

„Powtórka przed...”

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

„Powtórka przed...”

X Spotkania z historią
dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych
26–27 września oraz 28–29 września 2016

*

Informator Instytutu Historii UAM

Redakcja
Józef Dobosz i Danuta Konieczka-Śliwińska



Poznań 2016

© Copyright by Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Instytut Historii UAM, Poznań 2016

Recenzent: prof. US, dr hab. Małgorzata Machalek

Redakcja: Wioletta Sytek

Projekt okładki: Piotr Namiota

Skład: Małgorzat Nowacka

ISBN 978-83-65663-03-0

Instytut Historii UAM
ul. Umultowska 89 D
61-614 Poznań
tel. 61 829 14 64
e-mail: history@amu.edu.pl
www.historia.amu.edu.pl

Druk
Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1
61-712 Poznań

Spis treści

<i>Wprowadzenie</i> (Józef Dobosz, Danuta Konieczka-Śliwińska)	7
<i>„Powtórka przed...” – X Spotkania z historią dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Program ramowy</i>	11

Wykłady

Kazimierz Ilski, <i>Chrześcijaństwo w starożytności</i>	17
Józef Dobosz, <i>Co wiemy o chrzcie Mieszka I?</i>	25
Maciej Forycki, <i>Z dziejów nowożytnej tolerancji religijnej</i>	39
Przemysław Matusik, <i>Chrześcijaństwo a maszyna parowa. Między sekularyzacją a odrodzeniem 1789–1914</i>	49
Konrad Białecki, <i>Polityka wyznaniowa okresu PRL</i>	65

Warsztaty

Edward Skibiński, <i>Źródła historyczne jako podstawa poznania historycznego na przykładzie przekazów Anonima tzw. Galla i Thietmara</i>	77
Danuta Konieczka-Śliwińska, <i>Szkoła a instytucje kultury. Możliwości współpracy w ramach edukacji historycznej i regionalnej</i>	85
Mariola Olejniczak, <i>Wizyta w muzeum. Emocjonalno-intelektualna podróż od transferu wiedzy do kreacji</i>	95
Magdalena Robaszkiewicz, Marta Karalus-Kuszczak, Anna Lubczyńska, <i>Edukacja w Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie. Doświadczenia w pracy z młodzieżą ze szkół ponadgimnazjalnych</i>	105
Konspekty warsztatów	
Radosław Tarasewicz, <i>Jeden czy wielu? Koncepcja boga w starożytnej Mezopotamii</i>	115
Anna Tatarkiewicz, <i>Starożytni „konkurenci” chrześcijaństwa – misteryjne kultury Kybele, Izdy i Mitry</i>	116

Katarzyna Balbuza, „ <i>Wiara się szerzyła, a naukę naszą wszędzie z całą opowiadano swobodą</i> ”. Chrzęścianie w cesarstwie rzymskim za cesarza Filipa Araba (III w. n.e.)	118
Marta Kalisz-Zielińska, X wiek w Polsce – archeologiczna perspektywa	121
Małgorzata Delimata-Proch, Co Thietmar z Merseburga wiedział o Słowianach i czy możemy mu wierzyć?	122
Magdalena Biniś-Szkopek, Chrzest Polski w źródłach – jak pracuje mediewista?	124
Maciej Dorna, Czy wielki mistrz Ulryk von Jungingen był narodowym socjalistą? Bitwa pod Grunwaldem w polityce historycznej PRL	125
Bernadetta Manyś, Obraz chrystianizacji Litwy w wileńskich legendach	126
Tomasz Kościński, „ <i>Liberum veto</i> ” praktycznie. Metody zrywania sejmów i obrad sejmikowych w dawnej Rzeczypospolitej	127
Aleksandra Losik-Sidorska, Słów kilka o sztuce dobrego umierania	129
Karol Kościelniak, Miecz jako symbol chrześcijaństwa	130
Romuald Rydz, Chrystianizacja Indian na terenie hiszpańskiego imperium w Ameryce	131
Alina Hinc, Gry i zabawy w XIX wieku.	132
Anna Piesiak-Robak, Problemy z protokołem dyplomatycznym na europejskich dworach monarchicznych	133
Magdalena Heruday-Kielczewska, Konkordat z 1801 roku – przywrócenie kultu katolickiego we Francji czy krok do laicyzacji państwa?	134
Anita Napierała, Pogodzić bogatych i biednych. Kościół katolicki wobec problemów społecznych drugiej połowy XIX wieku według encykliki „ <i>Rerum novarum</i> ”	135
Izabella Kopczyńska, „ <i>Ja natomiast jestem Żydem spolszczonym</i> ” – historia poznańskich Żydów w okresie dwudziestolecia międzywojennego	136
Piotr Okulewicz, Film fabularny – czy tylko rozrywka? Kino moralnego niepokoju w latach 70., czyli głos twórców w dyskusji o kondycji moralnej społeczeństwa polskiego	138
Anna Idzikowska-Czubaj, Kultura młodzieżowa w PRL	140
Małgorzata Praczyk, Poznańskie pomniki – ich historia i funkcje	142
Justyna Budzińska, „ <i>Nie będziesz miał innych dzinsów przede mną...</i> ” Popkulturowe dialogi z ikonografią chrześcijańską	143
Jan Miłosz, Obchody Milenium Chrztu Polski w Poznaniu i Gnieźnie 9–22 kwietnia 1966 roku	144
Informator Instytutu Historii UAM (opracowała Agnieszka Jakuboszczak)	147

Wprowadzenie

Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu wspólnie z Poznańskim Oddziałem Polskiego Towarzystwa Historycznego organizuje po raz dziesiąty zajęcia otwarte dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych z całej Wielkopolski. Ponieważ rok 2016 jest rokiem szczególnym ze względu na uroczystości obchodzoną 1050. rocznicę chrztu Polski, czy też ściślej chrztu pierwszego historycznego władcy polskiego, postanowiliśmy, że hasłem wywoławczym tegorocznych spotkań z historią w Instytucie Historii UAM będzie chrzest i wynikające z niego konsekwencje w postaci procesów chrystianizacyjnych, jakie zachodziły nie tylko na ziemiach polskich w minionych dwóch tysiącleciach. Kulminacja obchodów tzw. małego milenium jest już wprawdzie za nami, a w ich ramach odbyło się w całej Polsce wiele imprez i wydarzeń o charakterze popularnym (filmy, debaty telewizyjne, wystawy, przedstawienia plenerowe, rekonstrukcje, konkursy plastyczne, prelekcje, wykłady, sesje popularnonaukowe itp.), religijnym oraz naukowym, ale na pełny plon w postaci niektórych publikacji oraz podsumowania skutków przyjdzie nam jeszcze poczekać. Dzisiaj już dostrzegamy, że rocznica szerokim echem odbiła się przede wszystkim w me-

diach (tych tradycyjnych i tych elektronicznych), przynosząc znaczące spopularyzowanie tematyki związanej z dziejami chrześcijaństwa oraz wczesnymi dziejami naszej państwowości. Z jednej strony znacząco włączyły się w rozmaite akcje rocznicowe szkoły oraz instytucje zarządzające oświatą, z drugiej zaś instytucje kultury z wszystkimi istotnymi muzeami Wielkopolski.

Pośród wielkopolskich placówek oświatowych, kulturalnych i naukowych w rocznicowe obchody włączył się też Instytut Historii, który sam czcił dwie istotne rocznice – 100-lecie urodzin jednego z najwybitniejszych polskich historyków XX wieku, profesora Gerarda Labudy (1916–2010)¹, a także 60-lecie swego istnienia². Wielu pracowników uczestniczyło w prelekcjach

¹ Z tej okazji Instytut Historii był współorganizatorem dużej konferencji naukowej, wspólnie z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, pt. „Mediewiści rocznik 1916. W stulecie urodzin Aleksandra Gieysztor i Gerarda Labudy” (11–13 maja 2016 roku, Warszawa – Poznań). Wcześniej, bo w styczniu 2016 roku w Wejherowie, staraniem Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej oraz Instytutu Kaszubskiego, uroczystości zainaugurowano Rok Gerarda Labudy.

² Instytut Historii UAM powołano jesienią 1956 roku, w miejsce dawnego Zespołu Katedr Historycznych, a jego pierwszym dyrektorem został wybitny mediewista profesor Henryk Łowmiański. W czerwcu bieżącego roku zorganizowaliśmy z tej okazji uroczyste posiedzenie Rady Instytutu Historii, na którym obecni byli wszyscy pracownicy tak czynni, jak i w stanie spoczynku oraz zaproszeni goście – JM Rektor UAM prof. dr hab. Bronisław Marciniak, Dziekan Wydziału Historycznego prof. dr hab. Kazimierz Ilksi. Zostały też opublikowane dzieje Instytutu w ostatnim dziesięcioleciu – *Instytut*

i wykładach w wielkopolskich i nie tylko wielkopolskich szkołach oraz placówkach oświatowych i kulturalnych. Byli też referentami na rozmaitych konferencjach popularnonaukowych, uczestnikami debat telewizyjnych oraz komentatorami uroczystości z okazji 1050-lecia chrztu Polski w rozmaitych stacjach telewizyjnych i radiowych. W kwietniu organizowaliśmy w siedzibie Instytutu specjalny blok wykładów dla młodzieży szkolnej, związanych z chrztem Mieszka. Wrześniowe spotkanie z historią dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych będzie więc kolejną okazją, by do tej tematyki nawiązać, tym razem już z pewnego dystansu w stosunku do uroczystości rocznicowych, które przypadały na 14–16 kwietnia³. Tematyce Mieszkowego chrztu, chrystianizacji oraz chrześcijaństwa poświęcimy cały cykl wykładów oraz znaczącą część warsztatów.

Podobnie jak w latach poprzednich utrzymujemy konwencję zajęć otwartych dostosowanych do potrzeb szkolnego odbiorcy, dlatego przygotowaliśmy zarówno wykłady, prowadzone przez historyków specjalizu-

jących się w danym okresie dziejów czy określonym zagadnieniu, jak i zajęcia warsztatowe, kształcące umiejętność pracy z szeroko rozumianym materiałem źródłowym. Tegoroczne „Spotkania z historią dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych” odbywają się podobnie jak w poprzednich edycjach w dwóch terminach: 26–27 września 2016 r. (poniedziałek – wtorek) oraz 28–29 września 2016 r. (środa – czwartek). W czasie ich trwania zaplanowaliśmy pięć wykładów monograficznych, dwadzieścia dwa warsztaty źródłowe, spotkania informacyjno-szkoleniowe dla nauczycieli historii, a także konkurs z nagrodami dla wszystkich uczestników. Osoby zainteresowane studiami w Instytucie Historii UAM zapraszamy na indywidualne konsultacje z przedstawicielami wszystkich specjalności, jakie oferujemy na kierunku historia.

Wspierając merytorycznie i metodycznie odwiedzających nas nauczycieli, przygotowaliśmy specjalnie dla nich zajęcia informacyjno-szkoleniowe poświęcone współpracy szkół z instytucjami kultury (na przykładzie oferty edukacyjnej Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie oraz Muzeum Pierwszych Piastów na Ostrowie Lednickim). Jak co roku planujemy także spotkanie nauczycieli z dyrektorem Instytutu Historii – prof. Józefem Doboszem, podczas którego chcielibyśmy przedstawić systematycznie rozwijaną ofertę współpracy Instytutu Historii UAM z placówkami oświatowymi i kulturalnymi Wielkopolski.

Przekazujemy Państwu dziesiąty tom publikacji wydanej specjalnie dla uczestników „Powtórki przed...”, w którym umieściliśmy pełne teksty zaplanowanych wykładów (w wersji poszerzonej i ze wskazówkami bi-

Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w latach 2006–2016, red. Józef Dobosz, Danuta Konieczka-Słowińska, Przemysław Matusik, Poznań 2016, ss. 285, do tej publikacji dołączona została płyta CD z poprzednią monografią Instytutu (*Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 1956–2006*, Poznań 2006).

³ X edycję „Powtórki przed...” poprzedzi ogólnopolska konferencja naukowa organizowana przez Instytut Historii wspólnie z PTPN pt. „Chrzest Mieszka I i chrystianizacja państwa Piastów”, która odbędzie się w sali posiedzeń PTPN przy ul. Mielżyńskiego 27 w dniach 21–23 września 2016 roku.

bibliograficznymi lub przypisami) oraz obszerne materiały uzupełniające. Tym razem są to artykuły: prof. Kazimierza Ilskiego (*Chrześcijaństwo w starożytności*), prof. Józefa Dobosza (*Co wiemy o chrzcie Mieszka I?*), prof. Macieja Foryckiego (*Z dziejów nowożytnej tolerancji religijnej*), prof. Przemysława Matusika (*Chrześcijaństwo a maszyna parowa. Między sekularyzacją a odrodzeniem 1789–1914*) oraz prof. Konrada Białeckiego (*Polityka wyznaniowa okresu PRL*). Autorzy przedstawiają w nich burzliwe losy chrześcijaństwa na przestrzeni wieków, poczynając od czasów starożytnych aż po historię XX wieku. Zwracają przy tym uwagę na kluczowe momenty w dziejach chrześcijaństwa, zarówno w Europie, jak i na ziemiach polskich, takie jak np. prześladowania chrześcijan i rozwój religii chrześcijańskiej w starożytnym Rzymie, przyjęcie chrztu przez księcia polskiego Mieszka I, ruch reformacji w Europie w XVI wieku, przemiany Kościoła katolickiego w XIX wieku czy polityka wyznaniowa państwa w Polsce Ludowej. Całości dopełniają: tekst teoretyczny prof. Edwarda Skibińskiego pt. *Źródła historyczne jako podstawa poznania historycznego na przykładzie przekazów Anonima tzw. Galla i Thietmara*, omawiający podstawowe problemy związane z kształceniem umiejętności pracy z materiałami źródłowymi, a także artykuł prof. Danuty Konieczki-Śliwińskiej na temat możliwości współpracy szkoły z instytucjami kultury w obszarze edukacji historycznej i regionalnej. Przedkładamy również dwa materiały przygotowane przez pracowników edukacyjnych Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie (Magdalenę Robaszkiewicz, Martę Karalus-Kuszczak, Annę Lubczyńską) oraz Muzeum Pierwszych Piastów na Ostrowie Lednickim (Mariolę Olejni-

czak), prezentujące przykłady nowocześnie realizowanych projektów współpracy tych placówek muzealnych ze szkołami w Wielkopolsce. Dodatkowo zamieszczamy rozbudowane konspekty wszystkich warsztatów źródłowych oraz aktualną wersję informatora Instytutu Historii UAM (w opracowaniu dr Agnieszki Jakuboszczak). Tak jak zawsze wszyscy uczestnicy otrzymają ten tom bezpłatnie, a dla tych, którzy nie mogli uczestniczyć w naszych spotkaniach – prześlemy dodatkowe egzemplarze do szkół. W tym roku, podobnie jak w poprzednim, wydajemy tę publikację w podwójnej wersji: tradycyjnej książki (dostaną ją wszystkie biblioteki szkolne biorące udział w naszych „Spotkaniach z historią”) oraz elektronicznej (na płycie DVD, dla uczniów i nauczycieli, którzy przyjadą do Instytutu Historii).

Droży Państwo, w ubiegłym roku pomimo naszych starań nie mogliśmy odbyć wszystkich zajęć w nowym gmachu Collegium Historicum na terenie Kampusu Morasko, ze względu na fakt, iż niektóre sale nie były w pełni wyposażone, dlatego skorzystaliśmy wówczas z gościny sąsiadującego z nami Collegium Chemicum. W tym roku nie ma już takich przeszkód, nasz nowy gmach jest zagospodarowany i przeszedł test całorocznego funkcjonowania w warunkach pracy naukowej i dydaktycznej. Ponawiamy zatem zaproszenie do nas, byśmy mogli godnie ugościć Państwa i wspólnie spędzić kilka dni „Powtórki przed...” w warunkach nowoczesnego wyposażenia naszej obecnej siedziby. Mamy nadzieję, że odnajdziecie Państwo u nas – jak zawsze – „ducha historii”, choć w nieco zmienionej postaci. Zapraszamy!

Józef Dobosz, Danuta Konieczka-Śliwińska

„Powtórka przed...”

X edycja wykładów i warsztatów z historii
dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych

Temat wiodący:

Rozwój chrześcijaństwa na przestrzeni wieków

RAMOWY PROGRAM

Termin I: 26–27 września 2016 r.

Termin II: 28–29 września 2016 r.

