spojrzeć na ten problem z drugiej strony – i wówczas okaże się, że śmierć, upadek, zło, jakie niesie z sobą wojna, wkradły się na ołtarze, stając się w czasie wszelkiego rodzaju konfliktów zbrojnych nowym bogiem, zawłaszczającym przestrzeń dotychczas przynależną zupełnie innemu Bogu. Następuje uświęcenie czegoś zupełnie nieświętego, co przez swą powszechność staje się nową religią, nowym *credo*.

Na zakończenie jeszcze jedna, choć również bardzo naturalistyczna i dosadna, artystyczna refleksja dotycząca I wojny światowej. Pochodzi ze znanej, niemieckiej powieści i w zasadzie mogłaby być komentarzem do *Wojny* Dix:

Granaty, tumany gęstego gazu i flotylle czołgów – stratanie, zżarcie, śmierć.
Krwawa biegunka, influenza, tyfus – dławienie, przepalenie, śmierć.

Rowy, lazaret, zbiorowa mogiła – nie ma możliwości ponad to. [...]

[...] Miesiące przesuwają się bez przerwy. To lato 1918 roku najkrwawsze jest i najcięższe. Dnie, jak anioły w błękicie i złocie, stoją niedotykane ponad pierścieniem zagłady. Każdy wie tutaj, iż przegrywamy wojnę. Nie mówi się o tym wiele, cofamy się, nie zdołamy już atakować na nowo po tej wielkiej ofensywie, nie mamy już ludzi i amunicji.

Lecz kampania trwa nadal – nadal trwa umieranie.

Lato 1918. – Nigdy życie w skąpym swym kształcie nie wydało się nam równie pożądane jak obecnie – czerwone maki na łąkach naszych kwater, gładkie żuki na żdźbłach trawy, ciepłe wieczory w półciemnych, chłodnych pokojach, czarne, tajemnicze drzewa o zmierzchu, gwiazdy i płynięcie wody, sny i długie spanie – o, życie, życie!

Lato 1918. – Nigdy milcząc, nie zniesiono więcej niżli w owej chwili wyruszania na front. Pojawiły się dzikie i smagające pogłoski o rozejmie, pokoju, niepokoją burzliwe serca, a wymarsz staje się cięższy do zniesienia niż kiedykolwiek.

Lato 1918. – Nigdy życie na przedniej linii nie było bardziej gorzkie i pełniejsze grozy niżli w godzinach ognia, kiedy wybladłe oblicza leżą w błocie, a dłonie skurczone są w to jedno jedyne: Nie! Nie jeszcze! Nie, nie teraz w ostatniej chwili.

Lato 1918. – Wicher nadziei, dmący ponad spalonymi polami, szalejąca gorączka niecierpliwości, zawodu, najboleśniej dreszcze zgonu, pytania nie do pojęcia: Czemu? Czemuż się nie kończy? Czemuż rozwiewają się te pogłoski o końcu?

[...] Karabiny twardnieją, mundury twardnieją, wszystko jest rozplynnione i roztopione, przesączająca się, mokra, zatłuszczona masa gleby, w której tkwią żółte bajory ze spiralnymi, krasnymi kałużami krwi i gdzie z wolna zapadają się trupy, ranni i ci, co jeszcze pozostali przy życiu.

Nawałnica smagająca ponad nami, burza gradowa odłamków wyszarpuje ze splątanej szarżyny i żółtości spiczaste skowytu

trafionych, a w nocy poszarpane życie z jękiem i utrudzeniem przewala się ku milczeniu.

Dłonie nasze są ziemią, ciała nasze gliną, a oczy nasze kałużami dżdżu. Nie wiemy, czy jeszcze żyjemy⁴.

Wskazówki bibliograficzne

Bogucka Maria, *Sztuka w historii. Kilka refleksji historyka*, [w:] *Dzieło sztuki: źródło ikonograficzne czy coś więcej? Materiały sympozjum XVII Powszechnego Zjazdu Historyków w Krakowie, 15–18 września 2004*, red. Marcin Fabiański, Warszawa 2005, s. 9–18

Figaj-Nowak Henryka, *Dydaktyczna interpretacja źródła ikonograficznego*, [w:] *Uczeń w nowej szkole. Edukacja humanistyczna*, red. Maria Kujawska, Poznań 2002

Figaj-Nowak Henryka, Budzińska Justyna, *Rozumieć patrząc: artysta – komunikat – odbiorca*, *Edukacja Medialna* 2 (2003), s. 51–55

Giermakowski Marian, *Źródła historyczne w edukacji szkolnej*, Lublin 1999

Kitowska-Lysiak Małgorzata, Wolicka Elżbieta, *Czas i wyobraźnia. Studia nad plastyczną i literacką interpretacją dziejów*, Lublin 1995

Kostyrko Teresa, *Dzieło sztuki – wartości estetyczne – wartości poznawcze*, [w:] *O kulturze i jej badaniu*, red. Krystyna Zamiara, Warszawa 1985

Kostyrko Teresa, *O pojęciu estetyzacji oraz pożytkach z dzieł sztuki jako źródeł*, [w:] *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, red. Wojciech Wrzosek, Poznań 1998, s. 265–272

⁴ Erich Maria Remarque, *Na Zachodzie bez zmian*, przekł. Stefan Napierski, Kraków 2005, s. 151–153.

- Kowalski Krzysztof Maciej, *Polskie źródła ikonograficzne XVII wieku. Analiza metodologiczna*, Warszawa–Poznań 1988
- Piech Zenon, *Czy ikonografia historyczna powinna być nauką pomocniczą historii?*, [w:] *Tradycje i perspektywy nauk pomocniczych historii w Polsce. Materiały z sympozjum w Uniwersytecie Jagiellońskim dnia 21–22 października 1993 roku profesorowi Zbigniewowi Perzanowskiemu przypisane*, red. Mieczysław Rokosz, Kraków 1995, s. 119–141
- Skubiszewski Piotr, *Dzieło sztuki a źródło historyczne*, [w:] *Proces historyczny w literaturze i sztuce. Materiały konferencji naukowej, maj 1965*, red. Maria Janion, Aniela Kmita-Piorunowa, Warszawa 1967, s. 277–298
- Suchoński Adam, *Wdrażanie uczniów do umiejętności analizy obrazu dynamicznego*, [w:] *Multimedia w edukacji historycznej i społecznej*, red. Jerzy Rulka, Barbara Tarnowska, Bydgoszcz 2002, s. 22–30
- Unger Piotr, *O roli obrazów w przybliżaniu przeszłości uwag kilka*, *Wiadomości Historyczne* 5 (1994), s. 296–298

Konspekty warsztatów

RADOSŁAW TARASEWICZ

Religia starożytnej Mezopotamii

I. Materiały źródłowe

- „Babilońska lista bogów” (rekonstrukcja) – tłumaczenie z języka akadyjskiego: Radosław Tarasewicz
- „Listy ofiar z okresu nowobabilońskiego” (rekonstrukcja) – tłumaczenie z języka akadyjskiego: Radosław Tarasewicz
- „Stworzenie człowieka w mitach babilońskich”, [w:] K. Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998, s. 24–33
- „Modlitwa Nabuchodonozora II do Marduka”, [w:] *Do boga, pana mego mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały*, O. Drewnowska-Rymarz, Warszawa 2005, s. 85–86.

II. Problematyka warsztatu

Religia miała ogromne znaczenie dla każdego mieszkańca starożytnej Mezopotamii. Wierzano, iż każdego dnia zarówno o pomyślności, jak i nieszczęściu decydowały bóstwa. Obfity zbiór plonów, wygrana wojna, szczęśliwe narodziny dziecka oraz zdrowie zależały od decyzji bogów.

Musimy zdać sobie sprawę z tego, iż większość źródeł pisanych, bo te historyka interesują najbardziej,

przepełniona jest religijnością. Wiara we wszechobecność bogów w życiu codziennym spowodowała wręcz, iż niewiele źródeł możemy określić jako „świeckie”. O kwestiach religijnych traktują nie tylko teksty religijne *sensu stricto* (jak mity czy teksty rytualne), ale również teksty administracyjne, spisane na potrzeby biurokracji świątynnej.

Drugim podstawowym problemem jest nierównomierny rozkład źródeł. Są okresy w historii Mezopotamii, dla których dysponujemy jedynie szczątkową wiedzą. Należy również zwrócić uwagę na fakt, iż większość tekstów, które znamy, spisana była na potrzeby dwóch największych i najważniejszych instytucji, jakimi były świątynia i pałac; nasza wiedza na temat religijności osób prywatnych jest zatem bardzo ograniczona. Świątynia była nie tylko centrum kultu, ale także wielkim przedsiębiorstwem, którego sprawne funkcjonowanie miało zapewniać pomyślność sprawowanego kultu. Król i jego otoczenie decydowali nie tylko o świeckich sprawach (choć i te najczęściej uzależnione były od woli bogów), ale także w kwestiach kultu.

Warsztaty obejmują jedynie podstawowe kwestie religii starożytnej Mezopotamii. Na zawężenie tematyki wpływają nie tylko powyżej wspomniane ograniczenia, ale i fakt, iż dzieje Mezopotamii obejmują niemal trzy tysiąclecia. Przede wszystkim zastanowimy się, jak zbudowany był świat bogów, tzn. jak

ten świat wyobrażali sobie mieszkańcy Mezopotamii. Do tego posłużą nam listy bogów oraz listy ofiar dla bogów. Następnie, na podstawie mitu o stworzeniu człowieka, pokażemy jak starożytni mieszkańcy Mezopotamii wyjaśniali swoje pochodzenie. Ostatnim problemem będzie przedstawienie relacji łączących te dwa światy. W jaki sposób modlono się do bogów? Kiedy, gdzie i jakie produkty składano bogom w ofierze i co w zamian oczekiwali ludzie?

III. Wskazówki bibliograficzne

- Black J., Green A., *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998
 Sołtysiak A., *Religie Mezopotamii*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, s. 111–176.

ANNA TATARKIEWICZ

Przedstawienie i omówienie specyfiki wybranych tzw. kultów orientalnych (Kybele, Izydy i Mitry)

I. Materiały źródłowe

- Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, przekł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1998
- Cumont F., *Textes et monumentes figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. II, Paris 1899.

- Herodian, *Historia Cesarstwa Rzymskiego*, przekł. L. Piotrowicz, Wrocław 1963, szczeg. ks. I, 10. 5–7
- Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przekł. A. Pawlaczek, Poznań 2003
- Vermaseren M.J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, The Hague 1956–1960
- wybrane źródła ikonograficzne przedstawiane i omawiane w czasie warsztatu (prezentacja multimedialna)

II. Problematyka warsztatu

Antyczne religie były przede wszystkim religiami publicznymi i dlatego oczekiwano czynnego udziału członków lokalnych społeczności we wszelkich formach religijnej aktywności. Kolejne pokolenia przejmowały zasady postępowania, które w przeszłości były akceptowane i okazały się skuteczne. Bycie pobożnym oznaczało dla Rzymianina skrupulatne wypełnianie wszystkich rytuałów nakazanych przez tradycję. Rzymska *pietas* (pobożność) oznaczała gotowość oddania bogom tego, co im się należy. To dzięki tak pojmowanemu poczuciu obowiązku państwo i jego bogowie mogli stanowić swego rodzaju jedność. Natomiast osobiste intencje czy też poczucie (lub jego brak) więzi z bóstwem nie miały większego znaczenia. Religia rzymska była religią państwową – nikt się na nią nie nawracał. Ale religia nie ograniczała się tylko do skrupulatnego spełniania obowiązków wobec bogów. Z udziału w uroczystościach świątecznych, biesiadach przy świątyniach, wtajemniczeniach, mistycznych obrzędach, modlitwach do bogów i adoracjach

mieszkańcy miast czerpali, jak wiemy, wiele radości i przyjemności.

Ale dla mieszkańców starożytnego Rzymu ważne były nie tylko bóstwa określane mianem „tradycyjnych”. Obecne w Rzymie kulty, zwyczajowo nazywane „orientalnymi”, „misteryjnymi” czy „wschodnimi”, od wielu lat cieszą się ogromnym zainteresowaniem badaczy historii religii rzymskich. Jednak w ostatnim dwudziestolecu zauważono potrzebę odejścia od rozumienia tych kultów tylko jako zespołu zjawisk o charakterze „religijnym” (to znaczy wyłącznie w kontekście badań prozopograficznych (kapłani i donatorzy), miejsc kultu i ceremonii itp.) na rzecz próby analizy miejsca i ich roli w szerszej pojętej kulturze oraz polityce.

Z rządami Augusta nadeszła między innymi nowa epoka dla kultu Kybele. W religii rzymskiej epoki augustowskiej stała się ona Matką Idajską, *Magna Deum Genetrix*. Kybele utożsamiano z Ceres, a także synkretyczne kojarzono Kybele, Wenus i Dea Roma z mitem trojańskim, a tym samym z początkami Rzymu. Kwietniowe Megalensia były świętem arystokracji. Istniały w rzymskim kalendarzu od II wieku przed Chr., ale to August sprawnie wykorzystał w propagandzie mit trojański, a dzięki temu i święta ku czci Kybele na stałe zapisały się w rzymskim kalendarzu. Na kształtowanie się krajobrazu sakralnego Rzymu duży wpływ mieli również darczyńcy i kapłani kultu Izydy i Serapisa. Podkreślali oni swoją obecność, nie tylko wystawiając pomniki czy fundując obiekty kultowe. Kapłani większość czasu spędzali na terenie

świątyni i za zamkniętymi drzwiami wykonywali codzienne rytuały (otwieranie i zamykanie świątyni, ubieranie i czesanie posągu bogini). Organizowali też procesje podczas świąt, w której uczestniczyli *dadophori* z pochodniami, *pastophori* ze świętymi naczynkami i *hymnodes* – śpiewający pieśni. W dniach świątecznych wszyscy wtajemniczeni i zwolennicy kultu podążali w egzotycznej (z punktu widzenia Rzymian) procesji ulicami miasta. Nie wszystkie kulty jednak były widoczne dla przypadkowego przechodnia. W przypadku Mitry mamy do czynienia z kultem bardzo aktywnym na terenie miasta, ale ze względu na charakter, ukrytym przed ewentualnymi postronnymi obserwatorami. To może paradoks, ale mitraizm jest bardziej widoczny i lepiej znany nam współczesnym niż mieszkańcom antycznych miast.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Burkert W., *Starożytne kulty misteryjne*, Bydgoszcz 2001
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987
- Jaczynowska M., *Zwycięstwo i klęska Mitry*, *Mówią Wieki* 1 (1970), s. 13–15
- Musiał D., *Mitraizm – religia wtajemniczonych*, *Ars Regia* 2 (1994), s. 9–17
- Piątkowska M., *Mitra – Niezwyciężone Słońce*, *Mówią Wieki* 10 (1967), s. 18–23
- Sappota T., *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury*, Kraków 2001

Tatarkiewicz A., *Mitraizm a władza cesarska w Rzymie*, [w:] *Ideologia i propaganda w starożytności. Materiały konferencji Komisji Starożytnej PTH, Rzeszów 12–14 września 2000*, red. L. Morawiecki, P. Berdowski, Rzeszów 2004, s. 453–463

KRZYSZTOF KRÓLCZYK

Religie żołnierzy armii rzymskiej

I. Materiały źródłowe

- Kasjusz Dio Kokcejanus, *Historia rzymska*, frag. ks. 40 (tłum. Władysław Madyda)
- Tacyt, *Roczniki*, fragmenty ks. 2 (tłum. Seweryn Hammer)
- *Corpus Inscriptionum Latinarum* [Korpus inskrypcji łacińskich], *Die römischen Inschriften Ungarns* [Inskrypcje rzymskie z Węgier], *Inscriptiones Daciae Romanae* [Inskrypcje rzymskie z Dacji], *Inscriptiones latines de Novae* [Inskrypcje łacińskie z Novae]: wybrane inskrypcje wotywnie (religijne) ilustrujące wierzenia religijne żołnierzy wojsk rzymskich (w tłumaczeniu Krzysztofa Królczyka i Jana Trynkowskiego)
- Fragmenty rzymskiego wojskowego kalendarza świąt, tzw. *Feriale Duranum* (w tłum. Małgorzaty Idziak)
- Wybrane sceny z płaskorzeźb umieszczonych na kolumnie Trajana w Rzymie, przedstawiające

uroczystości religijne w rzymskich obozach wojskowych w trakcie wojen z Dakami

II. Problematyka warsztatu

Celem warsztatów jest zapoznanie uczniów z podstawowymi problemami związanymi z życiem religijnym żołnierzy oddziałów armii rzymskiej, ze szczególnym uwzględnieniem okresu wczesnego Cesarstwa Rzymskiego (I–III wiek po Chr.). Podstawę źródłową stanowić będą zachowane fragmenty rzymskich kalendarzy wojskowych oraz inskrypcje wotywnie (religijne), wystawione zarówno przez całe oddziały, jak i przez indywidualnych żołnierzy.

Religia odgrywała w życiu wojsk rzymskich niezwykle istotną rolę. Wszyscy *milites*, bez względu na pochodzenie etniczne i geograficzne oraz miejsce stacjonowania i rodzaj jednostki, w której służyli, byli zobowiązani do uczestniczenia w ceremoniach religijnych, wchodzących w skład tzw. nurtu oficjalnego religii armii rzymskiej. Był to odgórnie ustalony system kultów i praktyk religijnych, na który składało się: oddawanie czci głównym bóstwom *Imperium Romanum* (w tym zwłaszcza Jowiszowi Kapitołińskiemu, Junonie i Minerwie), bóstwom o charakterze „militarnym” (takim jak bóg wojny Mars, bogini zwycięstwa Wiktoria, bogini pomysłowości Fortuna), abstrakcyjnym bóstwom uosabiającym cnoty żołnierskie (wśród których możemy wymienić m.in.: honor – *Honos*, męstwo – *Virtus* i dyscyplinę – *Disciplina*), a ponadto honorowanie znaków wojskowych (przede wszystkim orła legionowego), sięgające jeszcze cza-

sów reformy wojskowej Mariusza (schyłek II wieku przed Chr.), tj. okresu republikańskiego. Niezwykle popularny był również kult geniuszy, tzn. duchów opiekuńczych ludzi, przedmiotów i miejsc. Jedną z podstaw oficjalnej części religii wojsk rzymskich były ponadto kult cesarski. Żołnierze zobowiązani byli do oddawania czci tym spośród zmarłych władców, którzy po śmierci decyzją senatu zostali uczynieni równymi bogom (*divi*), a także (a może przede wszystkim) aktualnie panującemu cesarzowi. Czczono m.in. dzień urodzin cesarza (*dies natalis*) oraz kolejne rocznice objęcia przez niego rządów w Imperium (*dies imperii*).