DZIEŃ I: 26 września (poniedziałek) i 28 września 2016 r. (środa)

Miejsce : Collegium Historicum, Kampus Morasko, ul. Umultowska 89 D

9.00 – 9.30 Powitanie i prezentacja oferty edukacyjnej Instytutu Historii UAM
9.30 – 10.30 Wykład: *Chrześcijaństwo w starożytności* (prof. dr hab. Kazimierz Iłski)

Przerwa 15 min

10.45 – 11.45 Praca z materiałem źródłowym (zajęcia w grupach – do wyboru)
• grupa I „X wiek w Polsce – archeologiczna perspektywa” (mgr Marta Kalisz-Zielińska)
• grupa II „*Liberum veto* praktycznie. Metody zrywania sejmów i obrad sejmikowych w dawnej Rzeczypospolitej” (mgr Tomasz Kościński)

- grupa III „Miecz jako symbol chrześcijaństwa” (dr Karol Kościelniak)
 - grupa IV „Chryścianizacja Indian na terenie hiszpańskiego imperium w Ameryce”
(dr Romuald Rydz)
 - grupa V „Słów kilka o sztuce dobrego umierania” (mgr Aleksandra Losik-Sidorska)
 - grupa VI „Konkordat z 1801 roku – przywrócenie kultu katolickiego we Francji czy krok do laicyzacji państwa?” (dr Magdalena Heruday-Kielczewska)
 - grupa VII „Gry i zabawy w XIX wieku” (dr Alina Hinc)
 - grupa VIII „Czy wielki mistrz Ulryk von Jungingen był narodowym socjalistą?
Bitwa pod Grunwaldem w polityce historycznej PRL” (dr hab. Maciej Dorna)
- 10.45 – 11.45 Spotkanie dla nauczycieli z prelekcją nt. *Formy współpracy nauczycieli z Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie*

Przerwa 15 min

- 12.00 – 13.00 Wykład: *Co wiemy o chrzcie Mieszka I?* (prof. dr hab. Józef Dobosz)

Przerwa 15 min

- 13.15 – 14.15 Praca z materiałem źródłowym (zajęcia w grupach – do wyboru)
- grupa I „Jeden czy wielu? Koncepcja boga w starożytnej Mezopotamii”
(dr Radosław Tarasewicz)
 - grupa II „Starożytni »konkurenci« chrześcijaństwa – misteryjne kultury Kybele, Izidy i Mitry”
(dr Anna Tatarkiewicz)
 - grupa III „Co Thietmar z Merseburga wiedział o Słowianach i czy możemy mu wierzyć?”
(dr hab. Małgorzata Delimata-Proch)
 - grupa IV „Obraz chrystianizacji Litwy w wileńskich legendach” (dr Bernadetta Manyś)
 - grupa V „Pogodzić bogatych i biednych. Kościół katolicki wobec problemów społecznych drugiej połowy XIX wieku według encykliki *Rerum novarum*” (dr Anita Napierała)
 - grupa VI „Problemy z protokołem dyplomatycznym na europejskich dworach monarszych”
(dr Anna Piesiak-Robak)
 - grupa VII „Kultura młodzieżowa w PRL” (dr Anna Idzikowska-Czubaj)

DZIEŃ II: 27 września (wtorek) i 29 września 2016 r. (czwartek)

Miejsce: Collegium Historicum, Kampus Morasko, ul. Umultowska 89 D

9.00 – 10.15 Powitanie oraz wykład: *Z dziejów nowożytnej tolerancji religijnej*
(prof. dr hab. Maciej Forycki)

Przerwa 15 min

10.30 – 11.30 Wykład: *Chrześcijaństwo a maszyna parowa. Między sekularyzacją a odrodzeniem 1789–1914*
(prof. dr hab. Przemysław Matusik)

10.30 – 11.30 Spotkanie dla nauczycieli z prelekcją nt. *Formy współpracy nauczycieli i szkół z Muzeum Pierwszych Piastów na Ostrowie Lednickim*

Przerwa 15 min

- 11.45 – 12.45 Praca z materiałem źródłowym (zajęcia w grupach – do wyboru)
- grupa I „*Wiara się szerzyła, a naukę naszą wszędzie z całą opowiadano swobodą*. Chrześcijananie w cesarstwie rzymskim za cesarza Filipa Araba (III w. n.e.)” (dr hab. Katarzyna Balbuza)
 - grupa II „Chrzest Polski w źródłach – jak pracuje mediewista?” (dr Magdalena Biniaś-Szkopek)
 - grupa III „*Ja natomiast jestem Żydem spolszczonym* – historia poznańskich Żydów w okresie dwudziestolecia międzywojennego” (mgr Izabella Kopczyńska)
 - grupa IV „Poznańskie pomniki – ich historia i funkcje” (dr Małgorzata Praczyk)
 - grupa V „Film fabularny – czy tylko rozrywka? Kino moralnego niepokoju w latach 70., czyli głos twórców w dyskusji o kondycji moralnej społeczeństwa polskiego” (dr hab. Piotr Okulewicz)
 - grupa VI „*Nie będziesz miał innych dżinsów przede mną...* Popkulturowe dialogi z ikonografią chrześcijańską” (dr Justyna Budzińska)
 - grupa VII „Obchody Milenium Chrztu Polski w Poznaniu i Gnieźnie 9–22 kwietnia 1966 roku” (dr Jan Miłosz)

Przerwa 15 min

13.00 – 14.00 Wykład: *Polityka wyznaniowa okresu PRL* (dr hab. Konrad Białecki)

A ponadto:

- konkurs z nagrodami dla uczniów (codziennie losujemy kilka zestawów!)
- dla każdego nauczyciela – publikacje historyczne
- losowanie 4 darmowych lekcji muzealnych w Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie
- losowanie 4 darmowych lekcji muzealnych w Muzeum Archeologicznym w Poznaniu
- losowanie 4 darmowych lekcji muzealnych w Muzeum Pierwszych Piastów na Ostrowie Lednickim

Wykłady

Chrześcijaństwo w starożytności¹

Tytuł w miarę jasno określa chronologię, przynajmniej jeśli trzymamy się tradycyjnych schematów. Chodzi więc o wskazanie na rozwój Kościoła od chwili jego powstania w I wieku do mniej więcej połowy V wieku. Jeśli przypomnimy, że w 451 roku odbywał się sobór w Chalcedonie, którego kanony są punktem orientacyjnym dla wszystkich kościołów chrześcijańskich, to uzasadnienie wyda się trafne. Nie jest to jednak żadna data odgraniczająca dzieje wcześniejsze od tych, które nadeszły. W strukturze Kościoła dało się jednak wówczas zauważyć wyraźniejszy podział na część wschodnią i zachodnią, a na tak zwanym Zachodzie umocniony został w sposób nadzwyczajny autorytet biskupa Rzymu. Od czasów władającego właśnie wówczas Leona Wielkiego używanie tytułu „papież” stało się normą. Chodzi więc w tym tekście o wskazanie jakichś istotnych punktów zwrotnych zachodzących w dziejach

Kościoła od I do V wieku, ale zwłaszcza o wydobyć relacji chrześcijan z Imperium Romanum.

Trzeba przy tym zastrzec, że postawienie kwestii rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa szkicowano na tle niekończącej się listy aspektów: religijnych, społecznych, politycznych, psychologicznych, wreszcie względów i uwarunkowań prawnych. W drodze ustalonych procedur prawodawczych Imperium Romanum wypowiadało się bowiem o uprawnieniach i obowiązkach wielu religii pozostających w *Orbis Romanus*. W skomplikowanej mozaice wyznań i kultów odmowa uznania którejkolwiek z religii jako legalnej (*religio licita*) nie definiowała stosunku teże do innych religii lub jakkolwiek rozumianego stosunku między religiami, lecz określała stosunek do państwa, a przez to do sumy obywateli. Dawało to rękojmię wzajemnego respektu sąsiadów czy też – najogólniej mówiąc – mieszkańców Imperium, które odznaczało się znacznie większą różnorodnością religii i form kultu, niż to możemy sobie wyobrazić dzisiaj. Aspekty finansowania kultu przez państwo i kupowania opieki bogów, także przez osoby prywatne, znane są zresztą nawet rzeczywistości postnowoczesnej. Chrystianizacja prowadziła do istotnego zmniejszenia asortymentu kultów i bogów, zmierzając ostatecznie do monopolizacji tej przestrzeni. Proces ten nie mógł przebiegać bez konfliktów. „Nowe” zastępowało bowiem „tradycję ojców”. Proces taki w każdych czasach wydaje się groźny zarówno z punktu widzenia pamięci indywidualnej, jak i zbiorowej. Wiara osób wydaje się przecież na każdym etapie dziejów aktem decyzji ostatecznej i nieodwołalnej. Zmiana poglądu na

¹ W przedkładanym tekście nawiązuję do licznych fragmentów mojego artykułu: *Prawne aspekty chrystianizacji Imperium Romanum* [w:] *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk, Poznań 2014, s. 37–47.

świat, a zwłaszcza relacje ludzi i bogów nie przychodzą bezboleśnie, bez zdziwienia, bez bulwersacji osób i instytucji, trwogi o trwanie systemu, w tym systemu społecznego itd.² Choć bowiem było wiele religii, i kwestii tej nie trzeba dyskutować, to jednak był jeden system ich wzajemnych relacji. Dodanie kolejnej religii do zbioru otwartego i przez to w jakiejś części przypadkowego nie przynosiłoby napięcia. Naruszenie natomiast systemu doboru i kontroli pociągało za sobą generalną groźbę jego upadku.

W przedkładanej wypowiedzi uwaga skoncentrowana zostanie na punktach zwrotnych: (1) edykcje Trajana i poprzedzającym go liście Pliniusza (112 rok) i (2) na tak zwanym edykcje mediolańskim Konstantyna Wielkiego i Licyniusza (313 rok) oraz konstytucji Teodozjusza Wielkiego „O wierze katolickiej” (381 rok). Podane daty wskazują nie tylko na chronologiczny porządek, lecz uświadamiają jednocześnie długie trwanie procesu zmiany. Ciągłe otwarte wydaje się być pytanie, czy represje wobec chrześcijan, nader oczywiste w pierwszej fazie, były wynikiem polityki państwa czy skutkiem konfliktu sąsiadów i w konsekwencji

² W sprawie źródeł podnoszących te kwestie: Fabio Rugiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. Ewa Łukaszuk, Kraków 2007. Wiele ważnych poglądów również w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. Ireneusz S. Ledwoń, Mariusz Szram, Lublin 2012, a tam szczególnie: Janusz Kręcidło, *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie*, s. 51–62; Henryk Pietras, Iwona Huber, *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, s. 63–97.

tegoż reakcją państwa na zamieszki. Reakcja cesarza traktowana byłaby wówczas jako dbałość o zachowanie pokoju (*pax Augusta – pax Romana*). Odpowiadałaby wszelkim kryteriom racjonalności, zmierzając do wyeliminowania źródła konfliktu, a więc tej religii, która w systemie była nowa, niezrozumiała, obca. Koszt polityczny i społeczny eliminacji chrześcijan stanowiących grupę marginalną był najmniejszy. Trudno jednak mówić o jakiejś długotrwałej strategii w tej dziedzinie. Źródła odbijają wrogość wobec chrześcijan, ale ich autorzy sami wydają się być zaskoczeni *communis opinio*.

Tacyt, pisząc *Roczniki* (tu: 15,44) w pierwszej dekadzie I wieku, choć nie ukrywa współczucia do chrześcijan skazanych przez Nerona, to jednak powtarza zarzuty tłum: „[...] nie ustępowała hańbiąca pogłoska [...]. Aby więc ją usunąć [pamięć o Chrystusie i zmartwychwstaniu – K.I.] podstawił Neron winowajców i dotknął najbardziej wyszukаныmi kaźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazywa”³. Tacyt nazywa w kolejności chrześcijaństwo „zgubnym zabobonem”, a wyznawców „wrogami rodzaju ludzkiego”. Mimo tych surowych ocen i uznania, że „[...] byli winni i zasługiwali na najsurowsze kary, budziła się ku nim litość, jako że nie dla pożytku państwa, lecz dla zadośćuczynienia okrucieństwu jednego człowieka byli traceni”. Krytyka Nerona

³ Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 98 położyła akcent w interpretacji tego fragmentu na to, że „pogłoska” dotyczy tego, iż pożar nakazany był przez Nerona.

nie jest w stanie przesłonić najsurowszych ocen (*flagitia, superstitio*) wymierzonych w chrześcijan. Podobnie surowy osąd o chrześcijanach sformułował Swetoniusz, nazywając ich religię *superstitio nova ac malefica* („zabobon nowy i zbrodniczy”).

Jakie były wszak źródła tego poglądu? „Nowość” jako cecha deklasująca nie wyczerpuje tutaj wszystkich aspektów. Szybko zresztą jako właściwość mija, jeśli tylko może być zrozumiana i choć może nie akceptowana, to jednak sklasyfikowana jako niegroźna, a w wyniku tego tolerowana. Trudno byłoby stawiać chrześcijanom w jakiegokolwiek epoce zarzut ekskluzywizmu lub alienacji, gdyż swe zadania religijne rozumieli również jako pracę misyjną skierowaną do rozmaitych ludów i grup społecznych. W tym właśnie zachowaniu jest coś odmiennego i nowego, coś co w zwykłym, możliwym do wyobrażenia dialogu sąsiadów prowadziło do zakwestionowania istnienia innych bogów, na podstawie świętego przekonania, że Bóg jest tylko jeden. Musiało to być dla ówczesnego społeczeństwa wystarczająco deprymujące i wyczerpywało jego tolerancję, skoro ktoś kwestionował wiarę ich ojców i to, co traktowali jako *mos maiorum* (święty obyczaj przodków). Chrześcijanie zapowiadali przy tym rychły koniec świata, to znaczy kwestionowali wiecznotrwałość Rzymu (*aeternitas*). Spodziewali się wreszcie zmartwychwstania ciał i wskazywali na precedens Chrystusa. Co mógł myśleć Rzymianin o sąsiedzie, który nader często opowiadał o pustym grobie. Sprawa musiała być bulwersująca od początku, skoro Piłat, upewniwszy się, że skazany Jezus nie żyje (możemy traktować to jako ostatni akt

postępowania procesowego), wydał ciało, ale ustanowił też straż nad grobem. Takie działanie nie znajduje analogii. To, co przedstawił w swej Ewangelii św. Mateusz (28,11–28,15), ma aurę skandalu spreparowanych zarzutów o wykradzeniu ciała Jezusa przez jego uczniów i utrzymywania się tej plotki aż do dnia, kiedy tekst był spisywany. Zaakceptowanie wysokiej teologii zmartwychwstania jako aktu wiary staje naprzeciw racjonalności, która każe domyślać się znieważenia grobu. Czyny takie jako *crimen extraordinarium* zagrożone były karą śmierci (*summum supplicium*) lub zsyłką do kopalń, wygnaniem, konfiskatą majątku, innymi karami oraz ostatecznie infamią⁴.

Trzeba zauważyć, że mimo aktywnego uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym i dążeń do pełnej integracji, ich cmentarze pozostawały obszarami ekskluzywnymi i zhierarchizowanymi wg kryterium *depositio ad sanctos*⁵. Nie były co prawda miejscami tajnych zgromadzeń, ale utrzymywanie dystansu mogło być źródłem podejrzliwości, niechęci i ostatecznie agresji. Wobec braku form kultu, które przypominałyby zachowania sąsiadów, chrześcijanie narażali się na zarzut, iż w żaden sposób nie czczą bogów. Jakiś pogląd na ten

⁴ Obszernie w tych kwestiach Maciej Jońca, *Przestępstwo znieważenia grobu w prawie rzymskim*, Lublin 2013, szczególnie s. 117 i n. oraz 296 i n.

⁵ Friedrich W. Deichmann, *Archeologia chrześcijańska*, przeł. Elżbieta Jastrzębowska, Warszawa 1994, s. 47–64; Peter Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, przekł. Jacek Partyka, Kraków 2007.

temat, czy argumentacja szczegółowa i konkretne zarzuty były podstawą prześladowań aż po wyroki śmierci, czy też „ogólne przekonanie”, daje nam korespondencja pomiędzy Pliniuszem Młodszym i Trajanem, którą można datować na rok 112. Autor nie dzieli się z nami obserwacją etnograficzną lub historyczną rekapitulacją, lecz wypowiada się jako namiestnik prowincji Bitynii. Postawiony został bowiem wobec społecznych niepokojów, a jego zadaniem było strzeżenie interesów Imperium Romanum, w tym porządku i pokoju wewnętrznego. Można zakładać, że obok wykształcenia, które pozwalało powierzyć mu wysokie stanowiska w administracji, przez co należy rozumieć również dobre przygotowanie prawnicze, Pliniusz był kompetentnym obserwatorem życia religijnego, gdyż po otrzymaniu konsulatu (100 lub 101 roku) włączono go również do kolegium kapłańskiego augurów. Przytoczenie obszernych fragmentów tego listu ma stanowić podstawę do dalszych dyskusji.

Pliniusz zwraca się więc do Trajana i całkiem wprost pisze: „Nigdy dotąd nie brałem udziału w śledztwach dotyczących chrześcijan, dlatego też nie wiem, co tu i jakiej karze podlega i jak się dochodzenia prowadzi”⁶. Trajan odpowiedział na tę proceduralną kwestię całkiem wprost: „Nie można tu ustalić jakiejś określonej formy postępowania, która obowiązywałaby powszechnie”. Trajan jako pierwszy stworzył przesłankę prawną

dotyczącą postępowania wobec chrześcijan, ale nie podał formy obligatoryjnej⁷.

Nie można się więc dziwić, że zwłaszcza przed odpowiedzią cesarza, Pliniusz nie miał w ręku konkretnej normy prawnej. Działając na takim gruncie, wykonał wszak cały szereg czynności proceduralnych: „Zastanawiałem się nad tym, czy bierze się pod uwagę wiek (oskarżonych), czy młodzież i dorosłych traktuje się jednakowo; czy można ułaskawić kogoś, kto okaże skruchę, czy też nie ma znaczenia – jeżeli ktoś był raz chrześcijaninem – to, że od chrześcijaństwa odstąpił; czy karać należy za samą przynależność, nawet jeżeli chrześcijaństwo nie wiąże się z żadnym przestępstwem, czy też za przestępstwa z przynależnością związane”.

Rozróżnienie realnego czynu i faktu przynależności jest w tym fragmencie znaczącą wskazówką, gdyż Pliniusz dopuszcza, że chrześcijanie mogą być traktowani jako stowarzyszenie tajne, a więc zakazane na tej podstawie. Przestępstwa „z przynależnością związane” nie są w tej perspektywie osądzane jednostkowo, lecz są jakąś formą ukrytej opinii o chrześcijanach jako wrogach „rodzaju ludzkiego”. Byłaby to ta sama logika, którą kierował się Tacyt. Dalsza część listu wskazuje wszak na to, że Pliniusz chciałby uwolnić się od tego poglądu i przeprowadzić śledztwo przy pomocy wszelkich dostępnych mu środków; stosował tortury, przesłuchując niewolnice chrześcijanki, wysłał najprawdopodobniej agenta, który opisał, na czym polegała agape sprawowana przez chrześcijan przed wschodem słońca. Raczej

⁶ Pliniusz, *Listy* X 96,97. We wszystkich cytowanych fragmentach posłużę się przekładem Mieczysława Grzesiowskiego, „Meander” 1997, nr 5, s. 460–461.

⁷ Tak traktował tę odpowiedź Tertulian, *Apologetyk* II 6–8.

też wskazywał na wysokie cnoty, którym chrześcijanie tam hołdują. Ostatecznie traktował jednak te zachowania jako „zabobon”, który można powstrzymać. Aby masowość zjawiska udaremnić, wydał zakaz wszelkich zgromadzeń, zapewne po to, aby ten czas wykorzystać na konsultacje z cesarzem. Ostatnie zdanie zdaje się kreślić realną podstawę konfliktu, to znaczy zaniechanie wspólnego kultu: „Okazuje się wszakże, że do świątyń już niemal opuszczonych zaczynają ludzie znowu uczęszczać, że święte obrzędy od dawna zaniedbane zostały wznowione, że tu i ówdzie zaczęto sprzedawać mięso ofiarne, które dotąd bardzo rzadko znajdowało nabywcę. Można stąd łatwo wyciągnąć wniosek, że da się znaczną ilość ludzi sprowadzić na właściwą drogę, jeśli będą mieli możliwość poprawy”. W ostatniej sentencji i wcześniejszych zdaniach Pliniusz jako przedstawiciel magistratury hamuje wrogość wobec chrześcijan, których chciałby przywrócić starym bogom. Konflikt oparty jest więc na donosach osób prywatnych, donosach anonimowych, przez to groźnych w każdej sprawie. Kupowanie mięsa ofiarnego podkreślone z naciskiem było oczywistą formą uczestniczenia w kulcie. Dlatego zainteresowanie korporacji rzeźników w karaniu chrześcijan mogło być żywsze. Na podstawie tego listu wracam jednak do myśli, że zasadniczo źródło konfliktu ukryte było w stosunkach sąsiedzkich. Państwo wszak, kiedy miało się opowiedzieć po jednej ze stron i nie mogło już zagwarantować neutralnego pokoju, stawalo po stronie kultów tradycyjnych, gdyż w sposób wypróbowany były one istotnym elementem konstruującym Imperium. Taka logika wyłania się z odpowiedzi udzie-

lonej przez Trajana: „[...] Otóż (chrześcijan) nie należy wyszukiwać: jeżeli jednak zostaną postawieni przed sąd i udowodni się im (przynależność), należy ich karać, przy czym należy tak postępować, że jeżeli ktoś przeczy, jakoby był chrześcijaninem i potwierdzi to czynem, tzn. uczci bogów naszych, niech zostanie ulaskawiony na podstawie swej skruchy – choćby był podejrzany (o wyznawanie chrześcijaństwa) w przeszłości. Anonimowe doniesienia nie mogą być brane pod uwagę w żadnej sprawie karnej. Dałoby to bowiem bardzo zły przykład i jest niezgodne z duchem naszych czasów”.

Rozwijającą się wrogość wobec chrześcijan dostrzec można w polityce Decjusza w roku 250, w kolejności po roku 257 w działaniach Waleriana. Mimo wszystko trudno byłoby twierdzić, że była to konsekwentna polityka. Raczej jednak improwizowane zwroty dla potrzeb bieżącego rozwiązywania społecznych konfliktów. Odmienne trzeba podejść do prześladowań, które wybuchły za panowania Dioklecjana. Ze względu na politykę, którą prowadził ten władca, projektując własną apoteozę, konflikt był nieunikniony. Dla realizacji tego planu nie wystarczyło rozporządzenie z 303 roku, aby aresztować duchownych. W 304 roku zażądano powszechnego składania ofiar. Systematyczność represji znalazła jednak swój kres wraz z abdykacją Dioklecjana. Jak ta taktyka była niedopasowana do społecznego stanu i religii, wskazuje radykalna zmiana polityki podjęta przez Galeriusza, który w roku 311 wydał edykt tolerancyjny. W powszechnej pamięci utrwaliły się jednak zmiany, które zaszły za panowania Konstantyna Wielkiego. To on dokonał przełomu nie tylko w prawnym zdefinio-

waniu miejsca chrześcijan w Imperium Romanum, lecz także w osobistej relacji cesarza do Kościoła.

Panuje niemal powszechna zgoda wśród historyków, że momentem zwrotnym w postępowaniu Konstantyna Wielkiego miała być bitwa przy moście Mulwijskim (28 października 312 roku). Zagadnienie to wielokrotnie zostało podniesione przez badaczy pod rozmaitymi kątami widzenia. Dla naszego rozumowania problemem ciągle otwartym pozostaje, czy bitwa ta i towarzyszące jej fenomeny stanowiły przełom w myśleniu Konstantyna o bogach i obowiązkach wobec nich. Z notatki Euzebiusza z Cezarei wynika⁸, że Konstantyn podchodził do tych kwestii refleksyjnie i sam definiował oraz interpretował pewne osobliwości. Wyznanie cesarza jest z naciskiem przedstawiane przez Euzebiusza jako autentyczne i jest też podstawą, aby ocenić, że także żołnierze byli świadkami „cudu”. Poprzedzając tę informację zdanie o żarliwej modlitwie Konstantyna jest komentarzem samego Euzebiusza, zwłaszcza tam, gdzie sugeruje, że przedmiotem adoracji był Bóg (chrześcijan), a nie jakiegokolwiek inne bóstwa. Jeśli w pobożność Konstantyna nie ma powodu wątpić, to jednak wizja miała być dopiero źródłem konwersji, nie zaś spektakularnym zakończeniem tego procesu. Konstantyn „modlił się” do boga, tak mamy prawo racjonalnie zakładać, który mu wprzód towarzyszył, tj. do Sol.

⁸ W próbie wyrozumowania trzeba mieć na uwadze cały akapit: Eusebiusz, *Vita Constantini* I 28. Nawiązuje on do fragmentu Laktancjusza, *De mortibus persecutorum* 44.

W roku 313 Konstantyn Wielki i Licyniusz uzgodnili treść edyktu mediolańskiego. Został on zachowany w dziele Laktancjusza pt. *De mortibus persecutorum* oraz w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei (HE X 5). Ten właśnie tekst podajemy w obszernym fragmencie do dalszych dyskusji:

Już z dawien dawna biorąc pod uwagę, że wolności religii ograniczać nie należy, lecz swobodę zajmowania się sprawami bożymi pozostawić trzeba przekonaniu i woli każdego z osobna, według własnego uznania, wydaliśmy rozporządzenie, by chrześcijanie swej sekty i swej religii wiarę zachowali. Przecie ponieważ w owym reskrypcie, w którym przyznano im tę wolność, jak się zdaje umieszczono wyraźnie liczne a różnorodne zastrzeżenia, przeto być może, że krótko potem niektórzy z nich do takiego religii wykonania się zrazili. Gdyśmy tedy szczęśliwie, Ja, Konstantyn Augustus, i Ja, Licyniusz Augustus, przybyli do Mediolanu i zastanawiali się nad tym, co służy dobru i korzyści państwa, postanowiliśmy między tym, co się Nam pod wielu względami zdawało być pożytecznym dla ogółu, a właściwie przede wszystkim, wydać zarządzenie, dotyczące się czci i bojaźni bożej, to znaczy przyznać chrześcijanom oraz wszystkim innym wolny wybór wyznawania religii, jaką by chcieli, by boskie i niebieskie istoty, jakie by tylko były, łaskaw być mogły Nam i wszystkim Naszym poddanym. [...] Ponadto rozkazujemy na rzecz chrześcijan, by miejsca ich, w których się dawniej zgromadzać zwykli, a co do których w poprzednim piśmie Twej Wysokości były inne, dawniej wydane rozporządzenia, o ile się okaże, że je kto kupił, czy to od skarbu naszego, czy też od kogokolwiek innego, oddać je tymże chrześcijanom bezpłatnie i bez żądania zwrotu ceny kupna, i to bezzwłocznie i niedwuznacznie. [...] Skutkiem niniejszego bowiem zarządzenia, jak się już wyżej nadmienilo, opieka boża nad nami, jakiej

już w wielu doświadczyliśmy sprawach, po wszystkie czasy zapewniona Nam będzie⁹.

Edykt ten otwierał epokę tolerancji, którą miało gwarantować Imperium Romanum. Co prawda nie obyło się bez gwałtownego zwrotu w polityce państwa w czasach Juliana Apostaty, ale kolejni cesarze sprzyjali Kościołowi coraz bardziej. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo upaństwowił Teodozjusz Wielki. W pewnym sensie sformułowanie, że „ochrzcił Imperium Romanum”, może mieć zastosowanie. Chrzest, który przyjął Teodozjusz Wielki, należy w każdym razie do licznych rozstrzygnięć religijnej polityki tego władcy. Przełomowy wydaje się być rok 379 i 380. Cesarz bowiem ciężko zachorował. Zdecydował się przyjąć chrzest, a wkrótce później ozdrowiał. Można było przedstawić spłot tych faktów jak cud i spodziewać się wdzięcznego rewanżu. Teodozjusz nakazał w Tessalonice 27 (28) lutego 380 roku wydać konstytucję dotyczącą uznania chrześcijańskiej religii katolickiej za obowiązującą w Imperium¹⁰.

⁹ Tłumaczenie Arkadiusza Lisieckiego: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 1924. Tekst dostosowałem do zasad obecnie obowiązującej ortografii.

¹⁰ CTh XVI 1,2. Tony Honore, *Law in the Crisis of Empire 379–455 AD. The Theodosian Dynasty and Its Quaestors*, Oxford 1988, s. 5–6. Podzielam pogląd Jörga Ernesti, *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*, „Paderborner Theologische Studien” 1998, Bd. 25, s. 19, że już w starożytności doceniono wagę tego aktu. Komisja przygotowująca Kodeks Justyniana umieściła tę konstytucję na początku rozdziału *De summa trinitate et de fide catholica*, C.J. I 1,1. Pewnego przeglądu tego ustawodawstwa

Cesarz miał, jak z tych postanowień wynika, zamiar zlikwidować istniejące podziały religijne.

Przytoczenie tej konstytucji jest kolejną podstawą do dalszych dyskusji:

Wszystkie ludy, którymi kieruje władza naszej łaskawej łagodności powinny z naszej woli trwać przy takim wyznaniu wiary, jakie przekazał Rzymianom boski apostoł Piotr Apostoł i według nieprzerwanej do dnia dzisiejszego tradycji przestrzega pontifex Damazy i Piotr, biskup Aleksandrii, mąż apostołskiej świętości. Oznacza to, że zgodnie z apostołskim pouczeniem i nauką ewangeliczną wierzymy w jedyną boskość Ojca i Syna, i Ducha Świętego w jednakowym majestacie i Świętej Trójcy. Ci, którzy stosują się do tej zasady, mają z naszego rozkazu prawo nosić miano katolickich chrześcijan¹¹. Inni zaś, wedle naszego zdania obłąkani i szaleńcy, mają nosić uwłaczające czci przezwisko heretyków¹², a ich

dokonałem w mojej książce: *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, zwłaszcza s. 262–276. Nawiązanie do tych fragmentów jest nieuniknione. Zob. Gian Gualberto Archi, *Studi sulle fonti del diritto nel tardo impero romano. Teodosio II e Giustiniano*, Cagliari 1987, s. 167–172.

¹¹ Cesarze tej epoki rozumieli termin *catholicos* w sensie normatywnym, ale i zapewne techniczno-prawnym. W praktyce pociągało to za sobą działania w celu usunięcia wrogów prawdziwej wiary z Imperium i troskę o zachowanie jedności Kościoła.

¹² O kontekście rozumienia herezji jako przestępstwa: Antoni Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, s. 49 i n.; Michał Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, s. 83–100; tenże, *Wrogowie porządku rzymskiego*, Kraków 2010, s. 100–105.

zgromadzenia nie mogą nazywać się kościołami. Winni oni zostać ukarani przede wszystkim przez sąd Boży, następnie zaś przez wyrok naszego sądu, który wydamy, opierając się na osądzie Niebios (CTh XVI 1,2).

W dalszej kolejności cesarz wydał liczne konstytucje wzmacniające Kościół w przywilejach finansowych i prawnych. Przesądził przez to o zmianie relacji między

tymi instytucjami, i to tak dalece, że wybitni biskupi byli w stanie wpływać skutecznie na politykę państwa. W pewnych okolicznościach uzyskiwali nawet przewagę na podstawie autorytetu, grozili cesarzom buntem i zamiarem złożenia ich z urzędu. Można więc powiedzieć, że taki model wzajemnych relacji stał się charakterystyczny dla nowej epoki, tj. średniowiecza.

Co wiemy o chrzcie Mieszka I?

Geneza państwa polskiego, pierwsze dziesięciolecie jego działalności, rządząca dynastia oraz prowadzona przez nią polityka od narodzin historiografii naukowej w XIX stuleciu nieodmiennie wzbudzają zainteresowanie historyków. Początkowo dyskurs koncentrował się wokół narodzin państwa i dynastii, z czasem przesunął się ku kwestiom społeczno-ekonomicznym, a od XX wieku włączyli się doń w sposób aktywny archeolodzy. Pośród zagadnień związanych z narodzinami piastowskiego władztwa i jego wejściem do dziejów pisanych nie ostatnie miejsce zajmują kwestie odnoszące się do wydarzeń z lat 60. X wieku, których kulminacją był chrzest pierwszego historycznego władcy piastowskiego – Mieszka I. Zagadnienie to jest od wielu dziesiątków lat wyzwaniem dla historyków przynajmniej z kilku powodów. Po pierwsze wynika to z kruchej podstawy źródłowej – faktu chrztu polńskiego władcy właściwie nie zauważyły przekazy z epoki, w której żył. Jedynie merseburski biskup Thietmar, autor znanej kroniki piszący u progu XI stulecia, podał nam garść informacji na ten temat. Na następne wzmianki źródłowe trzeba było czekać około sto lat.

Nieco inaczej wydarzenia związane z chrztem Mieszka opisał Anonim tzw. Gall w pierwszych dziesięcioleciach XII wieku, a częściowo jego tropem podążali kolejni polscy dziejopisowie. Po drugie informacje zawarte w tych, najczęściej późnych, przekazach kronikarskich i rocznikarskich czasami znacząco się między sobą różnią. Na przykład rozłożeniem akcentów i kolejnością zdarzeń zapisy kronikarskie, a przekazy rocznikarskie – najczęściej zresztą późne, bo w większości z XIII–XV wieku – niekiedy zadziwiająco odmiennie dat. Po trzecie zaś zintensyfikowane, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, badania archeologiczne wciąż dostarczają nowych i interesujących materiałów do wczesnych dziejów dynastii i państwa piastowskiego (w tym najstarszego polskiego Kościoła), które zmuszają do stawiania niektórych pytań na nowo, a czasem do reinterpretacji wydawałoby się pewnej już i dobrze ugruntowanej wiedzy. Spróbujmy więc przyjrzeć się wydarzeniom z około 966 roku, oddając głos jeszcze raz średniowiecznym kronikarzom i annalistom.