Wszystkie oddziały armii Cesarstwa Rzymskiego, tak legiony, jak i jednostki pomocnicze (*auxiliae*), obowiązywał odgórnie ustalony kalendarz świąt. Wiemy dziś dobrze, jak ów kalendarz wyglądał, a to dzięki odkryciu w Dura Europos nad Eufratem w latach trzydziestych ubiegłego stulecia znakomicie zachowanego odpisu kalendarza świątecznego z czasów cesarza Sewera Aleksandra (pierwsza połowa III wieku po Chr.); jest to dokument znany pod nazwą *Feriale Duranum*. Jego analiza pokazuje, iż wojskowe ceremonie religijne odbywały się przede wszystkim w dni powiązane z kultem cesarskim (o czym była mowa powyżej), jak również w dni, w których świętowano rocznicę powstania oddziału (*dies natalis aquilae*), odbierano przysięgę nowo rekrutowanych żołnierzy, uroczyste zwalniano weteranów oraz honorowano znaki bojowe jednostki (m.in. święto zwane *Rosalia signorum*).

Oficjalne kultury i praktyki religijne w armii rzymskiej były istotną częścią lansowanej odgórnie przez cesarzy tzw. religii lojalności. Sprzyjała ona szybkiej unifikacji oddziałów, w których służyli żołnierze wywodzący się niejednokrotnie z bardzo odległych i odmiennych kulturowo, językowo i przede wszystkim religijnie obszarów Cesarstwa. Dziś ponadto wiemy, iż część oficjalna religii wojsk rzymskich umożliwiała także szybką romanizację samych żołnierzy, jak i obszarów, na których stacjonowały oddziały wojskowe.

Obok nurtu oficjalnego w religiach wojsk rzymskich istniał także nurt nieoficjalny, prywatny. Każdy żołnierz miał pełne prawo czcić własnych bogów, z którymi zetknął się w swoich rodzinnych stronach, zanim jeszcze trafił do armii bądź też dopiero w miejscu stacjonowania swojego oddziału. Władze rzymskie, jak i dowódcy jednostek wojskowych, wykazywali absolutną tolerancję (z niewielkimi jedynie ograniczeniami) w odniesieniu do prywatnych praktyk religijnych swoich podkomendnych. Spośród kultów nieoficjalnych szczególną popularność wśród rzymskich *milites* zyskał kult perskiego boga Mitry. Dzięki mobilności oddziałów wojsk cesarskich, często przemieszczanych z jednego miejsca postoju na inne (znajdujące się nieraz w zupełnie innej części Imperium), kultury religijne ulegały rozprzestrzenieniu ze swoich pierwotnych siedzib na obszar praktycznie całego Cesarstwa Rzymskiego. Rola żołnierzy w dyfuzji kultów prywatnych w *Imperium Romanum* jest więc nie do przecenienia.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Dąbrowa E., *Organizacja i rozwój armii rzymskiej w okresie Wczesnego Cesarstwa*, [w:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo – społeczeństwo – gospodarka. Liber in memoriam Lodovici Piotrowicz*, red. J. Wolski, T. Kotula, A. Kunisz, Kraków 1994, s. 105–119
- Dąbrowa E., *Rozwój i organizacja armii rzymskiej (do początku III wieku n.e.)*, Filomata 399 (1990)
- Domaszewski A. von, *Die Religion des römischen Heeres*, Trier 1895
- Helgeland J., *Roman Army Religion*, Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt II 16.2, 1978, s. 1470–1504
- Herz P., *Ze studiów nad rzymskim kalendarzem świąt*, Poznań 2008
- Idziak M., *Legion XX Valeria victrix w Brytanii*, Zabrze 2009
- Jaczynowska M., *Kult wodzów rzymskich w okresie Republiki*, Balcanica Posnaniensia 3 (1984), s. 157–165
- Jaczynowska M., *Religia lojalności w początkach cesarstwa rzymskiego*, [w:] tejże, *Studia z dziejów antycznego Rzymu*, Toruń 2003, s. 89–121
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, wyd. 2, Warszawa 1990
- Kolendo J., *Tituli sacri z Novae – formularz, stereotypy zachowań i uczucia religijne*, [w:] *Religie w świecie starożytnym*, red. D. Musiał, M. Ziółkowski, Toruń 1993, s. 63–71
- Królczyk K., *Kulty religijne weteranów w Mezji Dolnej*, [w:] *Studia Moesiaca II*, red. L. Mrozewicz, K. Ilski, Poznań 1994, s. 47–61
- Królczyk K., Trynkowski J., *Inskrypcje łacińskie*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. I/II, red. E. Wipszycka, wyd. 2 zm., Warszawa 2001, s. 186–252
- Trynkowski J., *Żołnierze garnizonu rzymskiej Dacji i ich kulty*, Warszawa 1968
- Wojciechowski P., *Czcziciele Herkulesa w Rzymie. Studium epigraficzno-antroponomastyczne (I–IV w. n.e.)*, Toruń 2005
- Ziółkowski M., *Kult cesarski w religii wojsk rzymskich w Brytanii (I–III w. n.e.)*, Balcanica Posnaniensia 3 (1984), s. 167–175
- Ziółkowski M., *Kulty religijne żołnierzy rzymskich w Brytanii w okresie wczesnego cesarstwa (I–III w. n.e.)*, Toruń 1982

ANNA KOTŁOWSKA

„Chryścianizując historię – kronika uniwersalna”

I. Materiały źródłowe

Przetłumaczone na język polski fragmenty *Kroniki* Euzebiusza z Cezarei z zachowaniem pierwotnej formy tabel, niezbędnej dla zrozumienia wszyst-

kich aspektów przekazu. Wydanie krytyczne tekstu: *Eusebius Werke*, VII: *Die Chronik des Hieronymus*, hrsg. von Rudolf Helm, Berlin 1956

II. Problematyka warsztatu

Celem warsztatu jest zaprezentowanie, w jaki sposób nowe koncepcje rozumienia historii wpłynęły na powstanie nowego gatunku historiografii, tzn. *Kroniki uniwersalnej*. Stąd dwudzielny podział zajęć:

Część 1. Na krótkich przykładach z literatury klasycznej i wczesnochrześcijańskiej ukazanie fundamentalnej różnicy między antycznym a chrześcijańskim pojmowaniem przeszłości i, w konsekwencji, odmiennym jej wartościowaniem. Do najważniejszych „nowości” chrześcijańskiej wizji czasu i dziejowości należą: idea linearności czasu i idea postępu.

Część 2. Nowa wrażliwość historiozofii wymagała nowej historiografii, nowego „pisanie o przeszłości”, gdyż klasyczne gatunki literatury historycznej tu nie wystarczały. W tym miejscu pojawia się kronika uniwersalna jako nowy, odmienny od tradycyjnej narracji, sposób opisu dziejowości. Twórcą tego gatunku był Euzebiusz z Cezarei, żyjący na przełomie III i IV wieku n.e. Ćwiczenia z tekstem źródłowym (*Kroniką* Euzebiusza) mają za cel przedstawić cechy kroniki jako nowatorskiego wówczas, a w okresie średniowiecza, standardowego gatunku historiografii, w sposób optymalny dostosowanego do prezentowania nowej, chrześcijańskiej wizji historii. Wszakże

równie istotne będzie przedstawienie metody badawczej Euzebiusza, tych cech jego warsztatu historyka, które były spuścizną wielkich historyków antyku (np. Tukidydes, Józef Flawiusz), a dzięki którym odrzucił on pewne nurty intelektualne, obecne w ówczesnej chrześcijańskiej refleksji nad czasem (np. millenaryzm), ale pozbawione walorów „naukowości” w rozumieniu standardów klasycznych.

III. Wskazówki bibliograficzne

Kotłowska A., *Czas antyczny, czas chrześcijański*. Poznań 2005

JULIUSZ ROGOWSKI

Religijność starożytnych chrześcijan. Problem stosunku do klasycznej kultury

I. Materiały źródłowe

- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Kraków 2004
- Auzoniusz, *Modlitwa*, przeł. M. Brożek, [w:] *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III–XIV/XV w.)*, oprac. ks. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. 23–26;
- Auzoniusz, *Mozela*, przeł. M. Brożek, Meander 41 (1986), nr 2–3, s. 85–95, nr 4–5, s. 153–158

- Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilji i kazań*, tłum. i wstępem opatrzył T. Sinko, Kraków 1947
- Św. Hieronim, *Listy*, t. I, przeł. i przedmową zaopatrzył ks. dr J. Czuj, Warszawa 1952
- Św. Justyn, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum., zaopatrzył wstępem i objaśnieniami A. Lisiecki, Poznań 1926
- *Tertulian*, oprac. i wybór tekstów W. Turek, Kraków 1996

II. Problematyka warsztatu

Od początku swego istnienia chrześcijanie zastanawiali się, jaką postawę powinni przyjąć wobec otaczającego ich świata. Wybór zaś nie był łatwy. Świat dookoła nich stwarzał tyle szans, co zagrożeń. Był to świat klasycznej, grecko-rzymskiej kultury, niezwykle rozwiniętej i atrakcyjnej, zawierającej jednak elementy, które z chrześcijaństwem pozostawały w całkowitej sprzeczności. Fakt ten rodził poważne dylematy, a próby ich rozwiązania prowadziły do wykształcenia szerokiej gamy postaw: od próby stanowczego odrzucenia wszystkiego, co pogańskie, po twórczą adaptację na potrzeby własnej religii. Przybliżenie tych postaw będzie głównym celem warsztatu.

W ramach zajęć uczniowie zapoznają się z wypowiedziami chrześcijańskich autorów, których głosy można uznać za szczególnie reprezentatywne. Będą to świadectwa ich własnych, osobistych doświadczeń, jak też próby rozwiązania problemu na płaszczyźnie teoretycznej. Podczas lektury tekstów źródłowych uczestnicy warsztatu dowiedzą się między innymi, jakie zagrożenia

widzieli chrześcijanie w klasycznej kulturze oraz w jaki sposób próbowali te zagrożenia neutralizować; co uznawali za wartościowe i za pomocą jakich argumentów godzili to z własnym światopoglądem.

Analiza źródeł pozwoli zaobserwować, że niezależnie od rozmaitych zastrzeżeń kultura klasyczna stanowiła dobro, z którego wykształceni chrześcijanie nie chcieli rezygnować. Nawet jeśli formułowali pod jej adresem poważne oskarżenia, obficie czerpali z jej osiągnięć na polu filozofii, retoryki i literatury, uważając je za niezbędne do pełnego rozwoju człowieka, jak i późniejszego rozwoju samego chrześcijaństwa.

Z uwagi na charakter zajęć szczególna uwaga zostanie zwrócona na typ źródeł, z którymi mamy do czynienia. W centrum uwagi znajdą się zatem nie tylko wypowiedzi poszczególnych autorów, ale też formy literackie, jakimi się posłużyli, a także kontekst, w którym formułowali i wyrażali swe poglądy. Refleksja nad tymi problemami powinna ukazać, jak niezbędny jest ten rodzaj wiedzy w pracy historyka. Na konkretnych przykładach uczestnicy przekonają się, że świadomość formy literackiej i kontekstu dostarcza wielu kluczowych informacji, pozwalających niekiedy ujrzeć źródło w zupełnie innym świetle, niż początkowo mogło się wydawać.

III. Wskazówki bibliograficzne

Chadwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, przeł. P. Siejkowski, Poznań 2000

- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2004
- Dawson Ch., *Formowanie się chrześcijaństwa*, przekł. J. Marzecki, Warszawa 1969
- Dziewulski W., *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym*, Wrocław 1969
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, przekł., redakcja i wprowadzenie K. Bielawski, Bydgoszcz 1997
- Małunowiczówna L., *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury antycznej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 21 (1974), z. 4, s. 213–223
- Małunowiczówna L., *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*, Ateneum Kapłańskie 71 (1979), z. 93, s. 409–421
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV wieku*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994

ŁUKASZ RÓŻYCKI

Chrzest Imperium Romanum

I. Materiały źródłowe

- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, przekł. A. Lisiecki, Poznań 1924
- Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, przekł. S. Kazikowski, Warszawa 1980
- Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, Poznań 1930
- *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I: 325 –787, Kraków 2007

II. Problematyka warsztatu

Okres panowania Konstantyna Wielkiego to dla chrześcijan czas wielkiego zwycięstwa. Po latach prześladowań nowa religia nie tylko została oficjalnie uznana przez władze rzymskie, ale i wywyższona ponad inne. Konstantyn, będąc pod wpływem swojej matki, gorliwej chrześcijanki, Heleny, zjednoczył Cesarstwo Rzymskie pod chrystusowymi sztandarami. Po raz pierwszy w historii, prześladowana do tej pory religia, zaczęła zyskiwać charakter państwowej. Było to wyzwanie nie tylko dla administracji cesarskiej, ale i dla chrześcijańskich elit intelektualnych tamtych czasów. Z wrogiego państwa Cesarstwo Rzymskie przekształciło się, w przeciągu jednego pokolenia, w opiekuna rosnącej społeczności chrześcijańskiej. Wymagało to od chrześcijan nowego spojrzenia na strukturę państwowe. W oczekiwaniu na królestwo boże wierzący zaczęli uczestniczyć w życiu państwowym, w otoczeniu cesarza pojawili się biskupi pełniący rolę doradców, armia zaczęła rekrutować chrześcijan, a Kościół stał się istotnym elementem życia politycznego i społecznego całego państwa. Z drugiej strony hierarchowie kościelni, oddając się pod opiekę Kon-

stantynowi, dawali mu możliwość ingerencji w życie duchowe całej wspólnoty, czego najlepszym przykładem był pierwszy sobór powszechny zwołany w roku 325 do Nicei, którego obradom przewodniczył cesarz. Sojusz państwa z Kościołem rozpoczął triumfalny marsz chrześcijaństwa, którego nie mogły powstrzymać ani reakcje pogańskie, ani wewnętrzne spory doktrynalne.

Celem warsztatów będzie zapoznanie uczniów z okresem panowania Konstantyna Wielkiego w kontekście jego polityki religijnej. Dzięki analizie dokumentów i fragmentów chrześcijańskich kronik uczniowie zrekonstruują wzajemne relacje państwo – Kościół w IV wieku, co pozwoli im lepiej zrozumieć świat późnego antyku i wczesnego średniowiecza.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Bralewski S., *Konstantyn Wielki*, Kraków 2001
Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w., red. J. Śrutwa, Lublin 1988.
 Markus R., *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, przekł. R. Turzyński, Warszawa 1978
 Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przekł. M. Radożycka, Warszawa 1986
 Żywczyński M., *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1986

KATARZYNA BALBUZA

Pobożność (*pietas*) cesarzy rzymskich w świetle źródeł historiograficznych, ikonograficznych i numizmatycznych

Za grzechy przodków będziesz, Rzymianinie,
 Cierpieć tak długo, aż na placach Rzymu
 Odnowisz bogom zmarszałe świątynie
 Oraz posągi szerniejące od dymu
 (Horacy, *Pieśni* III, 6, 1-4; tłum. J. Sękowski)

I. Materiały źródłowe

- Św. Augustyn, *O państwie bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, ks. VI, 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977
- Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Boski August*, 7; 29; 31; 93, [w:] Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1987
- Kasjusz Dion, *Mowa Mecenasa* 36 (*Historia rzymska* LII 14–40), tłum. i komentarz M. Stuligrosz, P. Sawiński, Poznań 2004
- *Monumentum Ancyranum*, tłum. J. Korpanty, [w:] *Rzeczpospolita potomków Romulusa*, Warszawa 1979, s. 254–267
- Polibiusz, *Dzieje*, VI, 56
- wybór źródeł ikonograficznych, m.in. *Clupeus virtutis, Ara Pietatis Augustae*; kamea z Kunsthistorisches Museum Wien, inv. IX a 95.

- wybór monet i medalionów z katalogów *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, ed. by H. Mattingly, vol. I. *Augustus to Vitellius*, London² 1965; vol. II. *Vespasian to Domitian*, London² 1966; vol. III. *Nerva to Hadrian*, London² 1966; vol. IV (1–2). *Antoninus to Commodus*, London² 1968 oraz GNECCHI F., *I medaglioni Romani*, Milano 1912 (Bologna 1968²)

II. Problematyka warsztatu

Celem warsztatów jest zapoznanie uczniów z podstawowymi pojęciami i zjawiskami dotyczącymi religii rzymskiej w okresie Cesarstwa Rzymskiego, ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska pobożności (*pietas*) cesarzy rzymskich. Choć *Pietas* miała personifikować stosunki i relacje międzyludzkie (zwłaszcza rodzinne), a także między ludźmi i bogami, to również stała się jedną z najważniejszych cnót w polityce rzymskiej. Kult personifikacji został ustanowiony w okresie republiki rzymskiej, w II wieku przed Chr. i bynajmniej nie zakończył się w czasach Cesarstwa Rzymskiego. W okresie Augusta obserwujemy jego kontynuację w różnych aspektach, m.in. w aspekcie nas interesującym, tj. religijno-politycznym. *Pietas* bowiem powszechnie łączono z samym cesarzem oraz dworem cesarskim.

W pierwszej części warsztatów zostaną przeanalizowane wybrane fragmenty z dzieł autorów antycznych, poświęcone polityce religijnej, tudzież samej pobożności rzymskiej (m.in. Polibiusz, Horacy, Res

gestae divi Augusti, Swetoniusz, Kasjusz Dion) z naciskiem na pobożność, jako cechę indywidualną cesarza, a także na przejawy i świadectwa tejże pobożności. Punktem wyjścia staną się czasy Oktawiana Augusta i jego program tzw. odnowy religijnej, zrelacjonowany m.in. w autobiografii cesarza, na którego kształt wywarł wpływ Marek Terencjusz Warron i jego „Starożytności boskie” (*antiquitates rerum divinarum*). Dziełem odnowy starych kultów oraz odbudowy świątyń August chwali się we wspomnianej wyżej autobiografii.