1. Chrzest Mieszka I w opowieści średniowiecznych dziejopisarzy

Podstawowe znacznie ma dla nas to, co o wydarzeniach z drugiej połowy X wieku wiedzieli kronikarze oraz to, co o nich napisali, a trzeba jeszcze raz podkreślić, że Mieszkowy chrzest niemal nie został zauważony przez piszących świadków epoki. Nieco późniejsi dziejopisowie, zarówno ci dający obszerniejsze opisy (kronikarze),

jak i ci kształtujący warstwę wydarzeniową i chronologię minionych wieków (rocznikarze), starali się do pewnego stopnia te braki nadrobić. Im dalej od wydarzeń związanych z chrztem pierwszego historycznego władcy Polski, tym przekazy dziejopisarskie wydają się barwniejsze – odnosimy czasami wrażenie, że braki wiedzy nadrabiano nader śmiałymi interpretacjami.

a) Wydarzenia z około 966 roku w narracji kronikarskiej¹

Listę dziejopisów otwiera, żyjący w latach 975–1018, merseburski biskup Thietmar, autor kroniki koncentrującej się, jak sam pisze, na „Żywocie i czynach przeznacnych królów saskiego rodu”², czyli władcach Rzeszy z dynastii saskiej. Pisał więc niedługo po chrzcie połańskiego księcia i gdyby nie on, znalibyśmy to ważne wydarzenie z perspektywy znacznie późniejszych przekazów. Odnajdujemy w tym dziele kilka ustępów poświęconych panowaniu Mieszka I³, a jeden pośród

nich, zresztą wtrącony przy opisie wydarzeń z pierwszych lat XI wieku jako retrospektywne uzupełnienie, odnosi się do lat ok. 965–992 i ukazuje skrótownie dzieje tego księcia, podkreślając: „Ponieważ nie mogę przedstawić kolejno tego wszystkiego, co podług planu dzieła powinno być napisane, nie wstydę się powrócić do niektórych spraw poniżej. [...] Dlatego przedstawię resztę czynów znakomitego księcia Polan Mieszka, o którym pisałem szeroko w poprzednich księgach”⁴. Tutaj też dziejopis poświęca spory passus przyjęciu chrztu przez polańskiego władcę, który brzmi następująco:

W czeskiej krainie pojął on [Mieszko] za żonę szlachetną siostrę Bolesława Starszego, która okazała się w rzeczywistości taką, jak brzmiało jej imię. Nazywała się bowiem po słowiańsku Dobrawa, co w języku niemieckim wykłada się: dobra. Owa wyznawczyni Chrystusa, widząc swego małżonka pogrążonego w wielorakich błędach pogaństwa, zastanawiała się usilnie nad tym, w jaki sposób mogłaby go pozyskać dla swojej wiary. [...] Umyślnie postępowała ona przez jakiś czas zdroźnie, aby później móc działać dobrze. [...] Pracowała więc nad nawróceniem swego małżonka i wysłuchał jej miłościwy Stwórca. Jego nieskończona łaska sprawiła, że ten, który Go tak srogo prześladował, pokajał się i pozbył na ustawiczne namowy swej ukochanej małżonki jadu przyrodzonego pogaństwa, chrztem świętym zmywając płamę grzechu pierworodnego. I natychmiast

¹ Badania te swego czasu podsumowała Brygida Kürbis, *Refleksje kronikarzy nad chrystianizacją Polski*, „Nasza Przyszłość” 69 (1988), s. 97–114, por. Józef Dobosz, *Monarcha i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 24–40.

² Zob. Thietmar, *Kronika*, wyd., oprac. i tłum. Marian Z. Jedlicki, Poznań 1953, ks. I, s. 2 (tu zarówno tekst oryginału, jak i tłumaczenie na język polski). Dysponujemy też wznowieniem tego tłumaczenia z posłowiem Krzysztofa Ożoga – Kraków 2005.

³ Zob. tamże, ks. II, s. 58–59 (o podporządkowaniu Mieszka przez margrabiego Geronę), s. 88–93 (o bitwie pod Cedynią w 972 roku i zjeździe w Kwedlinburgu w 973 roku); ks. IV,

s. 148–149 (o obecności Mieszka w 984 roku w Kwedlinburgu), s. 155–163 (wydarzenia od podarowania Ottonowi III wielbłąda w 985 roku do zajęcia Śląska przez Mieszka w 990 roku), s. 218–226 (wydarzenia związane z chrztem oraz stosunki rodzinne pierwszego historycznego Piasta).

⁴ Tamże, ks. IV, rozdz. 55, s. 218–219.

w ślad za głową i swoim umiłowanym władcą poszły ulomne dotąd członki spośród ludu [...] Ich pierwszy biskup Jordan ciężką miał z nimi pracę, zanim, niezmordowany w wysiłkach, nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej. [...] Potem zacna matka urodziła syna [...], którego nazwała imieniem swego brata Bolesława⁵.

W myśl tego dziejopisarskiego przekazu najpierw do Mieszka przybywa Dobrawa i następuje ich małżeństwo, następnie dochodzi do chrztu Piastowica, potem dokonuje się chrzest jego poddanych za sprawą biskupa Jordana, a na końcu zaś przychodzi na świat ich syn – Bolesław Chrobry.

Tym tropem podążyli, mniej lub bardziej dokładnie, właściwie wszyscy kronikarze polscy, którzy opisywali wydarzenia z lat 966–968, aż do Jana Długosza i dopiero on dał własną, pełniejszą wizję dziejów państwa piastowskiego w początkowym okresie jego istnienia. Anonim tzw. Gall⁶ więc powtórzył w zasadzie to, co

wiedział już Thietmar, a co znalazło się w dwóch niedługich notatkach. Pierwsza zawiera wątek nieznanый poprzednikowi – mianowicie napisał Gall, że Mieszko do siódmego roku życia był ślepy i w dniu postrzyżyn w cudowny sposób odzyskał wzrok. Miał to być znak nawrócenia się w przyszłości polańskiego władcy i jego ludu⁷. Następnie kronikarz zauważał:

Mieszko objąwszy księstwo zaczął dawać dowody zdolności umysłu i sił cielesnych i coraz częściej napastować ludy [sąsiednie]. Dotychczas jednak w takich pograżony był błędach pogaństwa, że wedle swego zwyczaju siedmiu żon zażywał. W końcu zażądał w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem Dąbrówka. Lecz ona odmówiła poślubienia go, jeśli nie zarzuci owego zdrożnego obyczaju i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy on zaś [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 pierwiej 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 polskie⁸.

s.n., t. II]; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. Roman Grodecki, oprac. Marian Plezia, Wrocław 1989 (lub inne wyd.).

⁷ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, ks. I, rozdz. 4, s. 16–18.

⁸ Tamże, ks. I, rozdz. 5 i 6, s. 18–19.

⁵ Tamże, ks. IV, rozdz. 55–56, s. 218–222

⁶ Warto zwrócić uwagę na odżywającą w ostatnich latach dyskusję nad pochodzeniem naszego pierwszego kronikarza i samym jego dziełem. Obecnie tropy prowadzą do Italii jako miejsca pochodzenia Anonima tzw. Galla, czasem wskazuje się też na Bamberg, w odróżnieniu od dawniejszego poszukiwania jego ojczyzny w świecie romańskim bądź na Węgrzech – starszą literaturę zestawia Jan Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, s. 26–42, współcześnie w dyskusji uczestniczą m.in. Tomasz Jasiński, Jarosław Wenta, Edward Skibiński, Przemysław Wiszewski. Edycja i tłumaczenie: Anonim tzw. Gall, *Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. Karol Maleczyński, Kraków 1952 [*Monumenta Poloniae Historica*,

Kolejność zdarzeń wyglądała więc następująco: najpierw Mieszko wyraził zgodę na zmianę religii, następnie Dobrawa przybyła do kraju Polan, potem nastąpił chrzest, po nim małżeństwo i wreszcie przyjście na świat Bolesława Chrobrego. Biskup merseburski nie był zdziwiony małżeństwem chrześcijanki i poganina, a piszący sto lat później Anonim tzw. Gall już tego nie mógł zaakceptować i opisał rzecz zgodnie z duchem swych czasów. Nie wspomniał natomiast o pierwszym biskupie polskim – Jordanie. Współczesny Gallowi czeski kronikarz Kosmas z Pragi na fakt chrztu Mieszka nie zwrócił uwagi, podkreślił jedynie pod 977 rokiem śmierć Dobrawy oraz jej związek z Mieszkiem, dorzucając kilka niepochlebnych zdań o swej rodaczce⁹.

Kolejni dziejopisowie porządku rzeczy ustalonego przez Anonima zwanego Gallem właściwie nie zaburzyli ani nowymi szczegółami, ani sposobem wykładu. Mistrz Wincenty, szerzej znany jako Kadłubek¹⁰, powtórzył Gallową wizję przyjęcia chrztu przez Mieszka bez zastrzeżeń, podlewając ją dość obficie sosem metafor. Odnajdziemy w tej erudycyjnej kronice, mieszczącej się w nurcie uczoneści renesansu XII wieku, opowieść o ślepotcie małego Mieszka (nieco skróconą w stosunku

do przekazu Galla) i cudownym odzyskaniu przezeń wzroku. Dalej dowiadujemy się o jego „zaślepieniu”, czego wyrazem miało być posiadanie siedmiu żon czy raczej nałożnic, które oddalił, wiążąc się z Dobrawą. Ów związek właśnie doprowadził go do „łaski chrztu”, a w ślad za nim do przyjęcia chrześcijaństwa przez jego poddanych¹¹. Piszący z perspektywy schyłkowego rozbięcia dzielnicowego kronikarz wielkopolski starał się trzymać linii wytyczonej przez mistrza Wincentego, ale swój wywód o chrzcie Mieszka opatrzył datami. W świetle tego przekazu kwestia ta wyglądała następująco:

Ten Mieszko w siódmym roku życia swego zrządzeniem boskim otrzymał światło oczu. I wreszcie roku Pańskiego 931 pojął 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. Z tej żony w roku 937 zrodził syna, któremu na chrzcie świętym kazał nadać imię Bolesław, w roku zaś Pańskim 938 ustanowił Jordana biskupem Polski¹².

⁹ Kosmas, *Kronika Czechów*, tłum. i oprac. Maria Wojciechowska, Warszawa 1968, ks. I, rozdz. 27.

¹⁰ O kronikarzu i jego dziele zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie*, s. 70–83, który zestawia starszą literaturę; ostatnio Brygida Kürbis, *Wstęp* [w:] Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, tłum. i oprac. B. Kürbis, Wrocław 1992.

¹¹ Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem *Kronika polska*, wyd. i oprac. M. Plezia, Kraków 1994, ks. II, rozdz. 8–9, s. 36–38 [*Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. XI]; Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, ks. II, rozdz. 8–9, s. 49–50.

¹² *Kronika Wielkopolska*, wyd. B. Kürbis, Warszawa 1970 [*Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. VIII], rozdz. 10, s. 16 (tłumaczenie: *Kronika Wielkopolska*, tłum. Kazimierz Abgarowicz, oprac. B. Kürbis, Kraków 2010, rozdz. 10, s. 55–56). O dziele, które za wydawczynią uznaję za twór pochodzący ze schyłku XIII wieku, zob. ostatnio Edward Skibiński, *Problem pochodzenia Kroniki Wielkopolskiej* [w:] *Wielkopolska – Polska – Czechy. Studia*

Daty roczne to dowolna kombinacja kronikarza lub też jakieś trudne do określenia błędy kopisty – w rzeczywistości chodzi o lata 965–968.

Wydarzenia związane z chrztem Mieszka i jego okolicznościami skrótkowo opisują też dwie kroniki proveniencji śląskiej – *Kronika polska* (tzw. polsko-śląska) oraz *Kronika książąt polskich*. Pierwsza z nich opisuje odsunięcie przez księcia siedmiu żon (tutaj *septem pelices* – a więc siedem nałożnic czy też konkubin) i małżeństwo z Dobrawą, następnie chrzest w roku 966; zwraca również uwagę na znaną nam już opowieść o cudownym odzyskaniu wzroku przez Mieszka¹³. Druga natomiast rozpoczyna opowieść od kwestii ślepoty małego księcia i jej symboliki, by przejść do odtrąconych siedmiu żon i zakończyć małżeństwem Mieszka z Dobrawą i przyjęciem chrztu (oba wydarzenia opatrzone są wspólną datą – 966)¹⁴. Przekazy te są zbieżne z wcześniejszymi dziełami naszej historiografii, zwłaszcza z Anonimem

tzw. Gallem oraz mistrzem Wincentym i w zasadzie niewiele wnoszą do naszej wiedzy o wydarzeniach z około roku 966. W odróżnieniu od swych starszych wzorców podają jednak roczną datę chrztu. Natomiast Dzierżwa w krótkiej zapisce informuje o odsunięciu przez Mieszka owych siedmiu żon (nałożnic), jego małżeństwie z córką czeskiego księcia Dąbrówką oraz nawróceniu się, nadmieniając, iż wie o tym z jakichś bliżej nieokreślonych roczników polskich¹⁵.

Jan Długosz, który podał rozbudowaną narracyjnie, choć mocno anachroniczną wizję wydarzeń z lat 965–966, dokonał w zasadzie syntezy wszystkich dotychczasowych przekazów, doprawiając je więcej niż szczyptą własnych domysłów. Pod rokiem 965 opisał okoliczności małżeństwa polskiego księcia z Dobrawą oraz przyjęcie przezeń chrztu, zaś pod rokiem 966 ukształtowanie jednym aktem całego polskiego Kościoła¹⁶. Warto tu przytoczyć trzy najciekawsze fragmenty Długoszowej opowieści.

z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesorowi Bronisławowi Nowackiemu, red. Zbyszko Górczak, Jacek Jaskulski, Poznań 2009, s. 189–198 oraz Adam Krawiec, *Kilka uwag na temat genezy Kroniki Wielkopolskiej* [w:]; tamże, s. 199–215.

¹³ *Kronika polska*, wyd. Ludwik Ćwikliński [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. III, Lwów 1878, s. 616. O tym zabytku średniowiecznego piśmiennictwa zob. Zbigniew Wielgosz, *Kronika polska w twórczości dziejopisarskiej klasztoru lubiąskiego* [w:] *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne* [księga pamiątkowa Profesor Brygidy Kürbis], red. Danuta Zydorek, Poznań 2001, s. 233–252.

¹⁴ *Kronika książąt polskich*, wyd. Zygmunt Węclewski [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. III, s. 437–438. O źródle tym

więcej zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie*, s. 165–168.

¹⁵ Zob. *Kronika Mierzw*, wyd. A. Bielowski [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. II, Lwów 1872, s. 188. Na temat tego XIV-wiecznego dzieła zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie*, s. 120–122 oraz pełniej Jacek Banaszkiewicz, *Kronika Dzierżwy. XIV-wieczne kompendium historii ojczystej*, Wrocław 1979, a także E. Skibiński, *Dzierżwa i kronikarz wielkopolski. Powrót problemu* [w:] *Scriptura custos memoriae*, s. 225–232.

¹⁶ Jan Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 2, Kraków 2009, s. 241–247 – zob. o tym Józef Dobosz, *Początki państwa i Kościoła polskiego w przekazie Roczników*

[Fragment 1: o małżeństwie i chrzcie] Dziewicę Dąbrówkę odprowadziło na dwór gnieźnieński wraz ze swatami księcia Mieczysława 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 dostojną czcią. [...] Po niewielu dniach książę Mieczysław, pouczony dostatecznie o artykułach prawowitej wiary i jej obrządku przez mężów pobożnych i wiodących pustelnicze życie w jego kraju, których specjalnie przyzwał, wyrzekł się ciemności dawnego błędu, przyjął wraz z najznakomitszymi rycerzami, baronami i najprzedniejszymi z miast Polski zasady najzbawienniejszej, 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 bożyszcz¹⁷.

[Fragment 2: o zniszczeniu starej religii] 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 Mieczysław wyznaczył na rozbicie i zniszczenie ich we wszystkich stronach Polski dzień 7 marca¹⁸.

[Fragment 3: o budowie organizacji Kościoła] A więc najpierw w miejscach znakomitszych, czyli Gnieźnie i Krakowie, ufundował dwie metropolie: gnieźnieńską, pod wezwa-

niem i ku czci najdostojniejszej Rodzicielki Boga-Człowieka, Dziewicy Marii, z której wyszła pełnia zbawienia i łaski; 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 bogobojnością¹⁹.

W świetle tego przekazu rysuje się nam następujący przebieg wydarzeń: Mieszko usunął siedem nałożnic; następnie wysłał poselstwo do czeskiego księcia Bolesława w sprawie małżeństwa z jego córką Dobrawą; Przemyślida dał odpowiedź, iż Mieszko musi przyjąć wiarę chrześcijańską, by pozyskać rękę jego córki, a w podobnym tonie odpowiedziała sama Dobrawa; książę Polan zwołał naradę w kwestii przyjęcia chrztu i pod wpływem Opatrzności Bożej podjęto decyzję o przyjęciu nowej religii; po tych wydarzeniach wysłano kolejne poselstwo do Czech, w wyniku którego uzyskano zgodę na małżeństwo; po tym nastąpiło uroczyste przybycie Dobrawy do Gniezna i po chrzcie księcia zawar-

Jana Długosza, „Zeszyty Długoszowskie” 9 (2010), s. 85–94; tenże, *Jan Długosz o początkach państwa i Kościoła polskiego* [w:] *Powtórka przed... VI spotkania z historią dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych*, red. J. Dobosz, Danuta Konieczka-Śliwińska, Poznań 2012, s. 99–109.

¹⁷ J. Długosz, *Roczniki*, ks. 2, s. 242.

¹⁸ Tamże, s. 244.

¹⁹ Tamże, s. 245–246.

to związek małżeński między Dobrawą i Mieszkiem. Tutaj właśnie mamy informację, że książę piastowski „przyjął w Gnieźnie chrzest święty”, którego konsekwencją było zbudowanie w 966 roku, według relacji Długosza, całego polskiego Kościoła. Na jego struktury miały się składać dwie metropolie (gnieźnieńska i krakowska) oraz dalszych siedem diecezji (poznańska, włocławska, płocka, wrocławska, kamieńska, lubuska oraz chełmińska) – tempo zmian było więc w świetle informacji kronikarza ogromne, wiemy jednak, że Długoszowa relacja trąci prezentyzmem.

b) Rocznikarze o chrzcie Mieszka

Przekazy kronikarskie o element datacji uzupełniają zapiski rocznikarskie, ale roczniki polskie, wokół których dyskusja nie zamiera od dwóch stuleci, podobnie jak kroniki, to nie bezpośredni świadkowie wydarzeń z lat 60. X stulecia. W znanych nam dzisiaj postaciach pochodzą z wieków XII–XV, choć być może niektóre z nich oparte są na starszych podstawach²⁰. Zwróćmy uwagę na kilka najważniejszych zapisów. Najstarszy chyba obecnie wśród polskich annałów, po-

chodzący z XII wieku *Rocznik dawny* podał, że w 966 roku Dobrawa przybyła do Polski, a w roku następnym Mieszko przyjął chrzest²¹. Inny z małopolskich roczników – *Rocznik kapituły krakowskiej* (powstał po 1266 roku na starszych podstawach) odnotował te wydarzenia odpowiednio pod rokiem 965 i 966, podobnie jak *Rocznik krótki*²². Nieco inaczej patrzył na chrzest Mieszka annalista poznański z XIII stulecia, który podał, że Mieszko ochrzcił się w 960 roku, Dobrawa przybyła w 965, a w 967 przyszedł na świat Bolesław Chrobry, zaś w 968 roku Jordan został ordynowany na biskupa poznańskiego²³. Natomiast inny z roczników rodem z Wielkopolski – *Rocznik kapituły poznańskiej* – przybycie Dobrawy kładzie pod rokiem 965, chrzest Mieszka pod 966, zaś przybycie Jordana pod rokiem 968²⁴. W sumie zawierają owe annały sporo wzmianek o wydarzeniach z lat 965–968, ale są to wzmianki krótkie, ukazujące przybycie Dobrawy, chrzest Mieszka i narodziny ich syna Bolesława (późniejszego Chrobrego). W rocznikach pochodzenia wielkopolskiego odnajdujemy też zapiski o przybyciu biskupa Jordana (pod rokiem 968), natomiast późniejsze roczniki rodem z Ma-

²⁰ Nie przytaczamy tutaj pełniejszych informacji o stanie badań nad polską annalistyką, gdyż wymagałoby to dużego artykułu przeglądowego, tymczasem zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie*, s. 44–69, który zbiera starsze dociekania; nowszą literaturę zob. J. Dobosz, *Monarcha i możni...*, s. 25–26, przyp. 44 oraz Wojciech Drellicharz, *Annalistyka małopolska XIII–XV wieku. Kierunki rozwoju wielkich roczników kompilowanych*, Kraków 2003.

²¹ *Rocznik dawny* [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. V, wyd. Zofia Kozłowska-Budkowa, Warszawa 1978, s. 4–5.

²² *Rocznik kapituły krakowskiej* oraz *Rocznik krótki* [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. V, s. 43 oraz 232.

²³ *Rocznik poznański I (starszy)* [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. VI, wyd. B. Kürbis, Warszawa 1962, s. 129.

²⁴ *Rocznik kapituły poznańskiej* [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, s.n., t. VI, s. 23.

łopolski akcentują ordynację na biskupstwo krakowskie Prohora (pod rokiem 968, 969 lub 970)²⁵. Niektóre, jak *Rocznik Sędziwoja z Czechla*²⁶ (autor był mniej więcej rówieśnikiem Jana Długosza), podały o chrzcie nieco bardziej rozbudowane informacje. Sędziwój tak pisał o interesujących nas wydarzeniach: *Anno domini nongentisimo 65 Dobrochna Wratislai ducis Bohemie filia et soror sancti Wenczeslai desponsatur Mesconi filio ducis Zemomysl, qui Mesca cecus natus fuit et Prage baptisatus divino miraculo lumen recepit*²⁷. Zapiska jest interesująca o tyle, iż podaje Pragę jako miejsce chrztu Mieszka. Jej autor dokonał zabiegu streszczenia wydarzeń w następujący sposób: w 965 roku Dobrawa poślubiła Mieszka, który ochrzcił się w Pradze; prawidłowo, zgodnie z przekazem Anonima tzw. Galla, określił Mieszka jako syna Siemomysła, który urodził się ślepy, ale zmienił imię jego wybranki na Dobrochna oraz pomylił wyraźnie imię jej ojca (w rzeczywistości nie Wratysław, a Bolesław I Srogi). Następstwo w czasie jest więc takie jak u Thietmara – najpierw małżeństwo, potem chrzest księcia Mieszka. Skąd zaczerpnął rocznikarz informację

o chrzcie w Pradze – trudno rozstrzygnąć, być może wzorcem były tutaj wydarzenia z roku 1386 i przybycie poganina Jagiełły po chrzest na dwór swej przyszłej małżonki?

2. Chrzest Mieszka I w świetle dociekań historiografii współczesnej

Na podstawie połączenia przekazów kronikarskich i rocznikarskich historycy zbudowali model przebiegu wydarzeń związanych z chrztem Mieszka. Ustalali ich kulminację na rok 966, dając pierwszeństwo dacie zapisanej w *Roczniku kapituły krakowskiej*. Ówczesna decyzja polańskiego księcia jest od wielu dziesiątków lat wyzwaniem dla historyków przynajmniej z kilku powodów, co już podkreśliłem na wstępie. Po pierwsze wynika to z kruchej podstawy źródłowej – faktu chrztu piastowskiego władcy właściwie nie zauważyły, jak mogliśmy się przekonać wyżej, źródła z epoki, w której żył. Po drugie informacje zawarte w tych, najczęściej późnych, przekazach kronikarskich i rocznikarskich czasami znacząco się między sobą różnią – zapisy kronikarskie rozłożeniem akcentów i kolejnością zdarzeń, a przekazy rocznikarskie – najczęściej zresztą późne, bo w większości z XIII–XV wieku – niekiedy zadziwiającymi rozbieżnościami w datach. Po trzecie zaś zintensyfikowane, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, badania archeologiczne wciąż dostarczają nowych i interesujących materiałów do wczesnych dziejów dynastii i państwa piastowskiego (w tym najstarszego polskiego

²⁵ Więcej o zapiskach rocznikarskich na temat wydarzeń z lat 965–968 zob. J. Dobosz, *Monarcha i możni*, s. 25–32.

²⁶ Sędziwój żył w latach 1410–1476 – zob. W. Drellicharz, *Sędziwój z Czechla* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 36, z. 1, Kraków 1996, s. 394–399, o jego dziele ostatnio tenże, *Źródła i autor Rocznika Sędziwoja. Z dziejów kultury historycznej duchowieństwa wielkopolskiego w XV wieku*, „Nasza Przyszłość” 80 (1993), s. 131–167.

²⁷ *Rocznik Sędziwoja*, wyd. August Bielowski [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. II, s. 872.

Kościola)²⁸ i zmuszają historyków do stawiania niektórych pytań na nowo, a czasem nawet do reinterpretacji wydawałoby się pewnej i dobrze już ugruntowanej wiedzy. W dyskursie tym budujemy obraz początków polskiego chrześcijaństwa na nowo, często w ogniu sporów i polemik. Wobec niejednoznaczności podstawy źródłowej, licznych luk, trudności interpretacyjnych i wątpliwości rodzą się książki, artykuły, polemiki, w których mniej lub bardziej prawdopodobne hipotezy mają przewagę nad wiedzą pewną i niezachwianą.

Spróbujmy więc przyjrzeć się bliżej najważniejszym głosom w tej dyskusji, choć wydaje się, że nie warto w tym miejscu dokonywać jakiegoś zasadniczego rozrachunku z całą polską historiografią XX wieku, podejmującą w rozmaitym zakresie i na różne sposoby kwe-

stie związane z chrztem Mieszka I²⁹. Trzeba natomiast zwrócić uwagę na kilka podstawowych hipotez odnoszących się do chrztu pierwszego historycznego Piasta, które wyrosły ze skąpej podstawy źródłowej i są często mocno zabarwione dość swobodnymi domysłami. Po różnorodnych starszych pracach, których autorzy ukazywali zjawiska związane z zaprowadzeniem chrześcijaństwa na ziemiach rządzonych przez Piastów w szerszym kontekście narodzin polskiej państwowości³⁰ oraz pol-

²⁸ Zob. Zofia Kurnatowska, *Początki Polski*, Poznań 2002 [„Mała Biblioteka PTPN” t. 9]; Andrzej Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej*, wyd. 3, Warszawa 2011; Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*, Wrocław 2008; Michał Kara, *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu czy kontynuacji? Studium archeologiczne*, Poznań 2009; tenże, *Archeologia o początkach państwa Piastów (wybrane zagadnienia)* [w:] *Kolory i struktury średniowiecza*, red. Wojciech Fałkowski, Warszawa 2004, s. 253–317; *Civitates Principales. Wybrane ośrodki władzy w Polsce wczesnośredniowiecznej*, red. Tomasz Janiak, Dariusz Stryniak, Gniezno 1998; *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych. Nowe fakty, nowe interpretacje*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 2001; Andrzej M. Wyrwa, *Gdzie – Giecz*. Scire est reminisci. *Krótką historią wydobywania z zapomnienia rezydencji piastowskiej*, Dziekanowice–Lednica 2014; *Tu Polska się zaczęła...*, red. Hanna Kóćka-Krenz, Poznań 2007, szczególnie s. 7–44 (gdzie starsza literatura).

²⁹ Starszą literaturę do kwestii chrztu Mieszka I zestawia Jerzy Dówiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961, s. 203–216; zob. też Piotr Bogdanowicz, *Chrzest Polski, „Nasza Przyszłość”* 23 (1966), s. 5–64 oraz Henryk Łowmiański, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e.*, Warszawa 1973, s. 575–580. Ostatnie badania zestawia Dariusz A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2011 (oraz wyd. popr. i rozsz., Poznań 2013), s. 107–129 (za wyd. 2.).

³⁰ Nie miejsce tutaj na szersze omawianie tych kwestii; warto może zwrócić uwagę na przełom, jaki stanowiły w poszukiwaniu korzeni polskiej państwowości badania milenijne. Wyrazem tego było dwutomowe dzieło zbiorowe *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, red. Kazimierz Tymieniecki, t. 1: *Organizacja polityczna*, t. 2: *Spółczeństwo i kultura*, Poznań 1962. Badania nad narodzinami i pierwszymi dziesięcioleciami państwa piastowskiego zestawiają i podsumowują H. Łowmiański, *Początki Polski*, zwłaszcza t. 5, s. 310–621 oraz Gerard Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1–2, Poznań 1987–1988, gdzie przegląd starszych koncepcji na temat początków państwa piastowskiego i pochodzenia dynastii. Zob. też punkt widzenia archeologów: Z. Kurnatowska, *Początki Polski*;

skiego Kościoła³¹, przyszła pora na włączenie się w ten nurt badawczy archeologów³². Wykorzystując pełniejszy teraz zestaw źródeł, od połowy XX stulecia na nowo wiele wątków mogli podjąć historycy. Na pierwszy plan wybijają się monografie bądź prace popularnonaukowe w całości poświęcone zagadnieniu określanemu jako „chrzest Polski”, a także biografie pierwszego władcy polskiego.

Pierwszą pełną monografię popularnonaukową podejmującą całościowo kwestie „chrztu Polski” przedłożył z górą pół wieku temu, w trakcie trwania badań milenijnych, Jerzy Dowiat³³. Zdawał on sobie sprawę, że wska-

A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej*; P. Urbańczyk, *Trudne początki Polski*; M. Kara, *Najstarsze państwo Piastów*.

³¹ Warto ciągle odwoływać się do klasycznej rozprawy Władysława Abrahama, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962 (jest to wyd. 3 – poprzednie wyd. Lwów 1890 oraz 1893); zob. zestawienie dociekań nad wczesnym Kościołem polskim – J. Dobosz, *Monarcha i moi*, s. 17–60. Pomijam tutaj inne opracowania, gdyż ostatnio badania zestawiał i omówił D.A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, passim oraz tenże, *Początki Kościoła w Polsce. Wybrane problemy*, Poznań 2012, ss. 340 i *Wczesnopiastowska architektura sakralna (jako źródło historyczne do dziejów Kościoła w Polsce)*, Poznań 2012.

³² Zob. przyp. 28.

³³ J. Dowiat, *Chrzest Polski*, Warszawa 1958, ss. 195. Ta wydana przez oficynę Wiedza Powszechna książka (później wielokrotnie wznawiana – 1960, 1961, 1962, 1966, 1969, 1997) wycisnęła głębokie piętno na pojmowaniu zagadnień związanych z chrztem Mieszka i zaprowadzeniem chrześcijaństwa w Polsce na kilku pokoleniach miłośników historii.

zanie miejsca Mieszkowego chrztu jest bardzo trudne, a rozpoczynając wywody na ten temat, zaznaczał: „Nie wiemy, niestety, gdzie odbyła się ceremonia chrztu księcia. Nadzwyczaj oszczędne wzmianki źródłowe nie mówią nam nawet, czy stało się to w kraju, czy za granicą. W zasadzie obie ewentualności byłyby możliwe”³⁴. Dalej jednak pokusił się o próbę rozstrzygnięcia tej kwestii, budując własną hipotezę, której podstawą było stwierdzenie, że przyjmowanie chrztu przez władców pogańskich najczęściej dokonywało się poza granicami ich władztwa. Uznał więc, że Mieszko mógł ochrzcić się poza krajem Polan – w Czechach lub w Niemczech. Te pierwsze wyeliminował, gdyż nie posiadały one biskupstwa i wchodziły w skład diecezji ratybońskiej, podległej metropolii w Salzburgu i przychylił się do opcji południowoniemieckiej, wskazując na Ratyzbę. Poza miejscem chrztu uczony ten uznał, że Mieszko przyjął imię chrzestne po biskupie Ratyzbony Michale, zaś jego imię słowiańskie brzmiało Dzigoma³⁵.

W innej pracy poświęconej chrztowi Mieszka, pisanej równolegle ze wskazaną wyżej i wyposażonej w pełny aparat naukowy, autor ten podtrzymał hipotezę, iż wydarzenie to odbyło się za granicą. Wskazał na trzy zasadnicze w tym względzie możliwości – mogło się to odbyć w kręgu czeskim (Praga), saskim (Magdeburg lub Kwedlinburg) lub bawarskim (Ratyzbona). Pierwszą z nich wyeliminował z przyczyn wyżej wskazanych.

³⁴ Tamże, s. 67 (cytat za wyd. 3., Warszawa 1961).

³⁵ Tamże, s. 67–68 (rozwiniecie tych kwestii na stronach następnych: 69–74).

Odrzucił także po analizie opcję saską, głównie z powodu braku wzmianek źródłowych oraz słabej aktywności tamtejszego Kościoła w dziele misyjnym, pozostając przy bawarskiej Ratyzbonie jako ewentualnym miejscu chrztu Mieszka. Ustalił też, że do chrztu doszło w Wielką Sobotę 966 roku³⁶. Zresztą wcześniej na Bawarię i diecezję ratybońską, jako na istotny czynnik w procesach chrystianizacyjnych państwa Piastów, zwracali uwagę Alfons Parczewski i szczególnie Józef Widajewicz³⁷.

Ostatnio ukazała się kolejna popularnonaukowa książka odnosząca się do wydarzeń sprzed 1050 lat – tym razem całościowo na „chrzest Polski” spróbował spojrzeć Krzysztof Ożóg. Koncentrując się w swym wywodzie przede wszystkim na ewentualnych rodzimych miejscach, w których mogło dojść do chrztu Mieszka I (wskazał Poznań, Ostrów Lednicki oraz Gniezno), przyjął, iż dokonało się to gdzieś w Wielkopolsce na wiosnę 966 roku. Przesłankami są tu dla niego przede wszystkim badania archeologów, odkrywających relikty najstarszej polskiej architektury sakralnej, a konkluzja zamyka się w poniższym cytacie: „Dziś nie sposób definitywnie rozstrzygnąć spornej kwestii miejsca chrztu,

choć *summa summarum* zdecydowanie najczęściej przesłanek przemawia za Poznaniem”³⁸.

Dwaj współcześni nam biografowie pierwszego historycznego Piasta – Jerzy Strzelczyk i Gerard Labuda – opisując wydarzenia z lat 60. X stulecia, znali doskonale cały zachowany zestaw źródeł tzw. pisanych. W ich badawcze doświadczenia wpisuje się też cykl badań milenijnych, prowadzonych wprawdzie w pewnym stopniu interdyscyplinarnie, ale z wiodącą rolą rozwijających się dynamicznie badań archeologicznych. Nie bez znaczenia były również wznowione z dużym rozmachem od mniej więcej drugiej połowy lat 80. XX wieku prace wykopaliskowe w najważniejszych ośrodkach władzy pierwszych Piastów w Wielkopolsce – Gnieźnie, Gieczu, Poznaniu, Grzybowie i na Ostrowie Lednickim. Jerzy Strzelczyk, po gruntownej analizie źródeł, zdaje się podzielać zdanie tej części uczonych, którzy chrzest Mieszka widzieli w kraju, ściślej w Poznaniu. Być może tym, który go udzielił, był późniejszy biskup polski Jordan³⁹. Natomiast Gerard Labuda, pisząc o Mieszku I dość świeżo po publikacji odkryć z pierwszej połowy lat 90. XX wieku na wyspie Jeziora Lednickiego (w tamtejszej rotundzie odkopano dwa baseny

³⁶ J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I*, s. 55–86 (rozdział: *Miejsce i data chrztu Mieszka I*).