Programy religijne poszczególnych cesarzy czy też personalne cechy ich osobowości znalazły reminiscencje w numizmatyce oraz sztuce tamtej epoki. Zatem w drugiej części warsztatów zostaną przeanalizowane najciekawsze przykłady mennictwa antycznego, pochodzące z epoki Augusta oraz z okresu późniejszego, wyemitowane przez wybranych cesarzy pryncypatu. Legendy i ikonografia monet w sposób bezpośredni lub pośredni, za pomocą starannie dobranej symboliki ikonograficznej oraz legend, sygnalizowały społeczeństwu kierunek polityki religijnej cesarza i jego cechę osobistą – pobożność. Konieczna będzie w tym miejscu analiza ikonografii *Pietas*, zwrócenie uwagi na jej różnorodność i niejednorodność, na trudności interpretacyjne, jakie pojawiają się w pracy ze źródłami numizmatycznymi. W nawiązaniu do powyższego godne uwagi jest zjawisko utożsamiania się z *Pietas* kobiet z domu cesarskiego, zanotowane nie tylko w mennictwie, lecz także w sztuce tamtej epoki, m.in. na zabytkach gliktycznych. Analiza wybranych

monet, medalionów oraz zabytków sztuki pozwoli na zapoznanie się z licznym i bogatym zespołem symboli oraz scen alegorycznych charakterystycznych dla *Pietas*.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Korpanty J., *Napis na tarczy Augusta* i ody rzymskie Horacego, *Meander* 30, 1975, s. 61–75
- Korpanty J., *Z dziejów rzymskiej pietas*, *Meander* 30 (1975), s. 7–18
- Mikocki T., *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*, Wrocław 1997, s. 5–15, 105–169, 267–287
- Ostrowski J.A., *Starożytny Rzym. Polityka i sztuka*, Warszawa–Kraków 1999
- Southern P., *Oktawian August*, przeł. D. Kosińska, Warszawa 2003
- Śnieżewski S.A., *Problem boskości Oktawiana Augusta w poezji augustowskiej*, Kraków 1993 (s. 20–96)
- Zanker P., *August i potęga obrazów*, tłum. L. Olszewski, Poznań 1999
- Ziółkowski A., *Historia Rzymu*, Poznań 2004
- Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródło-
znawstwo starożytności klasycznej*, t. I–II, red. E. Wipszycka, Warszawa 2001 (rozdział dotyczący numizmatyki rzymskiej)

MARIUSZ MENZ

MediaStarter, czyli możliwości wykorzystania mediów masowych w edukacji obywatelskiej

I. Materiały źródłowe

- Wybrane fragmenty artykułów pochodzących z następujących gazet: „Fakt”, „Dziennik. Polska. Europa. Świat”, „Gazeta Wyborcza”, „Nasz Dziennik”, „Super Expres”
- Materiały edukacyjne przygotowane przez Centrum Edukacji Obywatelskiej: *Program edukacji medialnej dla gimnazjalistów „Mediastarter”*, opracowanie Alicja Pacewicz, Ewa Korulska, Warszawa 2007 (dostępne na: www.ceo.org.pl)
- Wybrane przykłady reklam politycznych z kampanii wyborczej w Polsce w 2007 roku
- Fragment filmu w reżyserii Marcela Łozińskiego, *Jak to się robi?* Rok produkcji: 2005

II. Problematyka warsztatu

1. Prasa jako źródło informacji i interpretacji świata:
 - rynek prasowy w Polsce (główne tytuły i ich sprzedaż),
 - różne gazety – różne kody (czyli jak linia ideowo-polityczna redakcji wpływa na sposoby selekcji materiału oraz jego interpretację),

- Powiedz mi, co czytasz, a powiem ci, kim jesteś!
- czyli co można powiedzieć o odbiorcach różnych gazet?

2. Za kulisami teatru politycznego, czyli co każdy obywatel powinien wiedzieć o marketingu politycznym?

- czego uczą polityków specjaliści od marketingu politycznego i piarowcy?
- dlaczego politycy piszą blogi?
- jak czytać reklamy polityczne?

III. Wskazówki bibliograficzne

- Doliński D., *Psychologiczne mechanizmy reklamy*, Gdańsk 2005
- Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Warszawa 2002
- Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Kraków 2000
- Kochan M., *Slogany w reklamie i w polityce*, Warszawa 2007
- Mrozowski M., *Media masowe. Władza, rozrywka i biznes*, Warszawa 2001

MICHAŁ BOGACKI

Jak wyglądała średniowieczna bitwa? Na przykładzie bitwy pod Bouvines z 27 lipca 1214 roku

I. Materiały źródłowe

- Wilhelm Bretończyk, *Gesta Philippi Augusti*, przekł. na j. polski, [w:] G. Duby, *Bitwa pod Bouvines, niedziela 27 lipca 1214*, przekł. M. Tournay-Kossakowska, A. Fałęcka, Warszawa 1988, s. 51–75
- Minstrel z Reims, *Récits D'un Ménestrel De Reims*, przekł. na j. polski, [w:] G. Duby, *Bitwa pod Bouvines, niedziela 27 lipca 1214*, przekł. M. Tournay-Kossakowska, A. Fałęcka, Warszawa 1988, s. 277–280

II. Problematyka warsztatu

Warsztaty mają na celu przybliżenie uczniom problematyki związanej z wojskowością średniowiecznej Europy łacińskiej oraz sposobów jej poznawania. W czasie zajęć uczniowie zapoznają się ze specyfiką średniowiecznych źródeł pisanych na przykładzie dwóch źródeł dotyczących bitwy pod Bouvines, będącej jedną z najbardziej charakterystycznych bitew okresu średniowiecznej Europy. Na podstawie wskazanych źródeł uczniowie będą mieli za zadanie skonstruować obraz tej bitwy oraz stworzyć jej plan sytuacyjny.

Przykładowe zagadnienia poruszane w trakcie zajęć:

- kształt armii średniowiecznej Europy łacińskiej,
- sposoby walki rycerstwa w okresie średniowiecza,
- obraz rycerskiej bitwy okresu średniowiecza,
- metoda kartograficzna i jej zastosowanie przy konstruowaniu obrazu średniowiecznej bitwy.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Barber R., *Rycerze i rycerskość*, tłum. J. Kozłowski, Warszawa 2003
- Contamine P., *Wojna w średniowieczu*, tłum. M. Czajka, wyd. II w j. polskim, Gdańsk–Warszawa 2004
- Duby G., *Bitwa pod Bouvines, niedziela 27 lipca 1214*, tłum. M. Tournay-Kossakowska, A. Fałęcka, Warszawa 1988
- Dupuy E.R., Dupuy T.N., *Historia wojskowości: starożytność, średniowiecze. Zarys encyklopedyczny*, tłum. M. Urbanowski, Warszawa 1999
- Flori J., *Rycerze i rycerstwo w średniowieczu*, tłum. E. Trojańska, Poznań 2003

PIOTR POKORA

Pieczenie jako źródła o wielu płaszczyznach przekazu historycznego

I. Materiały źródłowe

Materiał źródłowy dla warsztatów ze sfragistyki z elementami heraldyki stanowi zbiór pieczęci różnicowany tak pod względem własnościowym (zarówno osoby jak i instytucje), jak i ikonograficznym.

- Pieczęcie książęce ze scenami walki: ze smokiem – Bolesław Pobożny, ks. wielkopolski; z lwem – Kazimierz Konradowicz, ks. kujawski; z gryfem – Leszek Czarny, ks. krakowski; z lwem – Ziemomysł, ks. kujawski
- Pieczęcie te przechowywane są m.in. w: Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie; Archiwum Państwowym w Bydgoszczy; fot. pieczęci reprodukowane w: Z. Piech, *Ikonoграфия pieczęci Piastów*, Kraków 1993, nr 19, fot. 16; Archiwum Państwowym w Bydgoszczy; fot. pieczęci reprodukowane w: Z. Piech, *Ikonoграфия pieczęci Piastów*, Kraków 1993, nr 28, fot. 26; Archiwum Państwowym w Krakowie; Archiwum Kapituły Katedralnej Krakowskiej; fot. pieczęci reprodukowane w: Z. Piech, *Ikonoграфия pieczęci Piastów*, Kraków 1993, nr 29, fot. 27; Archiwum Państwowym w Bydgoszczy; fot. pieczęci reprodukowane w: Piech, *Ikonoграфия pieczęci Piastów*, Kraków 1993, nr 32, fot. 30

- Pieczęć majestatowa Władysława Jagiełły, zachowana przy wielu dokumentach przechowywanych m.in. w: Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, Archiwach Państwowych w Krakowie i w Poznaniu, oraz wielu innych; fot. pieczęci reprodukowane w: M. Gumowski, *Pieczęcie królów polskich*, Kraków 1910, nr 13, tabl. 9; *Dokumenty strony polsko-litewskiej pokoju melneńskiego z 1422 r.*, wyd. P. Nowak, P. Pokora, Poznań 2004, s. 21, nr 1; S.K. Kuczyński, *Pieczęć majestatyczna Władysława Jagiełły*, *Mówią Wieki* 1994, nr 1, s. 36.
- Pieczęć wielka miasta Poznania (najstarsza) – jej tłok oraz odciski woskowe przywieszane przy dokumentach przechowywane są m.in. w Archiwum Państwowym w Poznaniu, Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu; fot. pieczęci reprodukowane w: Gumowski M., *Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, *Roczniki TNT* 61 (1957), z. 2, [druk: 1960], tabl. XXVII, nr 348
- Pieczęć wielka kapituły gnieźnieńskiej XVII wieku – tłok tej pieczęci oraz jego odciski zachowały się w zbiorach Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie; fot. pieczęci reprodukowane w: P. Stróżyk P., *O pieczęciach kapituły gnieźnieńskiej z wizerunkiem św. Wojciecha*, *Roczniki Historyczne* 73 (2007), il. 2
- Pieczęć wielka kardynała Zbigniewa Oleśnickiego oraz pieczęć wielka biskupa Tomasza Strzemińskiego, którzy byli ordynariuszami diecezji krakowskiej, znane są z odcisków zachowanych w zbiorach Archiwum Opactwa Cystersów w Mogile

oraz Archiwum Kapituły Katedralnej Krakowskiej; fot. pieczęci reprodukowane w: M. Koczarska, *Zbigniew Oleśnicki i kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu 1423–1455*, Warszawa 2004, s. 167, fot. h

II. Problematyka warsztatu

Wybór tej grupy zabytków nie jest przypadkowy, daje on wiele możliwości poznawczych. W grupie pierwszej (1) przedstawiającej sceny walki rozpoznajemy realne zwierzęta, takie jak lew, ale również mityczne, jak gryf czy smok. Ich analiza pozwala poznać średniowieczne wyobrażenia tych istot. Sceny walki, na co należy zwrócić uwagę, stanowią dowód dzielności i męstwa władców, którzy odziani w zbroje rycerskie dokonują czynów heroicznych. Analiza tych wyobrażeń powinna więc mieć wymiar nie tylko dosłowny, ale również symboliczny. „Czytanie pieczęci” powinno obejmować wyobrażenia architektoniczne, strój rycerski czy dosłownie postrzegane sceny walki, ale też odnosić się do ukrytych za nimi znaczeń i symboli.

W wypadku pieczęci majestatowej króla Władysława Jagiełły, będącej najważniejszym środkiem uwierzytelniania dokumentów, otrzymujemy zupełnie nowe możliwości analiz. Centralna postać władcy wyobrażonego w majestacie na tronie z insygniami, to pierwsza sfera analizy, kolejna zaś to wieniec herbowy. Zadając pytania, dlaczego takie, a nie inne herby znalazły się na pieczęci króla, należy rozpatrywać je z różnych punktów widzenia. Trzeba też zadawać

pytania o kontekst historyczno-czasoprzestrzenny dotyczący potrzeby wprowadzenia wizerunków herbów na pieczęć królewską. Tok analizy herbów łączyć należy z analizą tekstu legendy (napisu otokowego).

Kolejna pieczęć – najstarsza pieczęć miasta Poznania reprezentuje zupełnie inny typ pieczęci będącej znakiem wspólnoty samorządowej. Analizując tę pieczęć, należy skupić się na przedstawionych na niej, w sposób symboliczny, atrybutach „miejskości”. Ponadto należy zwrócić uwagę na umieszczonych w polu pieczęci patronów miasta – św. św. Piotra i Pawła. Aspekt heraldyczny występujący w polu pieczęci miasta Poznania pozwala na wiele dalszych analiz wiążących miasto z dynastią piastowską i początkami państwa polskiego.

Następny zabytek należy również do pewnej wspólnoty – tym razem nie miejskiej, lecz do korporacji, którą była kapituła katedralna w Gnieźnie. Przy wyborze tej właśnie pieczęci kierowano się chęcią pokazania, jak instytucja kościelna przyswajała sobie osobę patrona katedry jako znak wspólnoty. Można poznać atrybuty, jakie z nim łączono oraz jak je przedstawiano. Warto zwrócić uwagę na fakt umieszczenia na wspomnianej pieczęci różnych herbów.

Na koniec analiza porównawcza dwóch pieczęci prywatnych, jednak związanych z wysokimi hierarchami kościelnymi – biskupami krakowskimi: kardynałem Zbigniewem Oleśnickim i jego następcą Tomaszem Strzemińskim. Wybór tych pieczęci, co należy podkreślić, nie był przypadkowy, gdyż druga z tych pieczęci powstała na skutek przerytowania tłoka pie-

częci pierwszej. Podstawowym zadaniem jest tu porównanie obu zabytków tak, aby wskazać różnice między pieczęciami, które pojawiły się po przerobieniu tłoka. Wprawionych już wcześniejszymi analizami uczestników warsztatów – prowadzić należy ku rozpoznawaniu postaci wyobrażonych na obu pieczęciach, ponadto należy zwrócić uwagę na związek świętych wyobrażonych na pieczęciach z katedrą krakowską i dziejami Polski. Inną kwestią do omówienia są herby szlacheckie na pieczęciach. Osobnym zagadnieniem, które wymaga dodatkowego zasygnalizowania, jest też przedstawienie różnic między herbem szlacheckim, herbem ziemskim, herbem korporacyjnym i wreszcie herbem państwowym.

W podsumowaniu rozważań dotyczących różnych rodzajów pieczęci, będących dawniej w posiadaniu różnych właścicieli, istotne jest także zwrócenie uwagi na właściwości cechujące tłok pieczęci oraz materiał, w którym została odcisnięta pieczęć właściwa, analizę kształtu pieczęci i jej wielkości. Ponadto stosowne wydaje się podkreślenie genetycznego związku, który kryje się pod pojęciem pieczęci łączący dwie kategorie znaczeń. Z jednej strony chodzi tu o tłok pieczęci zwany typariuszem, matrycą bądź stemplem, którego trwała forma służy do odciskania pieczęci właściwej, z drugiej zaś o pieczęć jako znak odcisku, czyli pieczęć właściwą będącą pozytywowym odzwierciedleniem powstałym w masie plastycznej na skutek odcisnięcia negatywowego wyobrażenia i napisu umieszczonego na tłoku pieczęci. Ważną częścią wyobrażeń umieszczanych na pieczęciach są herby, którym należy po-

święcić sporo uwagi, analizując te znaki pod kątem formy, treści oraz znaczenia symbolicznego.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Bobowski K., *Dawne pieczęcie na Pomorzu Zachodnim*, Szczecin 1989
- Gigilewicz E., *Pieczęcie biskupów warmińskich jako źródło heraldyczne*, [w:] *Pieczęć w Polsce średniowiecznej i nowożytnej*, red. P. Dymmel, Lublin 1998, s. 73–87
- Gumowski M., *Najstarsze pieczęcie miast polskich XIII i XIV wieku*, Roczniki TNT 75 (1960), nr 1
- Gumowski M., *Pieczęcie królów polskich*, Kraków 1910
- Jóźwiak P. J., *Pieczęcie biskupów wrocławskich do 1376 roku*, [w:] *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2144, Prawo 264, Wrocław 1999, s. 25–56
- Koczerska M., *Opisy pieczęci Jagiełły i Jadwigi w wydymacie Zbigniewa Oleśnickiego z 1427 roku*, [w:] *Heraldyka i okolice*, Warszawa 2002, s. 229–254
- Koczerska M., *Zbigniew Oleśnicki i kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu 1423–1455*, Warszawa 2004, zwł. s. 155–172
- Kuczyński S.K., *Niektóre zagadnienia symboliki heraldycznej na tle funkcjonowania herbu jako znaku*, [w:] *Problemy nauk pomocniczych. Materiały na II konferencję poświęconą naukom pomocniczym historii, Katowice–Wiśła 26–29 maja 1973 r.*, t. II, Katowice 1973, s. 29–43
- Kuczyński S.K., *Pieczęcie książąt mazowieckich*, Wrocław 1978

- Kuczyński S.K., *Polskie herby ziemskie. Geneza, treści, funkcje*, Warszawa 1993
- Pastoureau M., *Średniowieczna gra symboli*, Warszawa 2006
- Piech Z., *Ikonoграфия pieczęci Piastów*, Kraków 1993
- Pieczęcie w dawnej Rzeczypospolitej. Stan i perspektywy badań*, red. Z. Piech, J. Pakulski, J. Wroniszewski, Warszawa 2006, s. 135–167
- Sfragistyka*, opr. M. Gumowski, M. Haisig, S. Mikucki, Warszawa 1960
- Stróżyk P., *O pieczęciach kapituły gnieźnieńskiej z wizerunkiem św. Wojciecha*, Roczniki Historyczne 73 (2007), s. 165–184
- Stróżyk P., *Systematyka średniowiecznych i nowożytnych pieczęci miejskich Poznania*, Roczniki Historyczne 72 (2006), s. 136–152
- Szymański J., *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1983

MICHAŁ ZWIERZYKOWSKI

Źródła do dziejów staropolskiego parlamentaryzmu

I. Materiały źródłowe

- Pokaz ilustracji przedstawiających miejsca odbywania sejmów i sejmików staropolskich

- Pokaz fotografii dokumentacji sejmowej i sejmikowej (konstytucje, uniwersały, lauda, instrukcje, diariusze)
- Lektura wybranych fragmentów konstytucji sejmowych
- Lektura fragmentu *Opisu obyczajów* autorstwa Jędrzeja Kitowicza, poświęconego obradom sejmu
- Lektura fragmentów laudum (uchwały) sejmiku województw poznańskiego i kaliskiego pod Środą i w Miłosławiu w dniach 7–14 stycznia 1710 roku
- Lektura fragmentów diariusza sejmiku województw poznańskiego i kaliskiego pod Środą i w Miłosławiu w dniach 7–14 stycznia 1710 roku

II. Problematyka warsztatu

Staropolski parlamentaryzm to jeden z najważniejszych elementów złożonego i skomplikowanego ustroju Rzeczypospolitej szlacheckiej, o ogromnym wpływie na bieg dziejów państwa. Historia parlamentaryzmu szlacheckiego zawiera się w dość precyzyjnych ramach chronologicznych, między rokiem 1493 a 1793. Pierwszą cezurę określa utrwalenie się w składzie sejmiku Rzeczypospolitej zasady reprezentacji w ramach izby niższej – od tego czasu sejm składał się zawsze z trzech stanów sejmujących: króla, senatu i izby poselskiej (złożonej z posłów wybieranych przez sejmiki). Cezura końcowa to obrady ostatniego sejmiku staropolskiego w Grodnie. W 1795 roku trzeci rozbiór unicestwił Rzeczpospolitą i na ponad wiek zmienił bieg dziejów polskiego parlamentaryzmu. Warto zwrócić również uwagę, że po-

jęcie „parlamentaryzm” w dobie staropolskiej miało znacznie szerszy zakres niż obecnie. Obejmowało zarówno sam sejm, jak i sejmiki – generalne i ziemskie. Wszystkie te instytucje tworzyły łącznie skomplikowany mechanizm parlamentarny. Sejmiki ziemskie, oprócz związanych z parlamentaryzmem, miały również wiele innych kompetencji, które stopniowo kształtowały lokalny samorząd sejmikowy, przybierając podwójny charakter. Sejmiki generalne poszczególnych prowincji państwa – Wielkopolski, Małopolski i Wielkiego Księstwa Litewskiego, funkcjonujące do schyłku XVII wieku, były etapem pośrednim między sejmikami a sejmem. Podczas nich, jeszcze przed inauguracją sejmiku, zbierali się wybrani na sejmikach posłowie oraz senatorowie w celu ustalenia wspólnego stanowiska prowincji, jakie należało prezentować podczas obrad sejmowych. W XVIII wieku funkcję sejmików generalnych przejęły tzw. sesje prowincjonalne odbywające się w wyznaczone dni obrad sejmiku.