³⁷ Pierwszy z nich jeszcze u progu XX stulecia – zob. Alfons Parczewski, *Początki chrystianizmu w Polsce i misja irlandzka*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 29 (1902); drugi w połowie tego stulecia – Józef Widajewicz, *Chrzest Polski*, „Życie i Myśl” 2 (1951), nr 11/12, s. 443–469.

³⁸ Krzysztof Ożóg, *Chrzest Polski*, Kraków 2015, cytaty ze s. 110.

³⁹ Jerzy Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992. Praca powstała z okazji milenium śmierci Mieszka I i miała jeszcze kilka wznowień – ostatnie dokonane przez Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013 (tu rozdział poświęcony chrztowi Mieszka na s. 103–132) i Poznań 2016.

interpretowane jako chrzcielne⁴⁰), zdawał się optować za Ostrowem Lednickim jako miejscem chrztu pierwszego historycznego Piasta. Uważał, że lednicki zespół sakralno-pałacowy wzniesiono na przybycie księżnej Dobrawy i dodawał: „Jeżeli ostoja się teza o wbudowaniu w kaplicę dwu »baptysteriów« (za czym także się opowiadam przekonany przytoczoną argumentacją), to wówczas jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że właśnie na Ostrowie Lednickim został ochrzczony Mieszko”⁴¹.

Ostatnio pracę, która w jakimś stopniu jest „biografią” pierwszego historycznego władcy Polski, przedłożył czytelnikom Przemysław Urbańczyk, poświęcając w niej sporo miejsca zagadnieniom związanym z chrztem Mieszka i chrystianizacją jego władztwa. Pomijając wiele kwestii dyskusyjnych poruszonych w tej specyficznej rozprawie, odnajdujemy tam niewielki *passus* odnoszący się do miejsca chrztu polańskiego księcia, który warto przytoczyć w całości:

Nie wiemy, kto i gdzie ochrzcił Mieszka w 966 roku – według roczników polskich, lub może dopiero w 968 roku – według Thietmara (IV, 56), który przyznał się do braku

⁴⁰ Chodzi tutaj o badania na Ostrowie Lednickim prowadzone przez zespół pod kierownictwem prof. Klementyny Żurowskiej, których pełne wyniki opublikowano – *U progu chrześcijaństwa w Polsce. Ostrów Lednicki*, red. K. Żurowska, Kraków 1993–1994. Wokół pracy zogniskowała się tuż po publikacji żywa dyskusja, w której brali udział m.in. Wincenty Swoboda czy Przemysław Urbańczyk, o czym zob. J. Dobosz, *Monarcha i możni*, s. 56–57 i przyp. 157.

⁴¹ Gerard Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2002, cyt. ze s. 96.

pewności – i nie mamy żadnych przesłanek pozwalających na snuce jakichkolwiek przypuszczeń. Nie wydaje się, aby nadano temu aktowi jakąś formę „międzynarodową”, nie mówiąc już o zorganizowaniu specjalnej uroczystości za granicą⁴².

Tak daleko idącej redukcji znaczenia wydarzeń z 966 roku nie spotkamy chyba w literaturze przedmiotu, ale o ile można się zgodzić, że przesłanki źródłowe wskazujące miejsce chrztu są dość kruche, o tyle znaczenie i ranga konwersji księcia Polan były jednak niebagatelne.

Największy wpływ na poglądy na temat Mieszko-wego chrztu i jego znaczenia mieli chyba jednak nie jego biografowie, ale dwaj wybitni poznańscy mediewiści – Henryk Łowmiański i Gerard Labuda. Niektóre ich prace cytowaliśmy wyżej, inne z konieczności pomijamy, podobnie jak najnowszy plon badawczy oraz popularyzacyjny związany z toczącym się właśnie w bieżącym roku jubileuszem 1050-lecia chrztu Polski. Na pełne wyniki nowych badań przyjdzie nam jeszcze poczekać, choć pierwsze publikacje już ujrzały światło dzienne. Jak widzimy z tego dość pobieżnego przeglądu stanowisk uczonych o miejscu chrztu Mieszka, dyskusja w historiografii jest odwrotnie proporcjonalna do głosu źródeł. Średniowieczni dziejopisowcy dopiero u schyłku wieków średnich, piórem Długosza, nakreślili pełniejszą opowieść o chrzcie Mieszka i począt-

⁴² P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012, s. 232 (więcej o kwestiach chrztu i chrystianizacji pisze autor na s. 197–292).

kach polskiego chrześcijaństwa. Ich współcześni nam następcy, dokładając wyniki badań wykopaliskowych oraz czasami stosując metodę komparatystyczną, rozwinięli ożywioną dyskusję i wskazali nowe rozwiązania. Czy o Mieszku, jego życiu i decyzji o chrzcie wiemy dzisiaj dużo czy mało? Na tak postawione pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi.

Chrzest Mieszka był w istocie aktem (chrzest jednostki), kamykiem, który uruchomił lawinę (chrystianizacja), ale najczęściej przyjmuje się, że akt chrztu władcy tak czy inaczej pociągał za sobą chrystianizację (przynajmniej formalną) jego ludu. Był to więc swoisty akt założycielski nowej religii i jednocześnie symbol chrystianizacji Polski. Chrzest i proces chrystianizacji, który został dzięki niemu uruchomiony, to nie tylko zmiana religii, ale i głęboka, choć stopniowa czy też etapowa przebudowa cywilizacyjna. Najkrócej, acz nieco górnolotnie można powiedzieć, że dzięki wydarzeniom z początków drugiej połowy X wieku jesteśmy tym, kim jesteśmy i jesteśmy tu, gdzie jesteśmy. Jako potomkowie barbarzyńców przez wejście do *Christianitas* staliśmy się elementem cywilizacji Zachodu, z czasem

czerpiąc z dorobku antyku – te trzy składniki stanowią dzisiaj o naszej tożsamości.

Wskazówki bibliograficzne

- Dobosz Józef, *Monarcha i moi wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002
- Dowiat Jerzy, *Chrzest Polski*, Warszawa 1958 i następne wydania
- Dowiat Jerzy, *Metryka chrztu Mieszka I*, Warszawa 1961
- Labuda Gerard, *Mieszko I*, Wrocław 2002
- Labuda Gerard, *Pierwsze wieki monarchii piastowskiej*, Poznań 2012
- Labuda Gerard, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1–2, Poznań 1987–1988
- Łowmiański Henryk, *Początki Polski*, t. 5, Warszawa 1973
- Ożóg Krzysztof, *Chrzest Polski*, Kraków 2015
- Samsonowicz Henryk, *Dzień chrztu i co dalej...*, Warszawa 2008
- Sikorski Dariusz A., *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2011 (wyd. popr. i rozsz., Poznań 2013)
- Strzelczyk Jerzy, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992 oraz następne wydania (Poznań 2013 i 2016)
- Urbańczyk Przemysław, *Co się stało w 966 roku?*, Poznań 2016
- Urbańczyk Przemysław, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012
- Urbańczyk Przemysław, *Trudne początki Polski*, Wrocław 2008

MACIEJ FORYCKI

Z dziejów nowożytnej tolerancji religijnej

Intro: 500-letnie wyzwanie

W 2017 roku świat chrześcijański będzie obchodził pięćsetcie jednego z najdonioślejszych wydarzeń w swojej historii – wystąpienia Marcina Lutra. Dnia 31 października 1517 roku na drzwiach kościoła zamkowego pw. Wszystkich Świętych w Wittenberdze miał on przybić swoje 95 tez wzywających do naprawy Kościoła rzymskokatolickiego. Akt ten uznaje się za symboliczny początek reformacji. Podział w łonie chrześcijaństwa stanowi jedną z kluczowych cezur otwierających czasy nowożytne, czyli w istocie epokę, w której nadal żyjemy.

Warto podkreślić zasadniczą różnicę między zjawiskiem reformacji a konfliktami w łonie chrześcijaństwa, które wpisywały się w dzieje tej religii od jej zarania aż po schyłek wieków średnich. Jakkolwiek silne i wpływowe były ruchy kontestatorskie w epokach minionych, ich sukces zawsze był ograniczony: rozprzestrzeniały się powoli, ich zasięg geograficzny był limitowany, a próba rywalizacji z wszechpotęż-

nym Kościołem rzymskokatolickim, a z drugiej strony kontynentu – prawosławnym, była skazana na klęskę. Dopiero reformacja odniosła sukces szybki, powszechny i trwały. Triumf ten zawdzięczała pewnemu narzędziu, którym nie dysponowali uprzedni kontestatorzy: chodzi oczywiście o druk. To za jego pośrednictwem myśl Lutra i jego kontynuatorów szybko rozprzestrzeniła się po Europie, trafiając zwłaszcza do wpływowych kręgów możnowładztwa i uczonych. Triumf reformacji, możliwy dzięki wynalezieniu druku, wywołał jeden z fundamentalnych problemów współczesnego świata – pytanie o tolerancję religijną. Jak należy ją rozumieć? Jakie są jej granice? Jak stosować ją w relacjach między Kościołami różnych wyznań (a we współczesnych czasach – między religiami), w stosunkach władzy państwowej z duchowną czy wreszcie w kohabitacji wierzących w odmienną Prawdę?

We współczesnych czasach łatwo jest zatracić zdolność obiektywnego postrzegania tolerancji w odniesieniu do odległych epok. A przecież nie wolno myśleć anachronicznie – to, co dziś oczywiste, mogło stanowić i bywało tabu w czasach minionych. Z drugiej zaś strony dawniej zwyczajne, oczywiste zachowania i praktyki są dziś uznawane za „niepoprawne politycznie”, a niejednokrotnie wzbudzają wręcz powszechny niesmak. Najbardziej ogólna teoria dotycząca tolerancji na szczycie zapobiega takim niejasnościom: w najprostszych rozumieniu tolerancją zwykło się określać dobrowolną zgodę na istnienie i krzewienie opinii, których samemu się nie podziela.

Europa stosów

Ruch reformacyjny w chrześcijaństwie zdobył bardzo szybko wielu zwolenników, których wystąpienia religijne prędko zaczęły się też radykalizować. Reformacja podzieliła się na wiele odłamów, często ze sobą rywalizujących, a nierzadko nawzajem się tępiących. W takim właśnie kontekście historycznym triumfowała w Europie nietolerancja wyznaniowa. Chrześcijaństwo podzieliło się na Kościoły ekskluzywne, a więc takie, które wzajemnie się wykluczały, radykalnie negując zasadność istnienia jakichkolwiek wyznań poza ich własnym. Głównym źródłem tej nietolerancyjnej postawy było przeświadczenie, że wyznawcy danej wiary objawionej są jej jedynymi depozytariuszami, a poza ich Kościołem nie ma zbawienia. Chrześcijan innych obediencji traktowano jak heretyków, którzy sprowadzają na manowce (na wieczne potępienie) dotychczas prawowiernych chrześcijan. Zarówno w katolicyzmie, jak i protestantyzmie w pierwszej połowie XVI wieku dominował pogląd, że odstępców należy za wszelką cenę (nawet stosując najbardziej skrajną przemoc) sprowadzić na ścieżki prawowierności. Warto w tym miejscu zauważyć, że wzajemna nietolerancja religijna w obrębie wyznań chrześcijańskich po wielokroć przewyższała niechęć do islamu i judaizmu. Muzułmanów i Żydów traktowano bowiem od wieków jako Obcych, a w interesującym nas tutaj kontekście – jako niewiernych, o wiele mniej groźnych od heretyków czy schizmatyków. W odróżnieniu od tych ostatnich

nie poznali oni bowiem Prawdy i od niej nie odeszli, a w wymiarze doczesnym po prostu nie odciągali wiernych od Kościoła.

Czasy nowożytnie to Europa stosów. W XVI wieku Rzeszą niemiecką, Francją i Anglią targaly krwawe konflikty religijne. W krajach należących do Świętego Cesarstwa Rzymskiego otwarła je tzw. wojna chłop-ska w Niemczech (1524–1526), skierowana przeciw panom feudalnym. Niedługo później wybuchł szereg konfliktów zbrojnych między katolickimi a protestantskimi kantonami szwajcarskimi, zakończony bitwą pod Kappel am Albis i śmiercią jednego z czołowych reformatorów – Ulricha Zwingliego (11 października 1531 roku). Pożoga wojenna wywołana sporami religijnymi rozlała się po Europie. W latach czterdziestych XVI wieku zbuntowanym książętom i miastom protestantskim czoła stawić musiał sam cesarz (tzw. wojna szmalkaldzka, 1546–1547).

Na Wyspach Brytyjskich napięcia na tle religijnym też prowadziły do krwawych wojen. W 1549 roku celtycka ludność Kornwalii zbuntowała się przeciw angielskojęzycznej protestantyzacji (tzw. rebelia modlitewników). Katolicka szlachta szkocka, angielska i walijska, chcąc zwierzchnictwa Marii I Stuart, bez powodzenia walczyła z wojskami królowej Elżbiety I (tzw. powstanie północne, 1569–1570). Wielka wojna angielsko-hiszczańska (1585–1604) miała także za genezę spory religijne, a rozgrywała się na wielu frontach północno-zachodniej Europy (wywołała na przykład tzw. irlandzką wojnę dziewięcioletnią).

Francją tymczasem wstrząsnęło, w drugiej połowie XVI stulecia, osiem kolejnych wojen religijnych (1562–1598). Walka między katolikami a protestantami (zwanymi też hugenotami) nie tylko wyniszczyła kraj, ale zachwiała wręcz porządkiem polityczno-ustrojowym, grożąc załamaniem systemu, którego korzenie tkwiły w pradawnym prawie salickim. Dopiero słynny edykt nantejski z 1598 roku przywrócił spokój w królestwie. Polem zaciętych konfliktów na tle religijnym były też Niderlandy, rozdarte między prowincjami protestanckimi i katolickimi. Brutalne rządy hiszpańskie na tym terenie doprowadziły do długotrwałego, krwawego sporu na tle wyznaniowym (rewolta w Niderlandach, 1566–1567; tzw. wojna osiemdziesięcioletnia, 1568–1648). Współczesne podziały kulturowe tych terenów na Holandię oraz Belgię rozdartą między Flandrię a Walonię są dalekim, ale wciąż żywotnym i konfliktogennym echem tych wydarzeń.

Tymczasem Półwysep Iberyjski i Italia zamknęły się w obediencji katolickiej, zaś Skandynawia – protestanckiej. Równocześnie inkwizycja krwawo rozprawiała się z odstępcami, a w łonie protestantyzmu radykalizm był najsurowiej karany, czego najlepszym przykładem skazanie na śmierć Miguela Serveta (1511–1553). Na terenach, gdzie zdecydowanie dominowała jedna wiara, czy to katolicka, czy protestancka, bezpardonowo eliminowano mniejszości wyznaniowe. Za apogeum własni religijnych trzeba uznać wojnę trzydziestoletnią (1618–1648), która spustoszyła i wyludniła ogromne połacie kontynentu. W konflikcie tym wzięła udział

większość państw europejskich, podzielonych na dwa obozy: katolicki (z Habsburgami na czele) i protestancki (z książętami Rzeszy niemieckiej, wspieranymi między innymi przez Szwecję, Danię czy Republikę Zjednoczonych Prowincji Niderlandów).

Krótki ten przegląd najważniejszych wojen religijnych w Europie jaskrawo pokazuje, że na kontynencie ogarniętym wyznaniową nienawiścią zaiste niełatwo znaleźć miejsca, gdzie wiara dominująca stosowała by wobec innowierców choćby tę najsłabszą dozę tolerancji – wolność sumienia, czyli w rzeczywistości ledwie łaskę niebycia zabitym ze względu na preferencje wyznaniowe.

Na ziemiach byłej Rzeczypospolitej szlacheckiej silna jest oczywiście figura „państwa bez stosów”¹ – enklawy tolerancji w płonącej nienawiścią Europie (zob. niżej *Exemplum*). Przypadkiem podobnym, a nawet stosującym jeszcze szersze swobody wyznaniowe był także Siedmiogród². Natomiast w potocznej zachodnioeuropejskiej świadomości historycznej tolerancję kojarzy się dopiero z epoką oświecenia, a w wymiarze politycznym zwłaszcza z konstytucją Stanów Zjednoczonych Ameryki oraz francuską Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela.

¹ Janusz Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 1967.

² Zob. Jean Bérenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, tłum. Maciej Forycki, Poznań 2002, s. 43–58.

Czy tolerancja religijna była w ogóle możliwa?

Zrozumienie pojęcia tolerancji religijnej jest niezwykle trudne ze względu na złożoność problematyki i wielość, a nierzadko wręcz sprzeczność ujęć definicyjnych. Poprzestańmy w tym miejscu na ujęciu etymologicznym, przypominając, że to wieloznaczne i mające długi szereg kontekstów słowo pochodzi z języka łacińskiego od terminów *tolerantia/tolerare*, które można tłumaczyć jako ‘cierpliwa wytrwałość’/‘ścierpieć’. W tym najbardziej ogólnym ujęciu tolerancja jest więc powściągliwym znoszeniem czyichś poglądów religijnych, odmiennych od własnych.

Nasze rozważania nie mogą mieć ambicji zdefiniowania tolerancji religijnej w czasach nowożytnych, mogą natomiast dać kilka fundamentalnych elementów jej charakterystyki. W pierwszej kolejności trzeba zadać pytanie, czy tolerancja jest w ogóle możliwa. Czy wiara i tolerancja nie wykluczają się nawzajem? Zwróćmy uwagę na zasadniczy paradoks: członek Kościoła, który uważa, że jego wyznanie jest jedynym prawdziwym – a taką postawę reprezentowali katolicy, luteranie czy kalwini – nie może mieć postawy tolerancyjnej wobec Prawdy wyznawanej przez inną wiarę.