Zajęcia warsztatowe mają na celu zapoznanie uczniów z różnorodnymi materiałami źródłowymi, jakie historycy wykorzystują do badania dziejów staropolskiego parlamentaryzmu. Będą one poświęcone zarówno prezentacji fotografii oraz rycin przedstawiających miejsca, w których odbywały się sejmy i sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej, przeglądowi fotokopii oryginalnych źródeł, jak i lekturze wybranych fragmentów wydanych drukiem tekstów źródłowych. Na ich podstawie uczniowie będą mogli zapoznać się z metodą pracy ze źródłami staropolskimi, ze specyfiką tekstów oficjalnych, jak również nieformal-

nych relacji i diariuszy. Ukazany zostanie na wybranych przykładach zarówno formalny obraz instytucji prawnej i ustrojowej, jak i jej funkcjonowanie od strony zaplecza politycznego, społecznego, życia codziennego.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Akta sejmikowe województw poznańskiego i kaliskiego. Lata 1696–732*, wyd. M. Zwierzykowski, Poznań 2008, ss. 1201
- Sejmiki w rysunkach* J.P. Norblina, oprac. A. Kępińska, Warszawa 1958
- Sejmy i sejmiki pierwszej Rzeczypospolitej*, oprac. M. i M. Wrede, Warszawa 1999
- Staropolska dokumentacja sejmowa*, oprac. M. Woźniakowa, Warszawa 1999
- Kriegseisen W., *Sejm Rzeczypospolitej szlacheckiej (do 1763 roku)*, Warszawa 1995.
- Kriegseisen W., *Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1991
- Zwierzykowski M., *Funkcjonowanie samorządu sejmikowego województw poznańskiego i kaliskiego od XVI do XVIII wieku*, [w:] *Sejmik wielkopolski. Przeszłość i teraźniejszość*, red. A. Kamiński, Szczecin 2008, s. 19–33

KRZYSZTOF MARCHLEWICZ

O tym, czym była, a czym nie była Ententa. Podręczniki – internet – źródła

I. Materiały źródłowe

- Kochanowski J., Matusik P., *Człowiek i historia. Część 4. Czasy nowe i najnowsze (XIX i XX wiek). Podręcznik dla liceum ogólnokształcącego, liceum profilowanego i technikum*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2004, s. 403
- Surdyk-Fertsch W., Olszewska B., *My i historia. Historia i społeczeństwo dla VI klasy szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2009, s. 104
- Wojciechowski G., *Razem przez wieki. Zrozumieć przeszłość III. Historia. Podręcznik do gimnazjum*, Wydawnictwo Arka, Poznań 2002, s. 7
- Porozumienia między Francją a Wielką Brytanią z 8 IV 1904 r. oraz między Wielką Brytanią a Rosją z 31 XII 1907 r., [w:] M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, *Wiek XIX w źródłach. Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii, studentów i uczniów*, Warszawa 1998, s. 369–370 i 373–374
- Wybrane strony internetowe z hasłami: *Trójp porozumienie, entente cordiale, przyczyny wybuchu pierwszej wojny światowej*

II. Problematyka warsztatu

Na różnych etapach edukacji historycznej polscy uczniowie i studenci konfrontowani są z pytaniem o genezę I wojny światowej. Ich odpowiedzi idą zwykle tropem prezentowanych im wcześniej wyjaśnień, co jest oczywiste i wynika z natury procesu dydaktycznego.

Problem polega na tym, że niektóre z tych wyjaśnień nadmiernie upraszczają tę złożoną kwestię. Popularną intelektualną kliszą jest postrzeganie lat 1871–1914 jako okresu systematycznego rozchodzenia się ścieżek Anglii, Francji i Rosji z jednej, a Austro-Węgier, Niemiec i Włoch z drugiej strony. Zdaniem części autorów, głęboko skonfliktowane i rywalizujące o różne cele mocarstwa europejskie już od chwili zjednoczenia Niemiec nieuchronnie staczały się ku wojennej katastrofie. W ten prosty schemat tłumaczenia przyczyn wybuchu I wojny światowej jego zwolennicy wpisują kolejne etapy budowy dwóch bloków polityczno-wojskowych – Trójprzymierza i Trójp porozumienia. Mówiąc o nich, konsekwentnie używają określeń typu „sojusz”, „koalicja”, „przymierze”, co w realiach przedwojennych zwłaszcza w odniesieniu do państw Ententy dalekie jest od ścisłości.

Scenariusz warsztatu zakłada skonfrontowanie wybranych opisów podręcznikowych i treści internetowych z fragmentami tekstów źródłowych. Uczniowie mogą przekonać się, że zakres układu brytyjsko-francuskiego z 1904 roku oraz porozumienia brytyjsko-rosyjskiego z 1907 roku nie uprawniał jeszcze do

określania Francji, Anglii i Rosji mianem sojuszników czy państw sprzymierzonych, gotowych nieść sobie pomoc bez względu na okoliczności. Jak słusznie napisał Piotr Wandycz, „Przeciwstawne sojusze czy porozumienia nie były zamkniętymi blokami i nie wykluczały zbliżeń i oddaleń wewnątrz istniejących układów lub wychodzenia poza nie” (zob. dodatkowa literatura). W szerszym wymiarze warsztat stanowić ma zachętę do samodzielnego analizowania ważniejszych tekstów źródłowych i ostrożnego korzystania z gotowych – a szczególnie internetowych – opracowań zagadnień historycznych.

III. Wskazówki bibliograficzne:

- Bartlett C., *Konflikt globalny. Międzynarodowa rywalizacja wielkich mocarstw w latach 1880–1990*, tłum. M. Możdżyńska-Nawotka, Wrocław 1997, s. 49–63
- Chwalba A., *Historia powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2008, s. 405–413
- Dobrzycki W., *Historia stosunków międzynarodowych w czasach nowożytnych 1815–1945*, Warszawa 1996, s. 163–171
- Joll J., Martel G., *Przyczyny wybuchu pierwszej wojny światowej*, tłum. P. Frankowski, Warszawa 2008, s. 65–107
- Wandycz P., *„Pax Europea”. Dzieje systemów międzynarodowych w Europie 1815–1914*, Kraków 2003, s. 192–231

PIOTR OKULEWICZ

Drugie dno, czyli o tym, czego można się dowiedzieć o historii Polski z filmów fabularnych i dokumentalnych

I. Materiały źródłowe

- Fragmenty filmów:
- *Wesele*, reż. Andrzej Wajda
- *Zasieki*, reż. Andrzej Jerzy Piotrowski
- *Ogniem i mieczem*, reż. Jerzy Hoffman
- *Krzyżacy*, reż. Aleksander Ford
- *Ogniomistrz Kaleń*, reż. Ewa i Czesław Petelscy
- *Barwy walki*, reż. Jerzy Passendorfer
- *Kanał*, reż. Andrzej Wajda
- *Eroica*, reż. Andrzej Munk
- *Ewa chce spać*, reż. Tadeusz Chmielewski
- *Centralny*, reż. Jerzy Jaraczewski
- *Pielgrzym*, reż. Andrzej Trzos-Rastawiecki
- *Z punktu widzenia nocnego portiera*, reż. Krzysztof Kieślowski
- *Życiorys*, reż. Krzysztof Kieślowski
- *Robotnicy '71: nic o nas bez nas*, reż. Krzysztof Kieślowski
- *Sukces*, reż. Marek Piwowski
- *Warszawa 1956*, reż. Jerzy Bossak, Jarosław Brzozowski
- *Jak żyć?*, reż. Marcel Łoziński
- *Egzamin dojrzałości*, reż. Marcel Łoziński

II. Problematyka warsztatu

Filmy można oglądać na wiele sposobów. Najczęściej czynimy to w celach rozrywkowych, czasami w celach poznawczych, np. filmy przyrodnicze czy krajoznawcze. Filmy są także cennym źródłem uzupełniającym wiedzę historyka o realiach i o życiu codziennym minionych czasów. Filmy dokumentalne czy fabularne przedstawiają nie tylko jakąś fabułę. Pewne zachowania, sposób przekazu, przemilczenia i dodatki, a także okoliczności powstania czynią z nich pierwszorzędne źródło poznania czasów, w których powstały i były emitowane.

Podczas warsztatu opowiemy o sprawach, które Wasi ojcowie i dziadkowie dostrzegali niemal natychmiast, a dla Was są już niezauważalne, czy wręcz niezrozumiałe.

Tego nie ma w podręcznikach !!!

III. Wskazówki bibliograficzne

- Zawiślański S., *Kieślowski. Ważne, żeby iść...*, Izabelin 2005
- Historia kina polskiego*, red. T. Lubelski, K.J. Zarębski, Warszawa 2006
- Jackiewicz A., *Moja filmoteka. Kino polskie*, Warszawa 1983
- Hendrykowska M., *Kronika kinematografii polskiej 1995–1997*, Poznań 1999
- Wojtczak M., *Kronika nie tylko filmowa*, Warszawa 2004

MAGDALENA BINIAŚ-SZKOPEK

Zamieszanie wokół konfliktu króla z biskupem – czyli postaci Bolesława Śmiałego i św. Stanisława w źródłach średniowiecznych

I. Materiały źródłowe:

- Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*, tłum. R. Grodecki i M. Plezia, Wrocław 1996
- *Rocznik kapituły krakowskiej*, tłum. B. Kürbis, [w:] tejże, *Na progach historii II. O świadectwach do dziejów kultury Polski średniowiecznej*, Poznań 2001, s. 108
- Mistrza Wincentego (tzw. Kadłubka) *Kronika Polska*, tłum. i oprac. B. Kürbis, Wrocław 1996
- Wincenty z Kielc, *Żywot mniejszy św. Stanisława i Żywot większy św. Stanisława*, tłum. J. Pleziowa, *Analecta Cracoviensia* 11 (1979), s. 143–164 i 165–220
- XIV-wieczne epitafium z grobu św. Stanisława, tłum. B. Kürbis, [w:] tejże, *Na progach historii II. O świadectwach do dziejów kultury Polski średniowiecznej*, Poznań 2001, s. 110

II. Problematyka warsztatu

Biskup krakowski Stanisław został kanonizowany w 1253 roku. Zmarł natomiast w 1079 roku. Drogę od momentu śmierci do jego kanonizacji wyznaczają

źródła, z których pierwsze, najbliższe wydarzeniom, czyli *Kronika polska* Anonima tzw. Galla powstało jedno pokolenie po wydarzeniach, a kolejne były spiswane w jeszcze późniejszym czasie. Zapewne właśnie z tego powodu śmierć biskupa Stanisława, która miała nastąpić z rozkazu, a według niektórych przekazów nawet z ręki króla Bolesława Śmiałego oraz problem wcześniejszych relacji tych dwojga ludzi od lat stanowią problem zaciekle dyskutowany w historiografii.

W trakcie zajęć uczniowie zapoznają się z całym wachlarzem źródeł średniowiecznych dotyczących sprawy świętego Stanisława. Dokonując przeglądu tekstów, omówimy trzy różne gatunki pisarstwa wieków średnich. Dowiemy się, na co zwracać uwagę i jak postępować, kiedy czytamy roczniki, kroniki oraz hagiografię. Analizując kolejne przekazy, zaczniemy od najmłodszego czternastowiecznego epitafium z grobowca świętego Stanisława. Czytając tę krótką zapiskę, zobaczymy, jak postrzegano postać oraz okoliczności śmierci biskupa w XIV wieku. W dalszej kolejności przeczytamy fragmenty *Żywotu świętego Stanisława* Wincentego z Kielczy. Wyjaśnione zostanie pojęcie hagiografii oraz spróbujemy odpowiedzieć na pytanie o to, jak należy czytać ten ciekawy rodzaj źródeł i jak je analizować. Zapoznamy się też z historią konfliktu biskupa z królem w ujęciu pierwszego biografy świętego. Następnie przejdziemy do analizy kilku zapisów *Rocznika kapituły krakowskiej*. Dowiemy się, czego możemy oczekiwać i jak oceniać wiarygodność tego typu przekazów. W dalszej kolejności przeczytamy

i porównamy dwa fragmenty kronik – Mistrza Wincentego, zwanego czasem pierwszym żywotopisarzem świętego Stanisława, oraz najbliższego wydarzeniom Anonima tzw. Galla. Przeanalizujemy okoliczności powstania obu utworów dziejopisarskich. Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie o to, dlaczego istnieje tak duża różnica pomiędzy przekazami i zastanowimy się, co wydarzyło się w czasie, który upłynął od napisania pierwszej *Kroniki polskiej* do momentu powstania tekstu Mistrza Wincentego, że historia konfliktu króla z biskupem uległa tak dużej zmianie. Najdłużej zatrzymamy się nad przekazem Anonima tzw. Galla. Zastanowimy się, jaki wpływ na podane przez niego informacje miał fakt, iż pisał swoją kronikę dla Bolesława Krzywoustego, przodka Bolesława Śmiałego. Spróbujemy też przedstawić, jak w kontekście całej historii tego władcy przedstawia się epizod śmierci świętego Stanisława.

Celem warsztatu jest nie tylko poznanie przebiegu konfliktu króla z biskupem oraz okoliczności męczeństwa i śmierci tego ostatniego, ale przede wszystkim praca ze źródłem, próba jego analizy i oceny. Poznanie wielu przekazów – różnych zarówno gatunkowo, jak i ze względu na daty powstania – pozwoli na podjęcie dyskusji nad ich wiarygodnością. W czasie zajęć uczniowie zapoznają się też z odmiennymi gatunkami pisarstwa średniowiecznego oraz zasadami pracy z nimi.

Podsumowując, spróbujemy na podstawie przeanalizowanych tekstów odpowiedzieć na pytania dotyczące konfliktu pomiędzy dwoma pomazańcami oraz męczeństwa i śmierci świętego Stanisława.

III. Wskazówki bibliograficzne:

- Banaszkiewicz J., *Czarna i biała legenda Bolesława Śmiałego*, Kwartalnik Historyczny 88 (1981), s. 353–383
- Grudziński T., *Bolesław Śmiały-Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Warszawa 1982
- Kürbis B., *Jak czytać najstarsze teksty o św. Stanisławie*, [w:] tejże, *Na progach historii II. O świadectwach do dziejów kultury Polski średniowiecznej*, Poznań 2001, s. 105–128
- Labuda G., *Święty Stanisław, biskup krakowski i patron Polski. Śladami zabójstwa – męczeństwa – kanonizacji*, Poznań 2000
- Skibiński E., *Biskup i monarcha*. [Św. Stanisław i Bolesław Śmiały], [w:] *Docendo Discimus. Studia historyczne ofiarowane Profesorowi Zbigniewowi Wielgoszowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. K. Kaczmarek, J. Nikodem, Poznań 2000, s. 99–109
- Skibiński E., *Przemiany władzy. Narracyjna koncepcja Anonima tzw. Galla i jej podstawy*, Poznań 2009, s. 107–128

HANNA KRZYŻOSTANIAK

Jak czytać średniowieczne żywoty świętych?

I. Materiały źródłowe

- Fragmenty z: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, opracował i wstępem opatrzył M. Plezia, Warszawa 1987

- Fragmenty z: Jakub de Voragine, *Złota legenda*, przeł. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Warszawa 1955
- Fragmenty z: *Legenda św. Jadwigi*, tłum. A. Jochelson, przyg. do druku ks. Józef Pater, Wrocław 1993
- Fragmenty z: *Żywot św. Kingi księżnej krakowskiej*, tłum. B. Przybyszewski, Tarnów 1997

II. Problematyka warsztatu

Teksty hagiograficzne są specyficznym rodzajem źródła historycznego. Podstawowym zadaniem, które stawiali sobie autorzy tego typu pism, było ukazanie świętości bohatera. W biografiach takich koncentrowano się więc przede wszystkim na zaprezentowaniu nadzwyczajnej pobożności takiej osoby, a w zbiorach *miracula* przedstawiano cuda świętego, które dla wiernych miały być ostatecznym potwierdzeniem świętości postaci. Zwłaszcza przesycenie opowieści atmosferą cudowności długo dyskredytowało źródła hagiograficzne w oczach historyków, którzy uznawali je za teksty niezbyt rzetelne. Utwory takie okazywały się też mało przydatne do poznania politycznych aspektów naszej przeszłości. Podczas warsztatów spróbujemy jednak poszukać możliwości wykorzystania żywotów świętych w pracy historyka, szczególnie dla poznania kultury dawnych czasów.

Pierwszym zadaniem zajęć jest zapoznanie uczniów ze specyfiką twórczości hagiograficznej, w tym z różnorodnością gatunkową tej grupy tekstów. W tym krótkim wprowadzeniu teoretycznym pojawiają

się podstawowe dla tej tematyki definicje: żywotu, legendy, pasji, translacji czy zbiorów *miracula*. Przedmiotem naszego zainteresowania będzie również to, przez kogo, dla kogo oraz z jakim przeznaczeniem utwory takie pisano. Przyjrzymy się też bliżej budowie legendy hagiograficznej. Na tym etapie analiza kilku wybranych fragmentów żywotów stanie się pretekstem do poznania pewnych stałych elementów tego typu tekstów. Poszukamy tutaj między innymi motywów topicznych i zapytamy o ich funkcję w prezentowanych utworach.

Przed wszystkim jednak interesować nas będą możliwości wykorzystania informacji zawartych w żywotach świętych dla poszerzania naszej wiedzy o przeszłości. Zestawiając ze sobą odpowiednie fragmenty żywotów św. Feliksa oraz św. Kingi, spróbujemy ocenić ich przydatność do poznania obu postaci oraz czasów, w których żyli. Poza tym zastanowimy się między innymi nad tym, czy dzięki lekturze *Żywota św. Jadwigi* możemy dowiedzieć się, jak wyglądało życie codzienne na śląskim dworze Jadwigi i Henryka Brodatego oraz w jaki sposób opisy cudów św. Stanisława mogą nam pomóc w poznaniu pewnych charakterystycznych praktyk religijnych tamtych czasów.