Człowiek czasów nowożytnych miał nadrzędny cel swojego żywota – kroczyć taką ścieżką na ziemskim padole, która zapewniłaby mu zbawienie wieczne. Depozytariusz jedynej Prawdy nie mógł pozwolić sobie na postawę tolerancyjną, ponieważ znaczyłoby to przedłożenie zasady zgody religijnej ponad wartość wiary.

Mamy tu do czynienia z dogmatycznym rozumieniem tolerancji. Taka postawa prowadzi z jednej strony do całkowitego odrzucenia wszelkich alternatywnych sposobów osiągnięcia zbawienia, a wprowadzona w czyn staje się radykalnym fanatyzmem. Na drugim biegunie znajduje się tolerancja autentyczna, która nigdy, bez względu na jakiejkolwiek okoliczności nie rezygnuje z zasady poszanowania odmienności. W skrajnym, paradoksalnym wymiarze musi przybrać postawę tolerancji nawet wobec tych, którzy niszczą tolerancję. Z kolei tolerancja dogmatyczna zakłada, w wymiarze religijnym, że każde wyznanie zawiera część prawdy. Genezy tej rozpowszechnionej współcześnie postawy szukać można w czasach nowożytnych jedynie u schyłku XVIII stulecia, w Stanach Zjednoczonych Ameryki.

Zaprezentowane tu skrajne postawy tolerancyjne odnoszą się w pierwszej kolejności do jednostek i postaw indywidualnych, które pozostają w centrum dyskusji wokół pojęcia tolerancji w dziejach współczesnych. Epoka nowożytna, wyłączając rewolucje amerykańską i francuską, jest jednak zdominowana przez zachowania zbiorowe, przez doktryny odnoszące się do całych grup wyznaniowych, przez rozwiązania na szczeblu państwowym. W rozumieniu nowożytnej tolerancji trzeba więc odejść od anachronicznego myślenia o jednostce, zaś położyć nacisk na praktyczne rozwiązania zaproponowane dla całych społeczności w warunkach prawno-ustrojowych poszczególnych państw europejskich.

Poszukiwania tolerancji w czasach nowożytnych prowadzą do konstatacji, że zaprowadzano ją na trzech

poziomach uznawanych swobód. W państwach, które po wojnach religijnych odeszły od całkowitego braku tolerancji, zapewniano innowiercom wolność sumienia. Ten najniższy stopień tolerancji religijnej pozwalał wyznającemu inną wiarę zaledwie przeżyć. Nie był on już ścigany za swoje przekonania, musiał jednak wystrzegać się ich publicznego okazywania. Nie zabijano go, jeśli wiarę zachował we własnym sumieniu. W obliczu wzrostu znaczenia i liczebności grup religijnych, którym przyznano wolność sumienia, władze decydowały się na rozszerzenie swobody wyznaniowej. Tym drugim stopniem tolerancji religijnej była wolność kultu. Odszczepieńcom przyzwano na praktykowanie wiary, ale zazwyczaj jedynie w prywatności. Bardzo rzadko wolność kultu pozwalała na publiczne ekspozowanie wyznania odmiennego od panującego: praktyki religijne odbywały się w ukryciu, świątynie nie wyróżniały się spośród zabudowy świeckiej, a elity różnowiercze nie były dopuszczane do spraw państwowych. Zaprowadzenie tolerancji trzeciego stopnia, a więc na poziomie zagwarantowania wolności religijnej wszystkim mieszkańcom, było możliwe dopiero u schyłku XVIII stulecia. Ów najwyższy stopień tolerancji oznaczał brak jakichkolwiek restrykcji w praktykowaniu kultu, a został ustanowiony w najbardziej postępowych prawach schyłku epoki.

Odrębny przypadek stosowania szeroko zakrojonej tolerancji odnajdujemy niespodziewanie w Imperium Osmańskim. Stosując się do doktryny islamu, w Turcji prawnie chroniono ludzi Księgi, to jest wyznawców trzech wielkich religii monoteistycznych: muzułmanów,

chrześcijan i Żydów. Pośród wielu przejawów tolerancji osmańskiej jednym z najbardziej wymownych jest przypadek Greków. Przez długie stulecia pozostawali oni pod politycznym jarzmem sułtanów, korzystając jednak ze swobód religijnych i dzięki temu zachowując własną tożsamość. Stosowanie tolerancji religijnej w państwie osmańskim dało możliwość zachowania językowej i wyznaniowej odrębności, które doprowadziły do uzyskania niepodległości przez Grecję w pierwszej połowie XIX wieku.

Rzut oka na kwestie teologiczne i filozoficzne

Problem tolerancji religijnej należy oczywiście rozważać także w wymiarach teologicznym oraz filozoficznym. Odwołajmy się tutaj do kilku najjaskrawszych przypadków, pozwalających zrozumieć doniosłość i siłę dyskursów ideologicznych. Rozważmy najpierw zagadnienie miłosierdzia wobec bliźniego, które początkowo leżało u zarania postaw nietolerancyjnych, a potem stało się fundamentem tolerancji. Już od czasów starożytnych chrześcijańskie elity intelektualne wierne Kościołowi rzymskiemu musiały wypracować doktryny porządkujące stosunek do heretyków i schizmatyków. Przez długie stulecia odwoływano się na przykład do teorii św. Augustyna, który zwracał w tej kwestii uwagę na obowiązek miłosierdzia. Miłość bliźniego nakazywała dbać o jego zbawienie i uchronić go przed niebezpieczeństwem wiecznego potępienia. W przy-

padku odstąpienia przezeń od prawowitej wiary należało za wszelką cenę sprowadzić go z powrotem na łono Kościoła, „poza którym nie ma zbawienia”. Akt miłosierdzia usprawiedliwiał użycie siły: jeśli bliźni wyrzekł się odstępstwa choćby w ostatnich chwilach życia, obowiązek chrześcijanina został spełniony. Palenie na stosie było aktem miłosierdzia.

W czasach nowożytnych, ze względu na mnogość i siłę wystąpień innowierczych mogących doprowadzić do rozpadu struktur państwowych i społecznych, należało odejść od tej radykalnej doktryny. Poszukując teologicznego fundamentu dla współistnienia różnych religii i wyznań, chętnie przywoływano biblijną przypowieść o chwacie:

Inną przypowieść im przedłożył: „Królestwo niebieskie podobne jest do człowieka, który posiał dobre nasienie na swej roli. Lecz gdy ludzie spali, przyszedł jego nieprzyjaciel, nasiał chwastu między pszenicę i odszedł. A gdy zboże wyrosło i wypuściło kłosy, wtedy pojawił się i chwast. Słudzy gospodarza przyszli i zapytali go: »Panie, czy nie posiałeś dobrego nasienia na swej roli? Skąd więc wziął się na niej chwast?«. Odpowiedział im: »Nieprzyjazny człowiek to sprawił«. Rzekli mu słudzy: »Chcesz więc, żebyśmy poszli i zebrali go?«. A on im odrzekł: »Nie, byście zbierając chwast nie wyrwali razem z nim i pszenicy. Pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa; a w czasie żniwa powiem żęcom: Zbierzcie najpierw chwast i powiążcie go w snopki na spalanie; pszenicę zaś zwieźcie do mego spichlerza«³.

Przypowieść ta wskazywała, że to niebiański Gospodarz, a nie jego ziemscy słudzy, odpowiedzialny jest za wynagrodzenie prawowiernych i ukaranie odstępców. Takie podejście doktrynalne otworzyło drogę dla tolerancji cywilnej, czyli założenia, że w jednym państwie mogą żyć obok siebie różnowierzący. Otworzyło to drogę do uratowania jedności państwa w obliczu niebezpieczeństwa jego rozpadu poprzez podziały religijne, skutkujące bezkompromisowymi walkami wewnętrznymi. Najcelniejszym przykładem zastosowania tolerancji cywilnej jest przypadek Francji schyłku XVI stulecia, w której zastosowanie nowej doktryny pozwoliło ostatecznie wywikłać się z krwawych wojen religijnych.

Z filozoficznego punktu widzenia zagadnienie tolerancji cywilnej dogłębnie rozważył John Locke (1632–1704)⁴. Zastanawiał się, jak daleko władza państwowa powinna ingerować w sprawy religijne. Stawiając w swej doktrynie na pierwszym miejscu bezpieczeństwo i szczęście społeczeństwa, pytał, co władza powinna tolerować, a z czym zdecydowanie walczyć. Jego celem było określenie zasięgu i granic wolności religijnej z punktu widzenia interesu państwa. Postawił szereg zasad mających uregulować relacje między państwem i Kościołem. Przede wszystkim postulował rozdzielenie Tronu od Ołtarza, zwracając uwagę na to, że ich sfery działań, wyznaczone cele oraz interesy są odmienne. Uważał, że skoro Kościoły funkcjonują na terenie pań-

³ *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003, Mt 13, s. 24–30.

⁴ Zob. John Locke, *List o tolerancji*, tłum. Leon Joachimowicz, Warszawa 1953.

stwa, to powinny być mu podporządkowane we wszystkich sprawach świeckich, a nawet duchowych, w przypadku gdyby te ostatnie były sprzeczne z interesami społeczeństwa. Rozdzielenie państwa i Kościoła miało zagwarantować pierwszemu supremację, drugiemu zaś swobodę religijną, w imię dobra społeczeństwa.

John Locke rozszerzył doktrynę tolerancji religijnej w tak znaczącym stopniu, że uznaje się go za ojca nowoczesnego podejścia do tego, jak powinno się akceptować istnienie i krzewienie opinii, których się samemu nie podziela. Nie zapomnijmy jednak, że angielski filozof postulował, aby nie tolerować dwóch grup, które według niego zagrażały państwu. Pierwszą byli ateści, których postrzegał jako pozbawionych kręgosłupa moralnego i przez to potencjalnie niebezpiecznych dla zbiorowego porządku. Drugą stanowili natomiast katolicy, których należało się obawiać, ponieważ nad rodziną władzę krajową uznawali nadrzędne zwierzchnictwo głowy obcego państwa – Stolicy Apostolskiej.

Exemplum: Menonici, czyli o pożytkach z tolerancji

Pośród przypadków postaw tolerancyjnych w Rzeczypospolitej szlacheckiej warto przybliżyć dla przykładu jeden z radykalniejszych odłamów wyznaniowych – mennonityzm. Nurt ten należał do przejawów reformacji spod znaku anabaptyzmu. W menonickiej doktrynie religijnej jedynym autorytetem było Pismo Święte, zaś drogą ku zbawieniu chrzest dorosłego (świadomie wie-

rzącego) oraz niczym nieograniczona wiara w Chrystusa. W poglądach politycznych i społecznych tej sekty odnajdziemy między innymi zakaz udziału w wojnach czy piastowania urzędów, potępienie składania przysięg i kary śmierci. Jak wielu przedstawicieli odłamów protestanckich, dla których praca zajmowała niezwykle ważne miejsce w życiu codziennym i wierze w osiągnięcie zbawienia, menonita był niezwykle cenionym rzemieślnikiem lub najprzypadniej uprawiającym swą rolę chłopem.

Menonici organizowali się w gminy mające naśladować zgromadzenia pierwszych chrześcijan, o których mowa w Nowym Testamencie. W społecznościach tych obowiązywały ściśle określone normy moralne i zasady etyczne, których stosowanie miało zapewnić doskonalenie wiary i dążenie do świętości. Grupa wyznaniowa została założona w 1536 roku przez Menno Simmonsa w Niderlandach, w prowincji Fryzja. Niepokoje religijne w północno-zachodniej Europie doprowadziły do prześladowań wszystkich odłamów anabaptyzmu. Pacyfistyczna doktryna menonitów nie pozwalała im na udział w konfliktach zbrojnych, dlatego bezbronni członkowie gmin zdecydowali się na opuszczenie Niderlandów i emigrację do państwa, które słynęło z tolerancji religijnej – Rzeczypospolitej szlacheckiej.

W Polsce menonici osiedlali się na bardzo specyficznych terenach, które przypominały ziemie uprawiane przez nich w Niderlandach. Chodzi oczywiście o grunty podmokłe, które potrafili osuszać, tworząc poldery. Menonici zakładali osady wzdłuż Wisły od okolic Gdańska, przez ziemie w pobliżu Malborka, Grudziądza i Toru-

nia, po grunty pod Warszawą. Osuszenie i zagospodarowanie pustkowi słynnych Żuław czy Saskiej Kępy (dziś dzielnicy Warszawy) zawdzięczamy właśnie przedstawicielom tej radykalnej sekty wyznaniowej.

Działania protestanckich przybyszów z Niderlandów i Rzeszy niemieckiej, potocznie zwanych w Polsce olędrami, miały bardzo pozytywny wpływ na gospodarkę, w związku z czym władze świeckie, ale też duchowne (biskupi katoliccy jako właściciele dóbr ziemskich) chętnie ich sprowadzały i popierały zakładanie osad. Pozostawiano im pełną wolność religijną. Przykład tysięcy rodzin olęderskich, które sprowadziły się na ziemię Rzeczypospolitej szlacheckiej, żyły tu w pokoju, korzystając ze swobód religijnych i przyczyniały się do dobrobytu własnego i zamieszkiwanej krainy, to wymowny dowód, że w Europie ogarniętej stosami możliwe było symbiotyczne współistnienie przedstawicieli skrajnie odmiennych wyznań, w duchu tolerancji.

Outro: Pielęgnujmy schedę po Januszu Tazbirze

W podsumowaniu warto raz jeszcze przypomnieć, że poszukiwanie tolerancji wyznaniowej w nowożytnej „Europie stosów” jest możliwe tylko, jeśli wyzbędzimy się anachronicznych porównań do współczesności. Na ogarniętym krwawymi konfliktami kontynencie już samo zaistnienie wolności sumienia, a więc niezabijanie obcych w imię Boga, bywało w niektórych krajach nie lada osiągnięciem. Przypadek Rzeczypospolitej szla-

checkiej czy Siedmiogrodu wskazuje, że w nowożytnej Europie wieloetniczność i różnorodność religijna wcale nie musiały prowadzić do konfliktów, wręcz przeciwnie – specyficzny system ustrojowy nawet sprzyjał rozwiązaniom koncyliacyjnym i ustanowieniu tolerancji w sferze cywilnej. Sytuacja taka nie była w XVI i XVII stuleciu możliwa w scentralizowanych monarchiach zachodnioeuropejskich. Wiek oświecenia przyniósł natomiast rewolucję w myśleniu o innowiercach. Nowa ideologia, której ojcami byli Locke i Wolter, nakazywała nie tylko brak agresji wobec wierzącego w inną Prawdę objawioną, ale po prostu – jak to rozumiemy współcześnie – pełne zrównanie go w prawach państwowych.

Dorobek polskiej historiografii w badaniach nad dziejami tolerancji w Europie nowożytnej jest znaczący, przede wszystkim dzięki pracom zmarłego w tym roku profesora Janusza Tazbira. To on wprowadził do świadomości historycznej pojęcie „państwa bez stosów” na określenie swobody wyznaniowej, jaką – wbrew krwawym sporom wyznaniowym na kontynencie – oferowała różnowiercom Rzeczpospolita szlachecka. Odsyłając czytelnika do licznych tekstów Janusza Tazbira na temat staropolskiej tolerancji, zachęćmy, by przejmował i pielęgnował tę schedę z całym dobrodziejstwem inwentarza, to jest dostrzegając także akty uprzedzeń, przemocy, bezprawia i tumultów skierowane przeciw innowiercom zamieszkującym te tereny.