III. Wskazówki bibliograficzne

Kürbis B., *Jak czytać najstarsze teksty o św. Stanisławie*, [w:] tejże, *Na progach historii II. O świadectwach do dziejów kultury Polski średniowiecznej*, Poznań 2001, s. 105–128

- Kürbisówna B., *Żywot bł. Salomei jako źródło historyczne*, [w:] *Studia historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, red. A. Gieysztor, G. Labuda i in., Warszawa 1958, s. 145–154
- Labuda G., *Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej*, [w:] *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej*, oprac. G. Labuda, Warszawa 1997, s. 212–225
- Peter J., *Wartości historyczne Żywota Większego św. Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwigańska. Międzynarodowe sympozjum naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska, Wrocław–Trzebnica, 21–23 września 1993 roku*, red. M. Kaczmarek, M. Wójcik, Wrocław 1995, s. 177–187
- Plezia M., *Wstęp*, [w:] *Jakub de Voragine, Złota legenda*, przeł. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Warszawa 1983, s. 7–56
- Vaucher A., *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 1996
- Vaucher A., *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk 1996
- Witkowska A., *Miracula średniowieczne. Forma przekazu i możliwości badawcze*, *Studia Źródłoznawcze* 22 (1977), s. 83–87
- Witkowska A., *Trzynastowieczne miracula św. Stanisława biskupa krakowskiego*, [w:] *Sancti. Miracula. Peregrinationes*, Lublin 2009, s. 212–225
- Witkowska A., *Vita sanctae Kynge ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, *Roczniki Humanistyczne* 10 (1961), z. 2, s. 41–162
- Witkowska A., *Wstęp*, [w:] *Hagiografia polska*, t. I, red. R. Gustaw, Poznań 1971, s. 11–48

IGOR KRASZEWSKI

95 tez Marcina Lutra – prawdziwe oblicze reformacji

I. Materiały źródłowe

Tezy Marcina Lutra z 1517 r. (wybór), [w:] *Wiek XVI–XVIII w źródłach*, oprac. M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, Warszawa 1997

II. Problematyka warsztatu

Podręcznikowe ujęcia procesów reformacyjnych w Kościele na przełomie średniowiecza i nowożytności objaśniają rodzący się protestantyzm na wiele sposobów. Mówi się o jego społecznym, antyfeudalnym wymiarze, o jego niechęci wobec środowisk dworskich, ale często także wobec najniższych warstw społeczeństwa. Przytacza przykłady na związki reformacji z umacniającym się mieszczaństwem oraz sojusz z grupami o solidnym wykształceniu, będącymi załączkami późniejszej inteligencji. Innym wątkiem jest wątek polityczny upatrujący w reformacji wygodne narzędzie rozwijających się państw absolutystycznych, dzięki ścisłemu podporządkowaniu Kościołów reformowanych władzy świeckiej. Wiąże się z tym czynnik ekonomiczny – uznawano, że wprowadzenie protestantyzmu wynikało z chęci osłabienia gospodarczej pozycji Kościoła, skonfiskowane zaś dobra służyły monarchom do realizacji własnych celów – czy to przez

bezpośrednie wzmocnienie Korony, czy to przez gratyfikacje udzielane wiernym poplecznikom. To ostatnie szczególnie mocno akcentowano w dziejach reformacji angielskiej. Kasaty instytucji kościelnych i ich majątku dezintegrować też miały strukturę Kościoła jako powszechnej całości i w tym sensie podważały dawną ideę uniwersalizmu europejskiego, a rządy miejscowe uniezależniały od Rzymu. Wreszcie, piętnuje się Rzym renesansowy jako siedlisko wszelkiego zła i degenerolady moralnej. Owo „zepsucie Kościoła” często jest wspominane tylko hasłowo, a jeżeli już znajduje swe przykłady, niemal zawsze są to głosy oburzenia pod adresem papieży wychowujących publicznie swych bastardów, płatnych nominacji na urzędy kościelne, wyuzdanych obyczajów kardynałów, rozrzutności dworu papieskiego czy angażowania Państwa Kościelnego w układy polityczne i, co gorsza, nieustanne wojny. Trafiają się utyskiwania na słabe wykształcenie kleru oraz mało budujące historie z życia klasztorów.

Wielkie zdziwienie powstaje zatem u każdego, kto sięgnie do 95 tez Marcina Lutra, które symbolicznie zapoczątkowały reformację jesienią 1517 roku. Okazuje się, że ten niedługi, zwięzły tekst nie zajmuje się większością wymienionych wyżej zjawisk. Znakomity augustianin nie wspomina ani o kłopotach szlachty w konfrontacji z mieszczaństwem, ani o nadmiernej władzy cesarza, ani o nieślubnych dzieciach papieża, ani o nepotyzmie, ani o symonii. Przeciwnie, już pierwsza teza głosi: „Gdy Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus powiada: »Pokutujcie«, to chce, aby całe życie wiernych było nieustanną pokutą”. Z kolei na-

stępują tezy o pokucie wewnętrznej i zewnętrznej. Głównym przedmiotem myśli Lutra nie były bowiem sprawy tego świata, ale dusza ludzka. Jeśli chodzi o władzę papieża, to nie mówi się w ogóle o panowaniu następcy św. Piotra nad Bolonią czy Rawenną, za to w tezie 25 analizuje się jego władzę nad czyśćcem. Teza kolejna, 26, owszem, porusza problem władzy papieskiej – chodzi jednak o tak zwaną władzę kluczy, związaną z odpuszczaniem grzechów. Kiedy mowa o odpustach, Luter nie kwestionuje ich wygórowanej ceny, lecz utrzymuje, że zbieranie pieniędzy „może wzmocnić chciwość” (28), ale „łaska Boża się od tego nie zwiększa” (68). Papieżowi wytyka się nie tyle bogactwo, ile złą dystrybucję środków (86), natomiast jasno stawia się kwestię skarbów kościelnych: „Prawdziwym skarbem Kościoła jest przenajświętsza Ewangelia chwały i łaski Bożej” (62). O polityce tezy nie mówią zgoła nic, a sprawy społeczne poruszają o tyle, że piętnują każdego, kto marnuje pieniądze zamiast pomóc uboższym od siebie (45) – trudno taki pogląd uznać za bardzo rewolucyjny.

Wyłania się z tego obraz mocno różny od tego typowego, przywołującego sprawy polityczne, społeczne czy gospodarcze. Często przyzwyczajeni do tradycyjnego myślenia komentatorzy reformacji na hasło „sprzedaż odpustów” perorują o malwersacjach kurii rzymskiej, grzmia nad prostactwem propagatorów i ich słuchaczy. Na ogół milkną, kiedy ich zapytać, co to jest odpust. Lektura 95 tez Marcina Lutra uświadamia nam, czym owe odpusty były i co stanowiło najtrwalszy fundament i przedmiot refleksji,

a później już otwartego protestu uczonego augustianina. Odszukaniu tego fundamentu będą poświęcone nasze zajęcia.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. I–II, Warszawa 1986
 Freidenthal R., *Marcin Luter, jego życie i czasy*, Warszawa 1991
 Grzybowski S., *Marcin Luter*, Warszawa 1966
 Lau F., *Marcin Luter*, Warszawa 1966
 Oberman Heiko A., *Marcin Luter: człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996
 Ściegienny A., *Luter*, Warszawa 1967
 Todd J.M., *Marcin Luter*, Warszawa 1970, 1998
 Todd J.M., *Reformacja*, Warszawa 1974

MAGDALENA HERUDAY-KIELCZEWSKA

Konkordat z 1801 roku – przywrócenie kultu katolickiego we Francji czy krok do laicyzacji państwa?

I. Materiały źródłowe

- *Konkordat między Stolicą Apostolską a Republiką Francuską z dnia 15 lipca 1801 roku. Wybór tekstów źródłowych do historii Kościoła*, cz. 2, II. Nowożytność

i czasy najnowsze, wybór i oprac. L. Wilczyński. Poznań 2007

- *Wybór tekstów źródłowych do historii powszechnej 1789–1815*, oprac. J. Willaume, Lublin 1975

II. Problematyka warsztatu

Kampania dechrystianizacyjna prowadzona w latach 1793–1794 przez polityków Francuskiej Republiki spowodowała, że katolickie duchowieństwo było represjonowane, a duża jego część została zmuszona do wyjazdu. Zniszczeniu uległy również świątynie, a na miejsce dawnego wyznania ustanowiono kult Istoty Najwyższej. Wprowadzono także rozdział Kościoła od państwa.

Napoleon Bonaparte, który objął władzę w 1799 roku, zaczął dążyć do normalizacji stosunków państwa z Kościołem. Celem jego było pozyskanie katolików, którzy mogli stać się elementem popierającym jego politykę. 15 lipca 1801 roku Napoleon podpisał konkordat z papieżem Piusem VIII. Zakładano w nim, że katolicyzm jest wyznaniem większości Francuzów, poza tym podporządkowywał Kościół państwu w pewnych kwestiach, co było nawiązaniem do tradycji gallikanizmu. Mimo konfliktu, który wkrótce wybuchnął między cesarzem a papieżem, Kościół francuski odradzał się dzięki powziętym postanowieniom, choć nie została przywrócona zupełnie identyczna sytuacja jak z czasów *ancien régime*u.

W poszczególnych zapisach konkordatu zakładano jednak, że katolicyzm nie jest jedynym wy-

znaniem Francuzów, nie był więc oficjalną religią państwową. Dokument ponadto poddawał Kościół nadzorowi władzy. Był to więc krok do laicyzacji państwa, który nie pozwalał na przewagę Kościoła nad państwem. Kodeks cywilny, opublikowany w 1804 roku, wpisywał laickość w oficjalne prawo.

Konkordat był respektowany przez kolejne rządy, a i ugrupowania klerykalne nie chciały z niego zrezygnować. Umowa ze Stolicą Apostolską obowiązywała do 1905 roku, kiedy uchwalono ustawę o rozdziale państwa od Kościoła.

III. Wskazówki bibliograficzne:

Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Warszawa 1995

Czochara A., *Stosunki państwo–kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994

Historia Kościoła, t. 4: 1715–1848, red. L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, Warszawa 1987

Historia Kościoła, t. 5: 1848 do czasów współczesnych, pod red. R. Aubert, P. E. Crunican i in., Warszawa 1985

Kucharczyk G., *Kielnią i cyrklem. Laicyzacja Francji w latach 1870–1914*, Warszawa 2006

Tarle E., *Napoleon*, Kraków 1991

ALINA HINC

Kościół – naród – historia. Z dziejów formowania świadomości narodowej w XIX wieku

I. Materiały źródłowe

- Prezentacja materiału ikonograficznego przedstawiającego kolejno: katedrę w Kolonii, kolegiatę Panny Marii w Poznaniu oraz Złotą Kaplicę w katedrze poznańskiej, czyli pomnik pierwszych władców Polski
- Prezentacja kopii dokumentów zachowanych w Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu dotyczących akcji składkowej na pomnik pierwszych władców Polski
- Lektura dwóch odezw wzywających do składania ofiar na rzecz budowy pomnika pierwszych władców Polski – jedna wystosowana przez naczelnego prezesa Johanna Baumanna oraz druga napisana do rodaków przez ks. Teofila Wolickiego. Obie zamieszczone w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego” 1828, nr 16, s. 187–189
- Analiza wybranych dziewiętnastowiecznych publikacji prasowych dotyczących pomnika pierwszych władców Polski:

Pomnik Mieczysława i Bolesława, Przyjaciół Ludu, R. IV, 1837/1838, nr 27, s. 209–210

Kaplica grobowa Mieczysława I. i Bolesława I.,
Gazeta Kościelna, R. 1, 1843, nr 26, s. 204–206

Kaplica grobowa Mieczysława I. i Bolesława I. w Poznaniu, Kalendarz Polski i Gospodarski dla Wielkiego Księstwa Poznańskiego na rok Pański 1865, s. 17–19

II. Problematyka warsztatu

U podstaw wyboru tematyki warsztatu legła chęć powiązania wątków regionalnych z dającą się zaobserwować w pierwszej połowie XIX wieku (dokładniej po wojnach napoleońskich) szerszą ideą tworzenia kościołów-pomników. Idea ta, widoczna szczególnie w krajach niemieckich, związana była z umieszczaniem narodowych treści i motywów wewnątrz kościołów, które urastały przez to do rangi symboli patriotyzmu poszczególnych społeczeństw. Jako przykład tej tendencji omówione zostaną podczas warsztatu dwa kościoły-pomniki: Złota Kaplica w katedrze poznańskiej oraz katedra w Kolonii. Wyraźnie zaznaczone przy tym zostanie, że jedynym elementem wspólnym obu założeń architektonicznych była ich koncepcja łączenia kwestii religijnych z historyczno-narodowymi. W obu wypadkach zupełnie inny był jednak kontekst powstania narodowych pomników. Jeśli chodzi o katedrę w Kolonii, to mamy do czynienia z próbą podbudowania dumy narodowej Niemców po wojnach napoleońskich. Wojny te zresztą stały się jednym z bodźców kształtowania się nowoczesnej świadomości

narodowej społeczeństw niemieckich. Związek Kościoła z narodową tradycją rozumiano tutaj w dwojaki sposób. Z jednej strony w katedrze kolońskiej upatrywano symbol wspólnego dziedzictwa i jedności kulturowej Niemiec, z drugiej zaś strony była ona ważnym przejawem konserwatywnej myśli niemieckiej, dostrzegającej w Kościołach jako instytucjach czynnik utrzymania dotychczasowego, politycznego *status quo*. Analizując z kolei znaczenie i dzieje budowy pomnika pierwszych władców Polski: Mieszka i Bolesława Chrobrego, umieszczonego w jednej z kaplic katedry poznańskiej należy podkreślić specyficzne okoliczności jego powstania (pod zaborami) oraz zawarty w nim bogaty program ideowy. Cały wystrój kaplicy był pamiątką nie tylko sławy Mieszka i Bolesława Chrobrego, ale także świadectwem dawnej polskiej świetności. W założeniu twórców pomnika-kaplicy miał on jednoczyć Polaków i przypominać im chlubne momenty z przeszłości. Podczas warsztatu poruszona zostanie również kwestia recepcji obu pomników-kościołów w wieku XIX. Na zakończenie spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy obecnie Złota Kaplica spełnia nadal funkcję narodowego miejsca pamięci.

III. Wskazówki bibliograficzne

Molik W., *Edward Raczyński 1786–1845*, Poznań 1999, s. 208–238

Ostrowska-Kęblowska Z., *Dzieje Kaplicy Królów Polskich czyli Złotej w katedrze poznańskiej*, Poznań 1997

- Ostrowska-Kęblowska Z., *Kolegiata Panny Marii w Poznaniu jako miejsce dla narodowego pomnika. Nieznane pomysły Karla Fridricha Schinkla*, [w:] *Nobile claret opus. Studia z dziejów sztuki dedykowane Mieczysławowi Złatowi*, Wrocław 1998, s. 389–399
- Skibiński Sz., *Katedra poznańska*, Poznań 2001, s. 97–141

ANNA PIESIAK-ROBAK

Kościół w karykaturze okresu dwudziestolecia międzywojennego

I. Materiały źródłowe

- Wybrane karykatury z prasy codziennej okresu dwudziestolecia międzywojennego o różnej orientacji politycznej – „Czas”, „Kurier Poznański”, „Dziennik Poznański”, „Sztafeta”, „ABC”, „Dziennik Narodowy”, „Mucha” itp.
- Karykatury prezentujące relacje „państwo–Kościół” na przestrzeni dwudziestolecia międzywojennego
- Fragmenty konstytucji marcowej z 1921 roku i kwietniowej z 1935 roku dotyczące regulacji stosunków między państwem a Kościołem oraz fragment konkordatu z 1925 roku

II. Problematyka warsztatu

Z całą pewnością można powiedzieć, że masowość i wszechobecność karykatury politycznej, połączona z systematycznie rosnącą atmosferą walki politycznej, nie pozostała bez wpływu na sposób postrzegania historii politycznej lat 1918–1939. Choć tematem, który dominował w karykaturze okresu dwudziestolecia międzywojennego była polityka, to bardzo interesujące karykatury dotyczące relacji „państwo–Kościół” i religijności Polaków, które były wykorzystywane dla celów propagandowych. Wszystkie liczące się ugrupowania starały się prezentować swoje stanowisko wobec Kościoła, a chyba najbardziej zróżnicowany posiadała Narodowa Demokracja. Warto zastanowić się, jakie były reakcje wywołane przez dowcip rysunkowy? Czy rysunki wzbudzały emocje? Czy i w jakim stopniu karykatura powodowała przepaść między partiami i politykami, czy skłaniała do nienawiści? To pytania do dyskusji.

Warsztat obejmuje następujące zagadnienia:

- przedstawienie uregulowań prawnych dotyczących relacji „państwo–Kościół” w II Rzeczypospolitej;
- najważniejsze ugrupowania polskiej sceny politycznej wobec Kościoła;
- karykatura – geneza i ewolucja przewartościowanego obrazu ludzi, stosunków społecznych i politycznych; podstawowa klasyfikacja karykatur;
- karykatura jako źródła wiedzy i sposób prezentacji wydarzeń politycznych/ interpretacji świata w edukacji historycznej;

- rola karykatury w badaniach nad historią polityczną okresu dwudziestolecia międzywojennego w Polsce;
- styl, symbolika i kontekst historyczny wybranych karykatur;
- karykatura jako argument w walce politycznej między partiami, stronnictwami i politykami;
- rola karykatury w badaniach nad historią polityczną, marketingiem politycznym, a w szczególności propagandą;
- analiza i interpretacja karykatury jako źródła historycznego oraz znaczenie tej umiejętności na egzaminie maturalnym z historii.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Bartnicka-Górska H., Lipiński E., *Z dziejów karykatury polskiej*, Warszawa 1977
- Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, Lublin 1981
- Husarski W., *Karykatura w Polsce*, Warszawa 1926.
- Maciejewski J., *Krzywe zwierciadło na gościńcu. Literacka satyra, karykatura, groteska*, Warszawa 2009
- Polska karykatura polityczna*, red. J. Lenica, A. Marianowicz, Warszawa 1950

JUSTYNA BUDZIŃSKA, IZABELA SKÓRZYŃSKA

Religia i pamięć. Współczesne polsko-ukraińskie transgraniczne praktyki religijne

I. Materiały źródłowe:

- Prezentacja wizualna przygotowana przez autorki warsztatu

II. Problematyka warsztatu

Dzisiejsze stosunki polsko-ukraińskie, nie bez trudu, ale także przy dużym staraniu głów państw i polityków układają się co najmniej dobrze. Zarazem cieniem kładzie się na nie pamięć dramatycznych wydarzeń z dwudziestolecia międzywojennego: podział Ukrainy po wojnie polsko-bolszewickiej, antypaństwowa postawa części ukraińskiej mniejszości w Polsce, likwidacja cerkwi prawosławnych na obszarach przygranicznych w latach trzydziestych. Tym trudniejsze dla obu stron pozostają dzieje okupacji hitlerowskiej i sowieckiej oraz okres po II wojnie światowej, naznaczone zbrodnią wołyńską, aktami przemocy skierowanymi przeciw ludności ukraińskiej w odpowiedzi na Wołyń, konfliktem polskich i ukraińskich oddziałów partyzanckich, Akcją Wisła.

Założywszy, że Polska chce wypełnić obowiązek wobec demokratyzującego się sąsiada – Ukrainy – kolejne rządy RP po roku 1989 podejmowały gesty ma-

jące zapewnić Ukraińców o naszych dobrych intencjach. Podobną politykę uprawiały też władze niepodległej Ukrainy. Zbliżenie obu państw nie jest jednak w stanie zastąpić obywatelskich praktyk dobrosąsiedztwa, charakterystycznych dla społeczności lokalnych, gdzie pamięć, zwłaszcza okupacji i wydarzeń powojennych, nadal żywa – uwiera obie strony. Jest to pamięć biograficzna i lokalna. Pamięć pojedynczych ludzi, rodzin, mieszkańców wsi i miasteczek, która dopiero od niedawna, w warunkach demokracji, jest przedmiotem publicznych przedstawień w książkach i mediach.

Ta pamięć podąża w różnych kierunkach, także do wspólnej polsko-ukraińskiej i greckokatolickiej oraz rzymskokatolickiej tradycji religijnej. Wspólnym mianownikiem dla obu Kościołów i obrządków jest nie tylko chrześcijaństwo i Rzym, ale także ściśle je łączący kult maryjny. Warto pamiętać, że tak bardzo utożsamiony z Polską i katolicyzmem wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej napisany został w starobizantyjskiej tradycji *hodegetrii* i, że przybył on na Jasną Górę z (ukraińskiego dziś) Bełza.

Warsztat, który proponujemy, dotyczy niecodziennego polsko-ukraińskiego religijnego Święta Transgranicznego. Święto to odbywające się na pograniczu, opodal wspomnianego Bełza (polska wieś Korczmin i ukraińska wieś Stajiwka) zainaugurowane zostało w roku 2004 przez greckokatolickiego księdza dr Stefana Batrucha¹. U jego źródeł legła, niepozorna

z punktu widzenia oficjalnych polsko-ukraińskich stosunków, oddolna inicjatywa odnowienia lokalnych rzymskokatolickich i greckokatolickich miejsc modlitwy położonych po dwóch stronach dzisiejszej granicy państwowej: „Zrozumiałem, że te miejsca [wyjaśniał ideę Święta Transgranicznego ks. Stefan Batruch] zostały zniszczone działaniami wojennymi i uległy całkowitej destrukcji. I dopiero w latach 90. właściwie, w sposób jakiś też tajemniczy, równocześnie poprzez osoby, które nic nie wiedziały o sobie, zaczęły się wszystkie obiekty odnawiać. Odnowa polegała na tym, że najpierw Komisja Ochrony Zabytków i Architektury Cerkiewnej działająca przy Towarzystwie Opieki nad Zabytkami zajęła się ruiną cerkwi w Korczminie. W tym samym mniej więcej czasie została odnaleziona cudowna ikona z Korczmina pochodząca z XVII wieku, która została poddana konserwacji. I także w tym samym czasie ludność po drugiej stronie granicy wyczyściła źródło cudowne i zaczęła się zbierać wokół tego źródła w celach kultowych i religijnych. I, gdy tutaj trafiłem na to miejsce, zrozumiałem, że nie może być tak, by miejscowość, która

demią Ukraińskiej Młodzieży ze Lwowa, i z artystami z obu stron granicy, między innymi z lubelską Orkiestrą Świętego Mikołaja. Skład współorganizatorów Święta zmienia się jednak zależnie od scenariusza, a także ze względu na poparcie środowiskowe, jakie ono sobie zyskuje. W edycji roku 2005 uczestniczyli w nim na przykład artyści z ukraińskiego Teatru „Zmartwychwstanie”, w roku 2005 i 2006 zespoły muzyki ludowej, ale także uczniowie i studenci, wreszcie pracownicy nauki, działacze samorządowi i politycy.

¹ Ksiądz dr Stefan Batruch z Lublina działa w ramach Fundacji Kultury Duchowej Pogranicza we współpracy z Aka-

została podzielona granicą, żeby to tak zostało, że to trzeba wykorzystać do tego, by to się stało miejscem spotkań, miejscem takiego również dialogu transgranicznego”².

Datowane od 2004 roku cykliczne święto rozpoczyna się tu wczesnym rankiem, gdy spod cerkwi w Korczminie z ikoną Matki Boskiej Korczmińskiej – Transgranicznej wyrusza procesja w kierunku Ukrainy. Droga wiedzie przez korczmińskie pola uprawne do tymczasowego przejścia granicznego, za którym znajduje się inne święte miejsce – źródło i figura Matki Boskiej, ufundowana w wieku XIX na pamiątkę objawienia w zamieszkałej głównie przez ludność polską Osadzie Korczmin.

Przejście graniczne ulokowane w szczerym polu otwarte jest przez cały dzień. W tym czasie tłumy Polaków i Ukraińców wędrują to na jedną, to na drugą stronę, by odwiedzić święte miejsca, pomodlić się, zaczerpnąć cudownej wody, spotkać się ze znajomymi, rodziną, odwiedzić cmentarze lub to, co po nich pozostało, pohandlować, wziąć udział w politycznym mityngu, w festynie, koncercie, jarmarku, zabawie tanecznej. Odświętnie ubrane kobiety i mężczyźni maszerują w eleganckich pantoflach, przez tłuste błoto tutejszych pól – skarb tej ziemi i jej mieszkańców, ale także ich udręka. Ziemia tutaj jest bowiem żywna, ale ciężka w uprawie.

² Relacja ks. dr Stefana Batrucha zarejestrowania dla Radia TOK FM. Audycję wyemitowano 1 września 2005 roku.

W przeddzień święta wietrzą się pierzyny. Ludzie robią zakupy, przygotowują posiłki, krzątają się po podwórkach, wyczekują gości. Z nostalgią wspominają czas dzieciństwa i młodości. Z lękiem czas wojny i okupacji. To trudne doświadczenie nawet tutaj, gdzie konflikt polsko-ukraiński nie przyniósł tak krwawego żniwa, jak ten na Wołyniu³.

Czemu może służyć to święto, niemające swojego odpowiednika w przeszłości, choć ufundowane na dawniejszych tradycjach i symbolach religijnych? Jak ludzie znajdują się w jego ramach? Co robią, czego oczekują po wspólnej modlitwie i spotkaniu? Jakie znaczenie dla święta ma kult maryjny i tutejsze lo-

³ W tym konkretnym przypadku, rejonu Korczmin – Stajówka, pamięć niedawnej przeszłości, mniej jest nacechowana dramatycznymi wydarzeniami z lat 1943–1945, jako że toczące się tu walki polsko-ukraińskie dotyczyły przede wszystkim roku 1944, a więc już po tragicznych wydarzeniach na Wołyniu. Zarazem nie był to region, gdzie przybrałyby one wymiary znane z Wołynia. Przyczyny tego były różne, przede wszystkim jednak, jak wskazuje Grzegorz Motyka, Ukraińców powstrzymywał fakt, że obszar Lubelszczyzny był terenem regularnych działań polskiej partyzantki. Każda akcja ukraińska stanowiła tu więc niebezpieczeństwo dla ukraińskich cywilów (obawiano się polskiej kontrakcji i odwetu). Z drugiej strony, jak podaje ten sam autor, to właśnie tutaj wśród księży greckokatolickich było najwięcej zwolenników koncepcji ukrainofilskiej. Stąd powstało trwałe przekonanie o nacjonalistycznym nastawieniu tutejszej cerkwi unickiej do Polaków. Szerzej na ten temat: G. Motyka, *Postawy wobec konfliktu polsko-ukraińskiego w latach 1939–1953 w zależności od przynależności etnicznej, państwowej i religijnej*, [w:] *Tygiel narodów*, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn 2002, zwłaszcza s. 336–337.

kalne wizerunki Matki Boskiej Korczmińskiej, Zameczkowej, Sokalskiej oraz figurka odnaleziona w studni na stajiwskich polach?

Warsztat jest antropologiczną opowieścią, której historia od pięciu lat toczy się na „krańcach świata”, jakimi jest pogranicze polsko-ukraińskie. Jest opowieścią o symbolach i praktykach religijnych, które mają budować polsko-ukraińskie dobrosąsiedztwo. Jest rozmową na temat polityki modlitwy i pytaniem o granice tej polityki, to znaczy o skuteczność dzisiejszych praktyk pojednawczych i ekumenicznych wobec dramatycznej dwudziestowiecznej polsko-ukraińskiej historii, ale także wobec wspólnej i różnej tradycji religijnej obu wspólnot.

III. Wskazówki bibliograficzne

Anchimiuk J., *Wstęp. Problem ekumenizmu dzisiaj*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz OMI, J.S. Gajek MIC, ks. S.J. Koza, Lublin 1996, s. 15

Antoniak P, ks. S. Batruch, J. Chodor, W. Słobodian, *Zapomniane pogranicze. Dekanat Ubniowski*, Lublin 2005

Dudek-Szumigaj A., *Pogranicze polsko-ukraińskie w świetle danych z zakresu obrzędowości dorocznej*, [w:] *Spotkania polsko-ukraińskie. Język – Kultura – Literatura*, red. H. Pelcowa, Chełm 2006, s. 193–202

A. Jackowski, *Pielgrzymowanie*, Wrocław 2004, s. 135–136

G. Motyka, *Postawy wobec konfliktu polsko-ukraińskiego w latach 1939–1953 w zależności od przynależności etnicznej, państwowej i religijnej*, [w:] *Tygiel narodów*, red. K. Jasiewicz, Warszaw–Londyn 2002, s. 279–409

Špidlik T., Rupnik M.I., *Mowa obrazów*, przekł. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 107–108

Uspienski L., *Teologia ikony*, przekł. M. Żurowska, Poznań 1993, zwłaszcza s. 120–156

INFORMATOR INSTYTUTU HISTORII
UNIwersytetu im. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

Opracowała Agnieszka Jakuboszczak



O studiowaniu w Instytucie Historii

Instytut Historii wczoraj...

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu powołano do życia w 1919 roku jako Wszechnicę Piastowską (potem Uniwersytet Poznański). Studia historyczne już wtedy kierowane były przez najwybitniejszych polskich historyków jak Kazimierz Tymieniecki czy Adam Skałkowski. Trudny czas wojny nie zniechęcił poznańskich historyków, którzy prowadzili działalność naukowo-dydaktyczną w konspiracji. Poznańscy Profesorowie kontynuowali swoją działalność w Warszawie, będąc inicjatorami Tajnego Uniwersytetu Ziemi Zachodnich, który działał w latach 1940–1944. Po 1945 roku powrócono do Poznania. Z inspiracji wybitnego historyka profesora Janusza Pajewskiego, ówczesnego dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego, w 1955 roku patronem Uniwersytetu został Adam Mickiewicz. W 1956 roku powołano do życia Instytut Historii, który istnieje do dzisiaj. Funkcję dyrektorską objął sławny mediewista profesor Henryk Łowmiański. Od 1975 roku historię można było studiować w ramach Wydziału Historycznego. W swoich dziejach Instytut zmieniał kilkakrotnie siedzibę, gdyż mieścił się m.in. w Collegium Iuridicum oraz w Collegium Novum. Od 1990 roku studenci odbywają zajęcia w gmachu Collegium Historicum przy ul. Święty Marcin 78, czyli w sercu Poznania.

dziś...

Instytut Historii jest jedną z 6 jednostek, które wchodzi w skład Wydziału Historycznego, na którym studiuje około 2600 studentów w trybie studiów stacjonarnych, niestacjonarnych i podyplomowych oraz zatrudnia ponad 200 pracowników naukowo-dydaktycznych.

Obecnie Instytut Historii składa się z 16 zakładów oraz 2 pracowni merytorycznych i 2 technicznych.

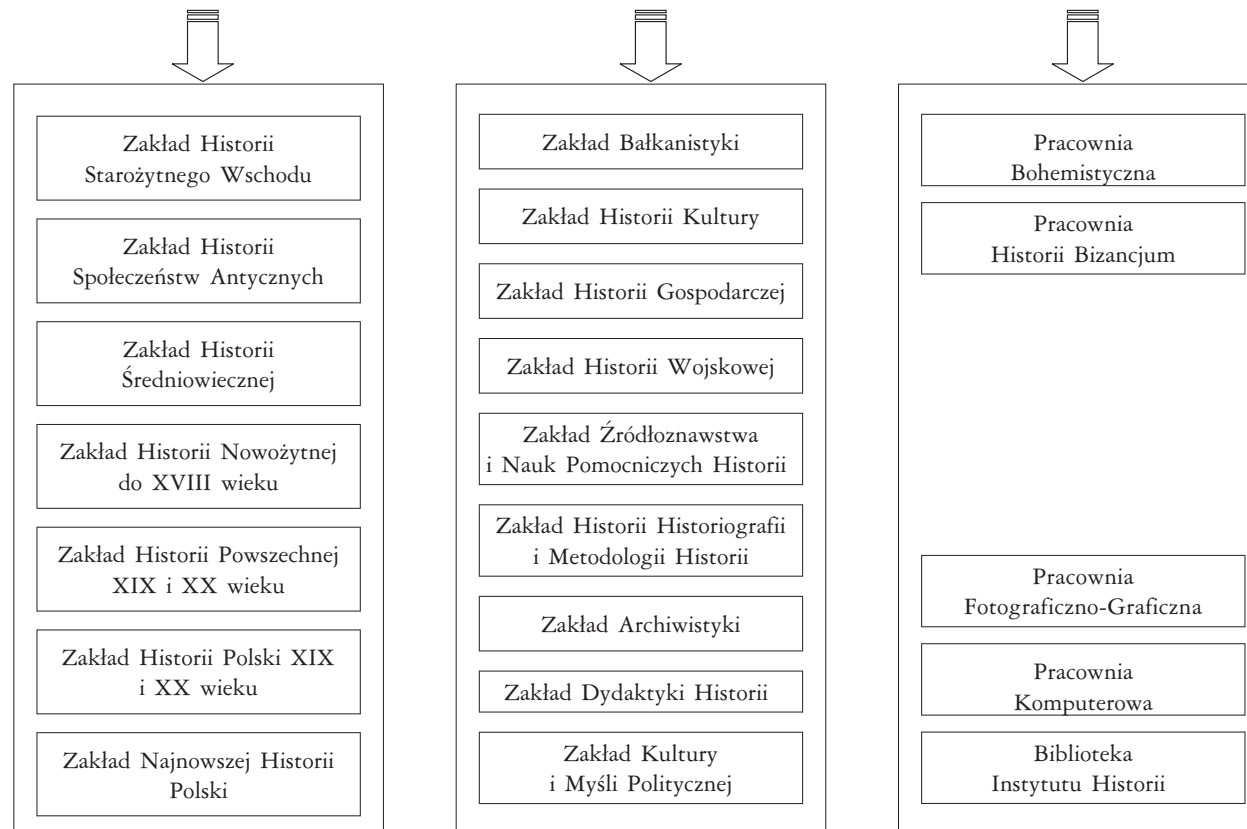
Obecnie studiuje w naszym Instytucie ponad 1100 studentów w trybie dziennym i zaocznym; w październiku 2009 roku przyjęliśmy ponad 300 studentów.

Spełniamy wszystkie wymagania stawiane przez Państwową Komisję Akredytacyjną, jeżeli chodzi o poziom merytoryczny i liczbę kadry naukowej.

Nasza oferta programowa została w ostatnich latach dostosowana do potrzeb rynku pracy.

Ze stypendiów zagranicznych Unii Europejskiej w ramach programu ERASMUS może skorzystać ponad 60 studentów w kilkunastu krajach, w tym w Norwegii, Francji, Hiszpanii, Włoszech, Niemczech, Turcji, Czechach czy na Litwie i Cyprze. Umożliwiają one nie tylko studiowanie na najlepszych europejskich uczelniach, ale także od-

Instytut Historii UAM
ul. Święty Marcin 78, 61-809 Poznań
Sekretariat tel./fax 061 829-47-26, 061 829-47-25
e-mail: history@amu.edu.p



Szczegóły na www.historia.amu.edu.pl/IH/struktura.html

bycie praktyk w różnego rodzaju instytucjach poza granicami kraju (archiwach czy firmach).

Studentom francuskojęzycznym proponujemy za sprawą programu MASTER przygotowanie pracy magisterskiej, która pozwala na uznanie tytułu magistra nie tylko w Polsce, ale również we Francji.

Zapraszamy na wykłady uczonych z całego świata, którzy dzielą się z naszymi studentami swoją wiedzą i doświadczeniami.

Intensywnie współpracujemy z Polskim Towarzystwem Historycznym na gruncie merytorycznym oraz włączamy się w organizację Olimpiady Historycznej.

Biblioteka Instytutu Historii oferuje około 177 tysięcy, które wypożyczyć może każdy student historii drogą internetową.

W naszym Instytucie jest miejsce także dla studentów niepełnosprawnych, gdyż budynek stał się dostępniejszy dla osób na wózkach inwalidzkich, a wymiana windy uczyni poruszanie się między piętrami jeszcze wygodniejszym.

w przyszłości planowane jest...

– przeniesienie siedziby Instytutu Historii do nowego budynku w kampusie na Morasku, który powstanie specjalnie na potrzeby naszych studentów i pracowników;

– wprowadzenie kierunku Historia o specjalności anglojęzycznej nie tylko dla cudzoziemców, ale również dla polskich studentów;

– poszerzenie oferty studiów zagranicznych oraz wymiany międzynarodowej, zwłaszcza z Czechami oraz krajami bałkańskimi m.in. poprzez cyklicznie organizowane konferencje;

– zacieśnianie współpracy z Kolegium Europejskim w Gnieźnie;

– rozwijanie działalności „klas akademickich”, dzięki którym już w szkole ponadgimnazjalnej można poszerzać wiedzę historyczną pod okiem naszych pracowników naukowych;

– kontynuowanie ekspedycji archeologicznych działających w Instytucie Historii: Ekspedycji Archeologicznej „Łekno” oraz Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Ekspedycji Archeologicznej „Novae”.

Dla kogo jest studiowanie historii?

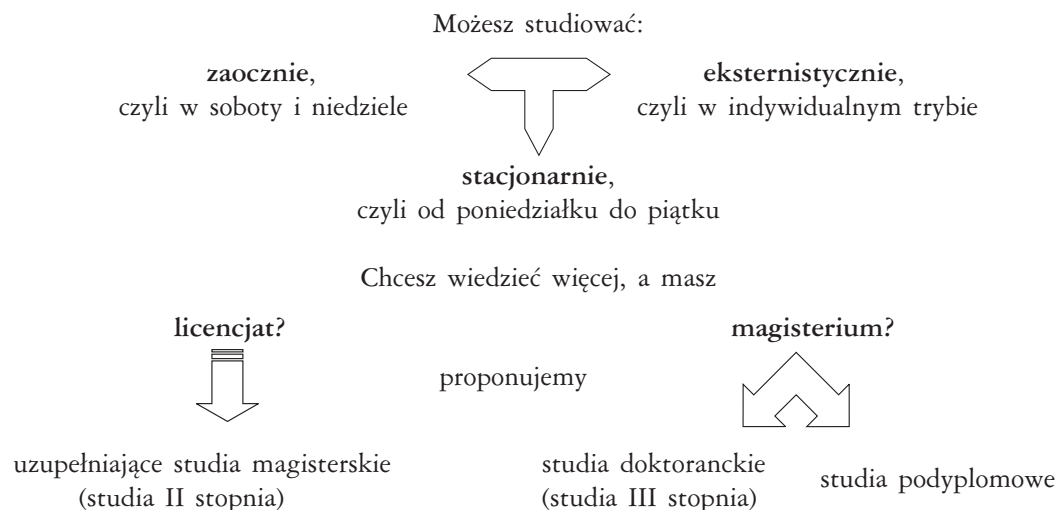
Nasza oferta programowa skierowana jest do każdego, kto chce swoją przyszłość zawodową oprzeć na solidnej, szerokiej wiedzy humanistycznej i doświadczeniu zdobytym w czasie praktyk zawodowych proponowanych w ramach naszych specjalności.

3 + 2 = ? a może 3 + 2 + 4 = ?
Kilka słów o tym, jak się studiuje historię?

Zajęcia w naszym Instytucie prowadzone są dwustopniowo – przez trzy lata uczysz się, by uzyskać tytuł licencjata (studia I stopnia). W tym momencie możesz zakończyć studia lub przez dwa kolejne lata odbyć studia magisterskie (studia II stopnia).

Masz ochotę na więcej? Jeszcze cztery lata i zostajesz doktorem nauk humanistycznych (studia doktoranckie – III stopnia). Na każdym etapie studiów Twoje prawa studenta reprezentuje opiekun roku, wybrany spośród pracowników, a każdy dyplom przygotowujesz pod okiem kompetentnego pracownika naukowego.

Dopasuj tryb studiowania do swoich potrzeb



Instytut Historii wprowadził obowiązujący w Europie system punktów zaliczeniowych ECTS, który umożliwia każdemu studentowi zaliczenie przez macierzystą uczelnię okresu studiów za granicą. Szczegóły znajdziesz na stronie: <http://ects07.wmid.amu.edu.pl/ects/TeachingUnitsListView.do>

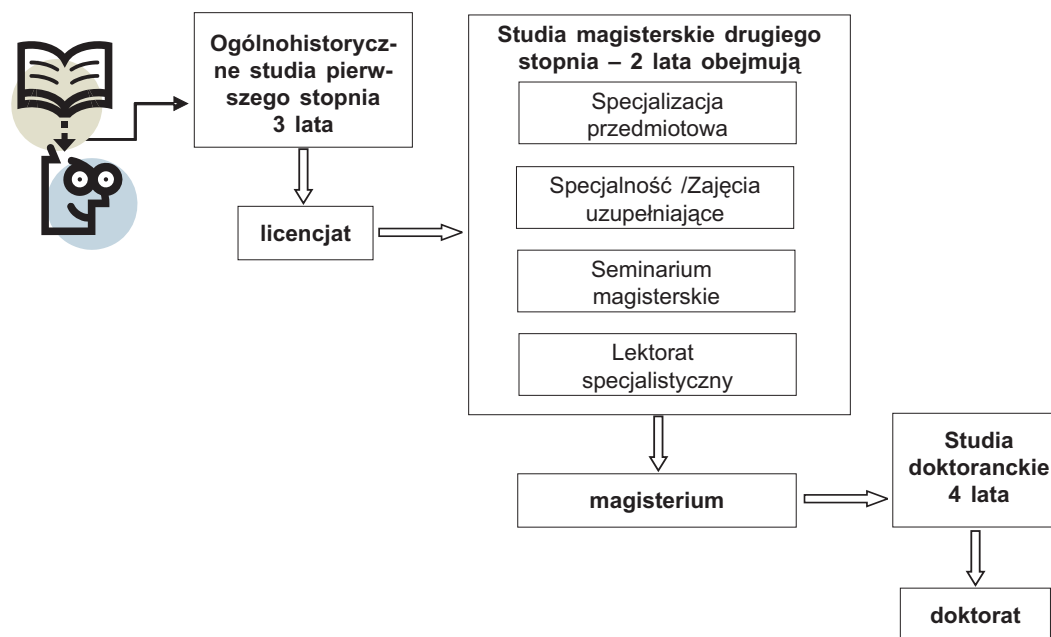
Co trzeba zrobić, żeby studiować historię?

KROK 1 – ZDAJESZ MATURĘ Z HISTORII I WYBIERASZ JEDNĄ Z 6 SPECJALNOŚCI

Historia ogólna

Jest to specjalność na kierunku HISTORIA dla tych, którzy chcą uzyskać zarówno szeroką erudycję, jak i pogłębioną wiedzę w zakresie konkretnej specjalności, którą jednak wybierasz na poziomie magisterskim. Pierwsze trzy lata studiów zakończone licen-

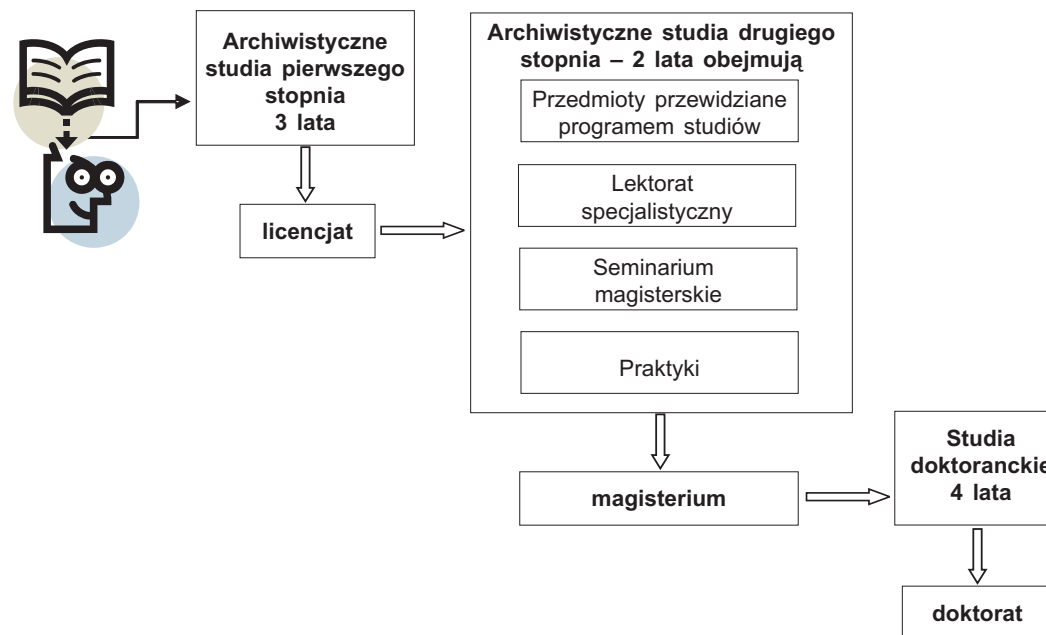
cjatem to poznawanie historii od starożytności po XXI wiek. Ponadto poszerzasz znajomość wybranego przez siebie jednego języka obcego, także w ramach lektoratów specjalistycznych. Ten okres studiów sprawi, że zdobędziesz wiedzę w zakresie zagadnień politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturalnych. Opanujesz warsztat historyka. Swojemu potencjal-



nemu pracodawcy zaoferujesz nie tylko wiedzę, ale także obycie w zakresie zagadnień politycznych, społecznych, gospodarczych czy kulturalnych. Doświadczenia możesz wzbogacić również poprzez uczestnictwo w zajęciach uzupełniających prowadzonych także przez zagranicznych wykładowców oraz specjalizacji przedmiotowej. Zachęcamy również do korzystania z wyjazdów w ramach programu ERASMUS czy MOST.

HISTORIA – specjalność Archiwistyka i zarządzanie dokumentacją

Jest to specjalność na kierunku HISTORIA dla tych, którzy chcą opanować umiejętność pracy z dokumentami papierowymi oraz elektronicznymi. Program studiów przygotowany w systemie 3 + 2 (licencjat, a następnie magisterium) ma na celu przygotowanie do pracy w archiwach oraz firmach różnego typu. Absolwenci pracę będą mogli znaleźć w instytucjach państwowych, naukowych, kościelnych, archiwach

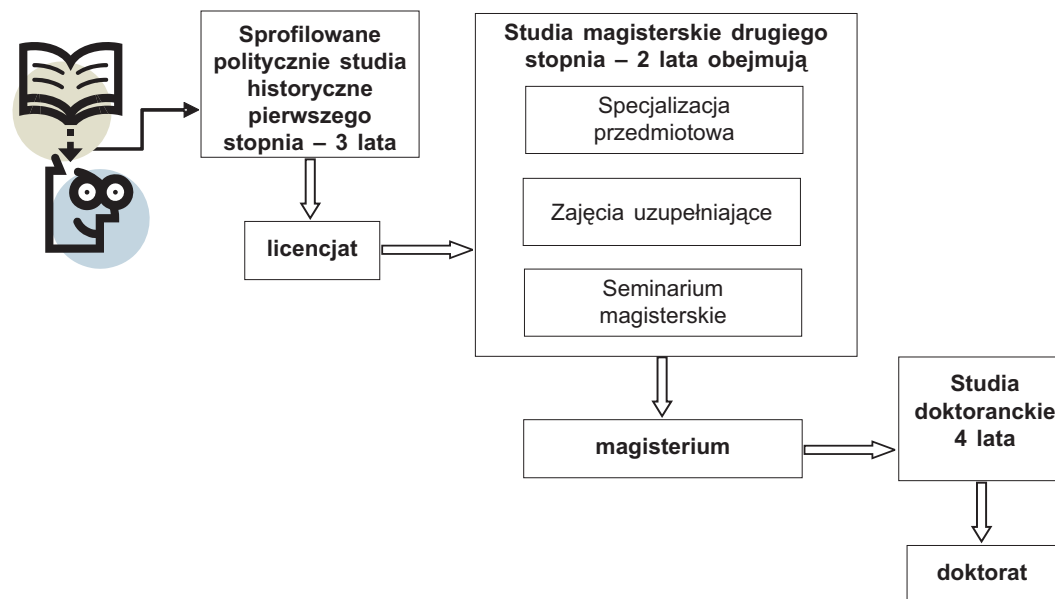


banków, urzędów administracji samorządowej oraz w kancelariach. Program kształcenia jest uniwersalny i nowoczesny, dostosowany do potrzeb zmieniającego się rynku usług archiwizacyjnych. Stąd nie brakuje w programie zajęć dotyczących teorii i metodyki archiwalnej, prawa archiwalnego, prawa administracyjnego, ochrony dziedzictwa kulturowego oraz zarządzania dokumentacją (*records management*). Integralnym elementem kształcenia są przedmioty z informatyki oraz zarządzania i informacji naukowej, gdzie studenci skupiają się na praktycznym zastosowaniu komputera w archiwach i biurowości, problematyce kancelarii

współczesnych oraz archiwów elektronicznych i archiwalnych bazach danych. Każdy student ma możliwość zweryfikowania swojej teoretycznej wiedzy w czasie praktyk i staży zawodowych, także zagranicą, tak cenionych przez pracodawców.

HISTORIA – specjalność **Kultura polityczna**

Jest to specjalność na kierunku HISTORIA dla tych, którzy chcą rzetelnie i kompetentnie analizować dawną i obecną scenę polityczną. Proponujemy studia, które stawiają na samorealizację. W toku nauki poznasz fakty historyczne i zdobywasz wiedzę o aktu-



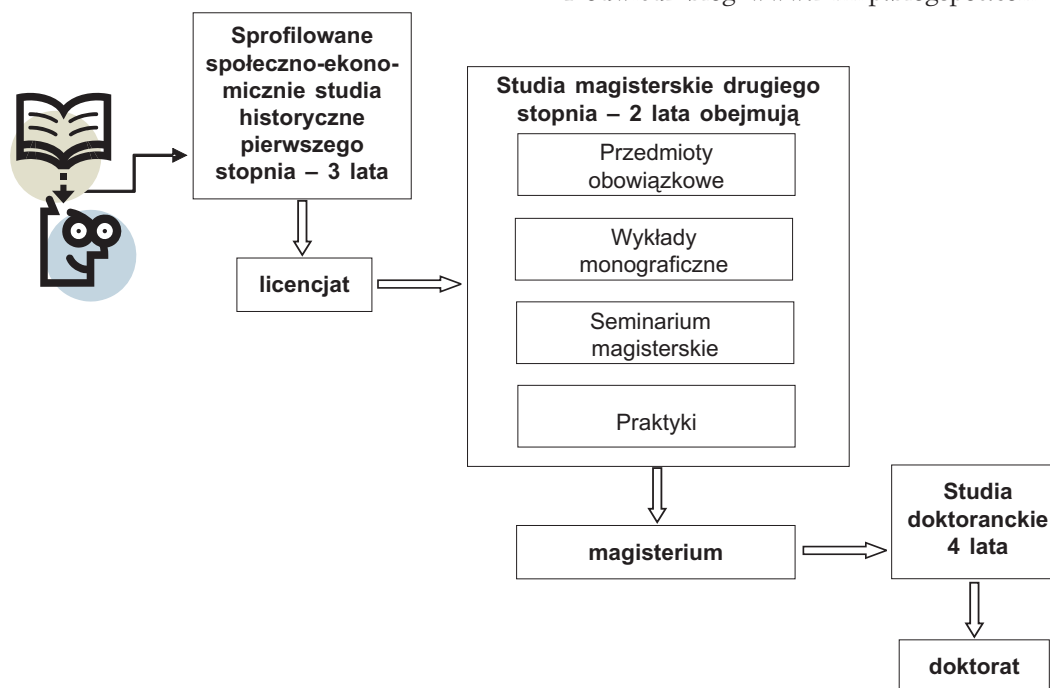
alnych wydarzeniach politycznych. Mniej istotne jest budowanie modeli systemowych, pozostających często jedynie na papierze. Dlatego studenci zachęceni są do aktywności w ramach kół naukowych i wyrażania swych przekonań politycznych i rzeczowej argumentacji na ich rzecz. Program nauczania jest interdyscyplinarny, gdyż obok historii poznawanej przede wszystkim w aspekcie politycznym zaproponowano zajęcia z pogranicza socjologii i politologii. Dodatkowe doświadczenia można zdobyć w czasie praktyk

i staży w TV, Urzędzie Miasta Poznania i w Urzędzie Wojewódzkim w Poznaniu, w biurach parlamentarzyistów i eurodeputowanych. Dzięki zajęciom uzupełniającym zdobywasz przygotowanie do aktywnego uczestniczenia w życiu politycznym. Otrzymujesz również narzędzia do kompetentnej analizy społeczno-politycznej przydatnej między innymi w zawodzie dziennikarza czy urzędnika.

Zobacz więcej na

www.kulturapolityczna.amu.edu.pl

I odwiedź blog www.zkimp.blogspot.com



HISTORIA – specjalność Socjoekonomika

Jest to specjalność na kierunku HISTORIA dla tych, którzy chcą zdobyć wiedzę będącą połączeniem historii, socjologii, ekonomii i nauk pokrewnych. Program studiów opiera się na trzech filarach: wykształceniu ogólnym historycznym (zajęcia obejmujące historię od starożytności po dzień dzisiejszy), jednak z elementami socjologii, geografii ekonomicznej i demografii; wykształceniu podstawowym, na które składa się mikro- i makroekonomia, prawo gospodarcze oraz psychologia społeczna; wykształceniu kierunkowym budowanym na zajęciach z modelowania procesów społeczno-gospodarczych, monitoringu życia publicznego oraz marketingu. Wymienione przedmioty to jedynie wybrane przykłady więcej można znaleźć na www.zgh.amu.edu.pl. Absolwenci studiów mogą szukać pracy w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw, instytucjach doradztwa finansowego i gospodarczego, w roli analityków, doradców oraz ekspertów gospodarczych i społecznych. Jest to możliwe dzięki proponowanym praktykom i stażom w biznesie, fundacjach i samorządach. Uczysz się przede wszystkim pracy w zespole, ale także kierowania ludźmi.

HISTORIA – specjalność Nauczycielska

Jest to specjalność na kierunku HISTORIA dla tych, którzy chcą uzyskać kwalifikacje pozwalające podjąć pracę w charakterze nauczyciela edukacji historycznej i wiedzy o społeczeństwie w szkole podstawowej i gimnazjum (absolwenci studiów I stopnia).

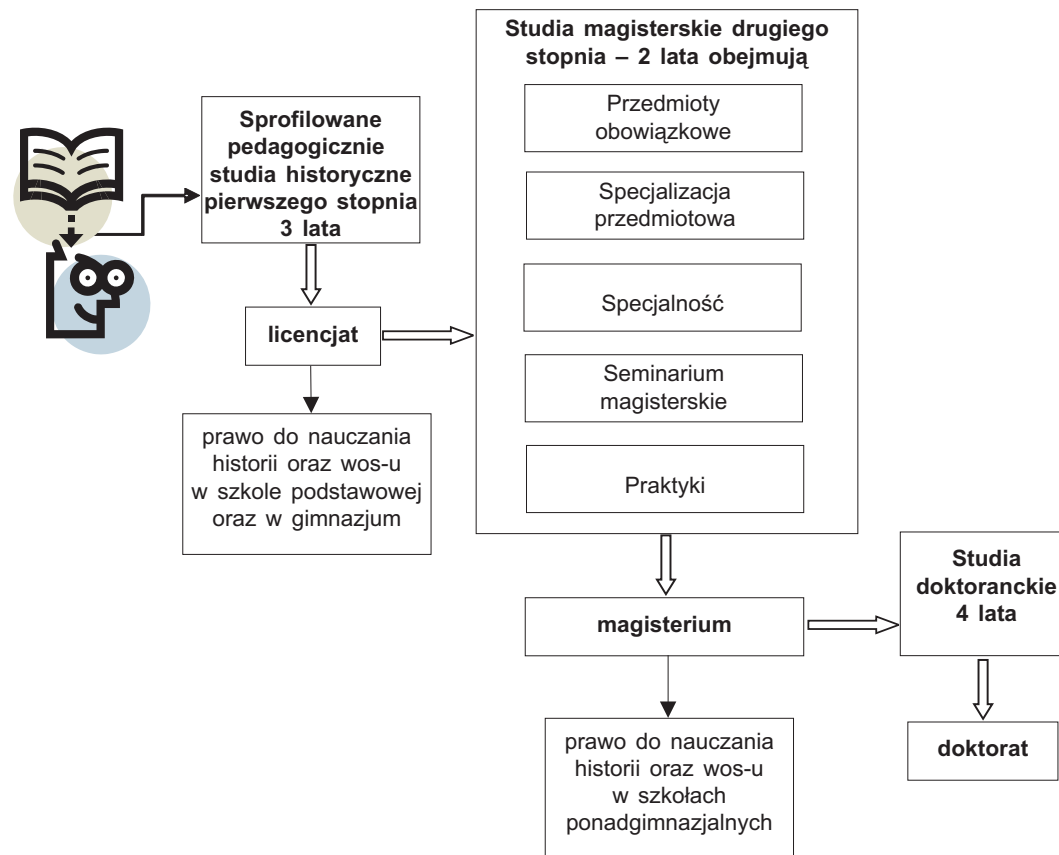
Po ukończeniu studiów II stopnia możesz uczyć wiedzy o społeczeństwie, historii, historii i społeczeństwa oraz wiedzy o kulturze w szkole ponadgimnazjalnej. To jednak nie wszystko, gdyż program studiów nauczycielskich daje potencjał pozwalający opanować sztukę rozmowy, zarządzaniu ludźmi oraz w życiu publicznym, czyli w sferze szeroko rozumianej kultury komunikowania się. Jest to możliwe dzięki interdyscyplinarnemu kształceniu z zastosowaniem następujących form dydaktycznych: wykładów, seminariów, konwersacji i warsztatów wzbogaconych o praktyki zawodowe i aktywny udział w życiu kulturalnym. Naszym studentom nieobca jest działalność w wolontariacie ponieważ ich czas wypełnia nie tylko nauka, ale także aktywność społeczna.

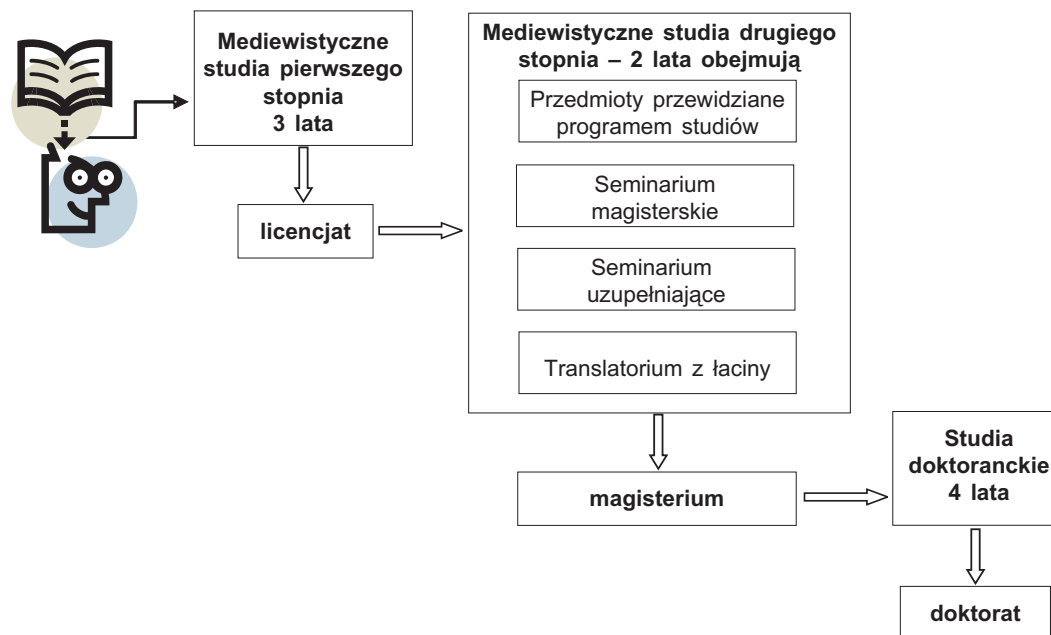
HISTORIA – specjalność Mediewistyka

Jest to specjalność na kierunku HISTORIA dla tych, którzy chcą uzyskać wszechstronną wiedzę z historii Polski i historii powszechnej od starożytności po wiek XX, szczególnie zaś dla okresu średniowiecza. Wyniesione ze studiów umiejętności analityczne, wiedza interdyscyplinarna, samodzielność myślenia i umiejętność zarówno problematyzowania, jak i rozwiązywania problemów w pracy indywidualnej oraz zespołowej przygotowują do działania w wielu zawodach wymagających kreatywności. Realizowane w trakcie studiów, zarówno I, jak i II stopnia, sprawne posługiwanie się komputerem w procesie dydaktycznym pozwoli zdobyte umiejętności zaadaptować do zadań

stawianych przez większość pracodawców. Znaczna liczba wymaganych przy zaliczeniach poszczególnych przedmiotów prac pisemnych wykształci swobodę operowania słowem pisanym i nauczy sprawnego wy-

rażania swoich myśli w formie pisemnej. Absolwent mediewistyki będzie posiadał unikatową w Polsce gruntowną i wszechstronną wiedzę w zakresie historii średniowiecza oraz umiejętności warsztatowe potrzeb-





ne historykowi w pracy z materiałem źródłowym. W trakcie studiów II stopnia istnieje wymóg uczestnictwa w drugim seminarium, które pozwoli zapoznać

się problematyką badawczą i warsztatową typową dla dziejów innych okresów niż średniowiecze, dając zawsze niezbędną dodatkową erudycję i umiejętności.

Możesz poczytać o programie studiów każdej specjalności, poznać listę przedmiotów oraz formę ich zaliczenia na stronie

<http://historia.amu.edu.pl/IH/program.html>

KROK 2 – PRZYSTĄPIENIE DO REKRUTACJI

W wyznaczonym przez Uniwersytet im. Adama Mickiewicza terminie należy zarejestrować się w drogą internetową, a następnie złożyć w Instytucie Historii wymagane dokumenty oraz uiścić opłatę egzaminacyjną.

PAMIĘTAJ! Na każdą z oferowanych przez nas specjalności prowadzana jest oddzielna rekrutacja, a więc należy przygotować osobne komplety dokumentów oraz dowody wpłaty.

Więcej znajdziesz na stronie <http://www.amu.edu.pl/index.php?linkd=3517>

KROK 3 – PODJĘCIE STUDIÓW

Mając indeks studenta historii, otwierasz przed sobą nowe perspektywy. Zawsze możesz poszerzać swoje kwalifikacje, podejmując studia na drugim kierunku (drugi fakultet). Najczęściej jest to równoległe

studiowanie historii i prawa lub historii i europeistyki czy politologii. Istnieje możliwość odbycia studiów historycznych (I semestr) na innej polskiej uczelni w ramach programu MOST.

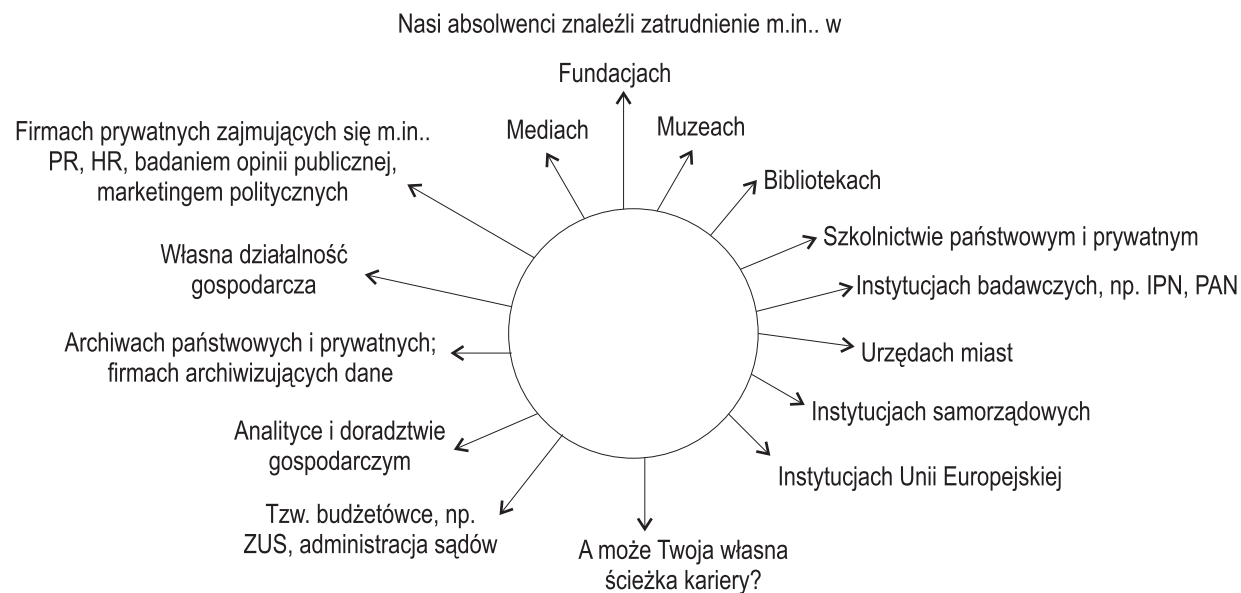
Naszych najlepszych studentów premiuje systemem stypendialnym, a najlepszą pracę magisterską Nagrodą im. Kazimierza Tymienieckiego!



Perspektywy zawodowe

Przyszłość po skończeniu studiów historycznych najczęściej kojarzy się z pracą badawczą w placówkach naukowych lub też pracą w zawodzie nauczyciela. Nie są to jednak jedyne możliwości. Absolwentów historii można spotkać w wielu dużych firmach prywatnych, jak i państwowych. Są oni archiwistami i pracownikami banków, urzędów, konsulatów, instytucji pożytku

publicznego. Zostają politykami, dziennikarzami i biznesmenami. Ich ścieżki kariery mogą być bardzo różne i prowadzić także poza granice Polski i Europy. Kluczem do sukcesu zawodowego mogą stać się oferowane w trakcie studiów staże w Poznaniu, na terenie kraju lub za granicą. Bogata oferta stypendiów unijnych ERASMUS otwiera kolejne perspektywy. Ale ów klucz do dobrego startu w życie zawodowe jest w Twoich rękach. Spójrz, co wybrali nasi absolwenci.



Z NAMI WARTO BUDOWAĆ SWOJĄ PRZYSZŁOŚĆ ZAWODOWĄ

Doktorat – etap kariery zawodowej?

Kilka słów o praktycznej stronie studiów III stopnia (studiów doktoranckich)

Masz cztery lata na napisanie rozprawy doktorskiej i następnie odbycie jej publicznej obrony.

Uczestniczysz w zajęciach zorganizowanych na Wydziale Historycznym specjalnie dla doktorantów, zakończonych egzaminami i zaliczeniami. Pozwalają one na poszerzenie wiedzy humanistycznej oraz podniesienie kwalifikacji dydaktycznych.

Prowadzisz ćwiczenia ze studentami już od I roku studiów doktoranckich.

Możesz napisać swoją rozprawę we współpromotorstwie z profesorami z krajów Unii Europejskiej.

PAMIĘTAJ!

Najlepsi doktoranci otrzymują stypendium doktorskie.

Istnieje bogata oferta stypendiów krajowych i zagranicznych oraz grantów ministerialnych i Unii Europejskiej pozwalających na częściowe lub całkowite finansowanie projektów młodych badaczy.

Absolwenci zatrudnienie mogą znaleźć na uczelniach państwowych i prywatnych oraz w instytucjach badawczych w Polsce i poza jej granicami.

Dwa oblicza życia studenckiego

Samorząd Studencki

Kim jesteśmy?

Członkami Samorządu są wszyscy studenci Uniwersytetu, zaś ich reprezentację stanowią dziesięcioosobowe Rady Samorządu Studentów, wybierane co roku na każdym wydziale.

Po co istniejemy?

Podstawowym zadaniem jest pomoc studentom oraz obrona ich praw i interesów w ramach struktur wydziału i instytutu.

Czym zajmuje się Wydziałowa Rada Samorządu Studentów?

Jej członkowie uczestniczą w:

- posiedzeniach Rad Naukowych wydziału i instytutu,
- pracach Wydziałowej Komisji Ekonomicznej (zajmującej się pomocą materialną dla studentów),
- egzaminach komisyjnych, posiadają także prawo głosu w wyborach uczelnianych władz.

Warto pamiętać, że za naszym pośrednictwem studenci mają wpływ na kształt programu studiów, członkowie bowiem posiadają prawo głosu w sprawach dotyczących dydaktyki, mogą także przedstawiać własne projekty.

Czyje interesy reprezentujemy?

Członkowie Samorządu służą studentom pomocą w rozwiązywaniu wszelkich problemów formalnych, związanych z wewnętrznymi regulacjami prawnymi Uniwersytetu i odnaleźć się w gąszczu przepisów.

Angażujemy się w przedsięwzięcia ogólnowydziałowe!

Działalność Samorządu nie ogranicza się do uczestnictwa w posiedzeniach Rad i Komisji. Od wielu lat pomagamy w organizacji „drzwi otwartych”, warsztatów i targów edukacyjnych. Na początku paź-

dziernika witamy nowych studentów, pomagając im odnaleźć się w nowej sytuacji. Jako współorganizatorzy uroczystości absolutoryjnych towarzyszymy im także w chwili, gdy kończą studia.

Nasze najważniejsze inicjatywy

Samorząd Studencki zajmuje się również organizowaniem wydarzeń kulturalnych oraz umilaniem czasu wolnego studentom Uniwersytetu. Dzięki pracy osób działających w Samorządzie Studenckim odbywają się imprezy okolicznościowe, takie jak „otrząsiny”, „andrzejki” czy „ostatki”. Efektem współpracy braci akademickiej są Juwenalia oraz Wielkie Grillowanie, dwa wielkie wydarzenia, na których co roku możemy wspólnie się bawić razem ze studentami wszystkich wydziałów UAM oraz innych poznańskich uczelni.

Zajrzyj na nasze forum!

<http://swh.amu.edu.pl/forum/portal.php>

Przłącz się do nas!

Współpraca z Samorządem pozwoli Ci realizować Twoje pomysły i zdobyć doświadczenie, przede wszystkim zaś dać innym coś z siebie.

Studenckie Koło Naukowe Historyków

Kim jesteśmy?

Studenckie Koło Naukowe Historyków działające w Instytucie Historii UAM skupia studentów, których zainteresowania rozciągają się od najwcześniejszych lat starożytności aż po najnowszą historię XX wieku

Po co istniejemy?

Chcemy propagować historię przystępną dla każdego młodego człowieka.

Chcemy kształtować aktywną postawę wobec zjawisk minionych wieków oraz teraźniejszych wydarzeń.

Chcemy pokazać, że historia to nie tylko martwe litery dostępne jedynie dla naukowców, ale żywe słowo, obraz i przedmiot, który można badać już w trakcie studiów.

Czym się zajmujemy?

Zgłębiamy umiejętności praktyczne warsztatu historyka pod okiem specjalistów danej epoki, którzy znaj-

dują czas nie tylko na wspólne analizowanie dokumentów, ale także ciekawe wyjazdy krajoznawczo-warsztatowe.

Jak działamy?

Istnieje 12 sekcji m.in. Sekcja Myśli i Kultury Politycznej, Sekcja Historii PRL, Sekcja Historii Wojskowości. Każda z sekcji liczy od 8 do 15 osób, zapewniając kontakty oraz sprawniejszą organizację. Spotykamy się regularnie 1–2 razy w miesiącu.

Warto wiedzieć, że nawiązaliśmy współpracę z licznymi ośrodkami akademickimi na terenie całego kraju. Kontakty te zaowocowały licznymi wspólnymi projektami badawczymi oraz konferencjami: w Krakowie, Lublinie, Wrocławiu, Białymstoku, Warszawie. Koło Naukowe wydaje także pismo „Nasze Historie”, na łamach którego studenci publikują swoje artykuły będące wynikiem ich dociekań.

O Studenckim Kole Naukowym Historyków możesz poczytać na <http://knhs-uam.ovh.org>

Zapraszamy wszystkich zainteresowanych do współpracy !

POŁĄCZ PRZESZŁOŚĆ Z PRZYSZŁOŚCIĄ – STUDIUM HISTORIE !

Nowość!!!

MAKROKIERUNEK
**FILOLOGICZNO-HISTORYCZNE
STUDIA ŚRODKOWOEUROPEJSKIE**

Proponowane studia to odpowiedź na potrzeby rynku pracy Europy Środkowej oparte na nowoczesnych, terytorialnych studiach humanistycznych

STUDIA TE SĄ WYJĄTKOWE...

SĄ TO JEDYNE TEGO TYPU W POLSCE !!!!

- MOŻESZ UZYSKAĆ DYPLOM LICENCJATA/MAGISTRA FILOLOGICZNO-HISTORYCZNYCH STUDIÓW ŚRODKOWOEUROPEJSKICH ORAZ POLONISTY I/LUB HISTORYKA
- STAWIAMY NA PODNIESIENIE KOMPETENCJI JĘZYKOWYCH (CZESKI, WĘGERSKI, SŁOWACKI, UKRAIŃSKI, ROSYJSKI ORAZ JĘZYKI ZACHODNIE)
- UCZYMY PODSTAWOWEJ WIEDZY EKONOMICZNEJ ORAZ DOTYCZĄCEJ PROJEKTÓW EUROPEJSKICH DLA REGIONU ŚRODKOWOEUROPEJSKIEGO
- WDRAŻAMY W ZAGADNIENIA PROMOCJI KULTURY W EUROPIE ŚRODKOWEJ

Absolwent może znaleźć pracę nie tylko w szkole, ale również w administracji państwowej, instytucjach samorządowych, wydawnictwach i mediach oraz firmach branży projektów europejskich **w Polsce i zagranicą.**

Odpowiednikiem proponowanych przez Instytut Historii oraz Instytut Filologii Polskiej naszego Uniwersytetu są studia funkcjonujące na uniwersytetach w Pradze, Nitrze i Piliscsabie pod Budapesztem.

Zasady rekrutacji są proste

NOWA i STARA MATURA – obowiązuje ranking świadectw maturalnych!

Rejestrujesz się przez Internet – dokumenty składasz w Sekretariacie Instytutu Filologii Polskiej
(ul. Fredry 10)

Szukasz więcej szczegółów? Zobacz na
www.polonistyka.amu.edu.pl lub www.historia.amu.edu.pl

Masz pytanie?

Napisz studiase@amu.edu.pl

NAUCZYCIELU !!!

Pamiętaj o naszych studiach podyplomowych!

Proponujemy Studia Podyplomowe

- w zakresie Historii
- w zakresie Wiedzy o Społeczeństwie

HISTORIA – 3-semesterne studia podyplomowe dające uprawnienia w zakresie nauczania drugiego przedmiotu w szkole podstawowej i gimnazjum

HISTORIA W SZKOŁACH PONADGIMNAZJALNYCH – 2-semesterne Studia podyplomowe doskonalące w zakresie nauczania historii w szkole ponadgimnazjalnej według nowej podstawy programowej obowiązującej od roku 2012

Szczegółowe informacje można znaleźć na stronie internetowej

www.ehistory.amu.edu.pl

lub uzyskać telefonicznie 61 829 4708 (dziekanat).

ZAPRASZAMY!!!