Wskazówki bibliograficzne

- Bérenger Jean, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, tłum. Maciej Forycki, Poznań 2002
- Delumeau Jean, *Cywilizacja odrodzenia*, przeł. Eligia Bąkowska, Warszawa 1987
- Jobert Ambroise, *Od Lutra do Mobyty. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, przeł. Elżbieta Sękowska, Warszawa 1994
- Kłoczowski Jerzy, *Kryzys i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV–XV w.*, „Znak” 1972, nr 205–206
- Kołąkowski Leszek, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965
- Kosman Marcei, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku*, Wrocław 1977
- Kościelny Robert, *Problem tolerancyjności kontrreformatorów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku*, Szczecin 1997
- Lecler Joseph, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, przeł. Lesława i Halina Kühn, Warszawa 1964
- Locke John, *List o tolerancji*, tłum. Leon Joachimowicz, Warszawa 1953
- Ogonowski Zbigniew, *Filozoficzne aspekty idei tolerancji*, „Argumenty” 1973, nr 9
- Ogonowski Zbigniew, *Filozoficzne aspekty walki ideologicznej o tolerancję w XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1974, t. 19
- Ogonowski Zbigniew, *Problem tolerancji w Europie w drugiej połowie XVII wieku [w:] Wiek XVII – kontrreformacja – barok*, red. Janusz Pelc, Wrocław 1970, „Studia Staropolskie” t. 29
- Tazbir Janusz, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973
- Tazbir Janusz, *Nietolerancja wyznaniowa i wygnanie arian*, Warszawa 1957
- Tazbir Janusz, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 1967
- Tazbir Janusz, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987
- Tazbir Janusz, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980
- Tazbir Janusz, *Wkład Polski do rozwoju tolerancji [w:] Wkład Polaków do kultury świata*, red. Mieczysław A. Krąpiec, Piotr Taras, Jan Turowski, Lublin 1976
- Wojak Tadeusz, *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku [w:] Wkład protestantyzmu do kultury polskiej*, red. T. Wojak, Warszawa 1970

Chrześcijaństwo a maszyna parowa. Między sekularyzacją a odrodzeniem 1789–1914

1. Czy wiek XIX był stuleciem sekularyzacji?

Sięgając po starszej daty podręczniki historii europejskiej XIX wieku, zauważamy uderzający brak lub w najlepszym wypadku marginalne potraktowanie tematyki religijnej, która w tak szerokim zakresie była obecna w przekazie dotyczącym wcześniejszych epok. Obraz przemian światopoglądowych w „stuleciu pary” był bowiem przez długie dziesięciolecia podporządkowany dominującym w naukach społecznych i historycznych teoriom sekularyzacji, zakładającym, iż religia jest zasadniczo zjawiskiem przednowoczesnym, które w dobie wielkiego przełomu cywilizacyjnego kształtującego nasz świat sukcesywnie tracić będzie na znaczeniu. Wskazywano przy tym na zmniejszające się znaczenie Kościołów w sferze publiczno-państwowej, na upowszechnianie areligijnych światopoglądów, wreszcie na osłabianie zachowań i praktyk religijnych wśród szerokich kręgów nowoczesnych społeczeństw. Trudno

temu zaprzeczyć, jednak z drugiej strony pewne tropy mogłyby wzbudzić wątpliwości zakłócające ten sugestywny obraz. W końcu wytworem XIX wieku jest skomponowane w 1825 roku przez Franza Schuberta *Ave Maria*, które do dziś słyszymy na niemal każdym ślubie. Obok technokratycznej wieży Eiffla niekwestionowanym symbolem architektury XIX wieku jest kościół Sagrada Familia w Barcelonie wznoszony od 1882 roku. A we wszystkich księgarniach świata obok prac Friedricha Nietzschego, wieszczącego śmierć Boga, znajdziemy dzieła Fiodora Dostojewskiego, którego mroczny obraz rzeczywistości rozjaśnia z mocą ewangeliczna nadzieja. Nic więc dziwnego, że od jakiegoś czasu coraz mocniej głosi się „pożegnanie z legendą sekularyzacji” (Olaf Blaschke)¹, wskazując na żywotność wspólnot kościelnych, na to, że obok religijnych kryzysów występowały też fale religijnego przebudzenia i odnowy, że wreszcie wytworzony w XIX wieku kapitał religijny nie tylko kształtował rzeczywistość następnego stulecia, ale w pewnych elementach rozpoznawany jest i dziś. Tak więc religijny obraz europejskiego XIX wieku musi być daleki od upraszczających schematów, był bowiem w istocie niezmiernie zróżnicowany i barwny. Spróbujmy więc przedstawić główne jego kontury.

¹ Olaf Blaschke, *Abschied von der Säkularisierungslegende. Daten zur Karrierekurve der Religion (1800–1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter. Eine Parabel*, <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke> [dostęp: 28.07.2016].

2. Ideologie sekularyzacji

Wspomniane wyżej teorie sekularyzacji nie były wynikiem beznamietnej „naukowej” refleksji – *sine ira et studio*, lecz zrodziły się w XIX wieku ze splotu kształtujących się wówczas paradygmatów nowoczesnych nauk społecznych z toczącą się wśród europejskich elit debatą na temat religii. Oba zjawiska wyrastały z oświecenia, rozwijając się w ramach wyznaczanych przez kategorię postępu, określającą fundament wyobrażeń człowieka wieku XIX. Rzeczywiście dokonująca się wówczas radykalna przemiana świata mogła skłaniać do wniosku, iż wszystko zmienia się i rozwija ku formom coraz doskonalszym. Już same osiągnięcia nauki mogły zapierać dech w piersiach: geografowie opisywali i mierzyli nieznane dotąd lądy, archeolodzy odkopywali zaginione cywilizacje, językoznawcy odczytywali zapomniane od kilkunastu wieków rodzaje pisma, odkryto fale elektromagnetyczne, pierwiastki promieniotwórcze, skonstruowano model atomu, poznano grupy krwi, metody znieczulenia, istnienie bakterii. Zdobyte nauki przekładały się na osiągnięcia techniki, jak bowiem pisał autor pewnego poznańskiego pisma dla ludu: „Teraz Bogu dzięki [...], skoro jaki uczony co nowego wynajdzie, to na drugi dzień wszystkie gazety o tym donoszą, a na trzeci dzień doświadczają tego w życiu praktycznym”². Skok techniczny, który przyniósł wiek XIX, nie miał precedensu w dotychczasowej

historii. Jeśli bowiem w 1800 roku sposoby przemieszczania się były takie same jak w czasach Aleksandra Macedońskiego, to sto lat później jeżdżono już koleją, samochodem z silnikiem spalinowym, a od 1903 roku latano samolotem. Dodawszy do tego zaprezentowany w 1885 roku współczesnej konstrukcji rower³, uzyskamy pełny obraz komunikacyjnej nowoczesności, która niech będzie dla nas symbolem wszechogarniającej cywilizacyjnej zmiany.

Zachodzący przełom można było interpretować w duchu chrześcijańskim. Jak w 1845 roku mówił pewien francuski biskup: „Człowiek oddający się przemysłowi przestaje być służalcem materii, czyni się jej dozorcą i za pomocą machin staje się **podmajstreem boskiej kreacji** [podkr. P.M.] w miejsce prostego wyrobnika, którym był dotychczas”⁴. Jednak dla bezwzględnych wyznawców postępu typowa była inna postawa i inne interpretacje. Zachłystnięcie się nowoczesnością mogło bowiem skłaniać do zakwestionowania wszelkich pozostałości czasów przeszłych jako nieodpowiadających radykalnie nowej sytuacji egzystencjalnej nowoczesnego człowieka. Z zamierzoną brutalnością wyraził to twórca futuryzmu Tommaso Marinetti, głosząc w swoim opublikowanym 20 lutego 1909 roku w paryskim „Le Figaro” manifest: „Po cóż mielibyśmy oglądać się za

³ Patrick Robertson, *Co, gdzie, kiedy po raz pierwszy*, tłum. Edyta Kubikowska, Tomasz Kubikowski, Krzysztof Środa, Warszawa 1998, s. 334–336.

⁴ Cyt za: *O kursie ekonomii politycznej P. Michała Chevalier*, „Przegląd Poznański” 1845, t. 1, s. 174.

² *O telegrafii*, „Szkołka Niedzielną” 5.03.1865, nr 10, s. 38.

siebie, jeśli chcemy sforsować tajemniczą bramę Nie-możliwego? [...] Chcemy zburzyć muzea, biblioteki, akademie [...]”⁵. O religii jako pozostałości starych czasów nie musiał nawet wspominać.

Oczywiście progresywizmu, czyli światopoglądu, którego centralnym elementem jest wiara w postęp, nie można sprowadzić do radykalnej prowokacji Marinettiego. Przybierał on różne formy, jednak tym, co stanowiło o jego społecznej nośności, było łączenie go z elementem emancypacyjnym. Wyrażało się to po pierwsze w kolejnej pozostałości oświecenia, jaką był scjentyzm, afirmacja nauki wyzwalającej ludzkość z obszaru ignorancji i ciemnoty. Wśród wielkich naukowców XIX wieku byli i tacy, którzy potrafili harmonijnie łączyć oddanie nauce z głębokimi religijnymi przekonaniami, by wspomnieć André Ampère’a (1775–1836) – twórcę elektrodynamiki, a zarazem tercjarza franciszkańskiego, Louisa Pasteura (1829–1895) – wielkiego bakteriologa, wynalazcę szczepionki przeciw wściekliznie, nie mówiąc już o odkrywcy praw dziedziczenia Gregorze Mendlu (1822–1884), opacie klasztoru augustianów w Brnie na Morawach. A jednak do dziedzictwa oświecenia należała opozycja między nauką a wiarą, która uformowała przekonania sporej części, jeśli nie większości XIX-wiecznych uczonych. Ten kontekst naznaczył od początku interpretację teorii ewolucji Charlesa Darwina sformułowanej w jego podstawowym dziele *O powstawaniu gatunków*,

które ukazało się w Londynie 24 listopada 1859 roku w błyskawicznie rozprzedanym półtoratysięcznym nakładzie. Wbrew – jak się wydaje – intencjom autora została ona od początku potraktowana jako użyteczne narzędzie zwalczania chrześcijańskiej wizji stworzenia, co natychmiast uwikłało ewolucjonizm w przyrodniczo-teologiczny spór⁶. Nauka, która – jak wierzone – przeniknąć miała wszelkie tajemnice świata, stawiała się wręcz substytutem religii, nie tylko zastępując ją jako źródło poznania rzeczywistości, ale i nadając sens ludzkiej egzystencji.

Inny rodzaj emancypacyjnej interpretacji postępu wiązał się z ideologią liberalną, widzącą z kolei dziejowy rozwój jako postępujące rozprzestrzenianie zasady wolności i wyzwalać się autonomicznych i rozumnych jednostek spod ciężaru zobowiązań wobec zbiorowości, instytucji, zastanych norm i obyczajów. Jak pisał spadkobierca tej idei, włoski filozof Benedetto Croce, epoka nowoczesna „przeszła od rozumienia wolności jako zespołu przywilejów do wolności jako prawa naturalnego, od tego abstrakcyjnego prawa naturalnego zaś do duchowej wolności historycznej konkretnej osoby”⁷. W swej refleksji Croce pisał wręcz o „liberalnej religii”, posiadającej własną „koncepcję życia i etykę”, co prowadzić musiało do nieuchronnego konfliktu z „przeciw-

⁶ Zob. Przemysław Matusik, *Nadeszła epoka przejścia... Nowoczesność w piśmiennictwie katolickim Poznańskiego 1836–1871*, Poznań 2011, s. 275–279.

⁷ Benedetto Croce, *Historia Europy w XIX wieku*, tłum. Joanna Ugniewska, Warszawa 1998, s. 24.

⁵ Cyt. za: <http://hamlet.edu.pl/marinetti-futuryzm> [dostęp: 27.07.2016].

stawnymi wiarami religijnymi”⁸, reprezentującymi martwą tradycję, głównie z najpoważniejszym jego zdaniem wrogiem, Kościołem katolickim. Dla liberałów religia – nie tylko katolicyzm – była podejrzana najpierw jako dziedzictwo przeszłości, uchylające się od weryfikacji kryteriami nowoczesnej myśli. Jeszcze większy sprzeciw budził wspólnotowy charakter zbiorowości religijnych, mówiąc krótko – Kościoły, jako hierarchiczne formy organizacji roszczące sobie pretensje do decydowania o treści wierzeń i kontrolowania zachowań swoich wiernych. Oczywisty opór musiały też wywoływać tradycyjne uwikłania Kościołów w konserwatywne systemy państwowe – liberałowie głosili zasadę wolności religijnej jako niezbywalnego elementu praw obywatelskich.

Inny rodzaj emancypacji proponował socjalizm, przeciwieństwo liberalnego indywidualizmu wspierającego bezduszną systemy kapitalistycznego, uznający za przyczynę gnębiących ludzkość nieszczęść zasadę prywatnej własności, skutkującej nieuchronną nierównością i wyzyskiem biednych przez bogatych. Co ciekawe, pierwsze programy socjalistyczne zawierały silny komponent religijny, uznając bowiem za martwe dotychczasowe systemy religijne, ogłaszały zarazem powstanie nowych, mających sprostać potrzebom nowych czasów. Saint-Simon głosił więc powstanie „nowego chrystianizmu”, a jego uczniowie nazywali go prorokiem religii przyszłości, która miała być „syntezą wszystkich idei ludzkości i [...] wszystkich jej sposobów istnienia”, zapowiadając, że „nie tylko opanuje [ona] porządek

polityczny, ale że porządek polityczny będzie w całości instytucją religijną”⁹. Jednak marksizm, ideologia, która miała z czasem zdominować świat europejskiego socjalizmu, odznaczała się już zdecydowanie ateistycznym charakterem. Religia była zdaniem Karola Marksa wytworem stosunków społecznych, „urojonym szczęściem ludu”¹⁰, służącym klasom posiadającym do utrzymania w posłuchu klas wyzyskiwanych. Na każdym bowiem etapie rozwoju ludzkości społeczeństwo dzieliło się na dwie klasy antagonistyczne, z których jedna była posiadaczem środków produkcji, druga na nią pracowała. Zdaniem Karola Marksa dopiero w wieku XIX pojawiła się – by tak powiedzieć – technologiczna możliwość zaspokojenia wszystkich potrzeb ludzkości, to jednak można było osiągnąć jedynie na drodze rewolucji, która zlikwiduje władzę klas posiadających i własność, pozwalając wreszcie na sprawiedliwą redystrybucję produkowanych dóbr. Dla marksistów religię – „opium ludu” trzeba było zwalczać jako element niesprawiedliwego systemu, w ustanowionym lepszym świecie musiała więc zaniknąć, znikać bowiem potrzeba dalszego mamienia mas rzeczywistością nadprzyrodzoną. Mimo swego ateistycznego charakteru marksizm zachował strukturę chrześcijańskiego millenaryzmu, głosząc nastanie nowej, szczęśliwej epoki, co przydawało mu eschatologicznego

⁹ Amand Bazard, Barthélémy P. Enfantin, *Doktryna Saint-Simona*, tłum. Eligia Bąkowska przy współpr. Leszka Kołakowskiego, Warszawa 1961, s. 447.

¹⁰ Cyt. za Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Poznań [2000], s. 154.

⁸ Tamże, s. 32–33.

charakteru. Jeśli pozytywistyczny scjentyzm i liberalny indywidualizm pozostały domeną elit, o tyle marksizm mógł poszerzać wpływy dzięki dwoistości swej natury: teorii społecznej fascynującej swą kompletnością intelektualistów i ideologii politycznej, kreującej programy walki politycznej i stanowiącej swoisty ideologiczny ekwiwalent religii dla socjalistycznych ruchów politycznych drugiej połowy XIX stulecia.

3. Industrializacja, urbanizacja, mobilność społeczna

Istotnym czynnikiem sprzyjającym procesom sekularyzacyjnym były głębokie przemiany społeczne zachodzące w wieku XIX. Ich głównym wyznacznikiem było powstawanie wielkich miast, przyciągających nadwyżki ludności wiejskiej, efekt właściwego tej epoce demograficznego boomu. Migracje wyrzywały ludność wiejską z jej naturalnego – parafialnego – otoczenia, zaś anonimowość wielkiego miasta sprzyjała zanikowi konformizmu religijnego, kontroli jednostki przez lokalną zbiorowość także pod względem jej praktyk religijnych. Na to nakładały się problemy z duszpasterskim zagospodarowaniem nowo powstających miejskich skupisk ludności robotniczej, czego jedną z przyczyn było skrepowanie Kościołów przez instytucje państwowe niechętnie tworzeniu nowych ośrodków duszpasterskich, co mogło się wiązać z dodatkowymi ponoszonymi przez nie kosztami. Problemem, zwłaszcza w świecie protestanckim, było to, iż duchowny pochodzeniem, a więc i horyzon-

tem intelektualnym i mentalnością tkwił w środowisku mieszczańskim, nie potrafiąc mówić językiem zrozumiałym dla proletariackich mas¹¹. W ten sposób w miastach formowały się zbiorowości przestające *de facto* funkcjonować w obrębie jakichkolwiek struktur kościelnych, co z czasem przynosiło ich stopniową dechrystianizację. Do tego wskazać trzeba, iż wyjście poza względnie homogeniczny religijnie świat wspólnot wiejskich i małomiasteczkowych otwierało migrantów na nowe bodźce i wpływy religijne. Chęć integracji z obcym otoczeniem mogła skutkować przyjęciem dominującej w nim wiary, co znakomicie ułatwiało związek z miejscową dziewczyną, atrakcyjną, bo porządną, a jeśli porządną – to i pobożną. W innych sytuacjach, zwłaszcza w świecie anglosaskim, z braku „swojego” duchownego potrzeby religijne mógł zaspokoić inny, znajdujący się akurat pod ręką i mówiący bardziej atrakcyjnym językiem. Jeśli w Wielkiej Brytanii w początkach XIX wieku ok. 9% ludności związanej było z protestanckimi nonkonformistami, o tyle w latach 30. już ok. 20%¹². W drugiej połowie XIX wieku w wielkich ośrodkach przemysłowych rolę duchownego coraz częściej przejmował socjalistyczny (lub niekiedy – anarchistyczny) agitator, głoszący równie długie kazania co pozostawiony na wsi proboszcz, ale nieporównanie lepiej wyrażający bunt przeciw biedzie i wyzyskowi, wskazujący proste, polityczne rozwią-

¹¹ Michael Burleigh, *Ziemska władza. Polityka jako religia*, tłum. Jerzy Korpanty, Warszawa 2011, s. 280–281.

¹² Tomasz Kizwalter, *Historia powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2003, s. 348.

zania i dający nadzieję na lepsze życie w socjalistycznym raju. Nowa, świecka religia okazała się najgroźniejszym konkurentem tej właściwej.

Oczywiście obraz zlaicyzowanego miasta i pobożnej wsi należałoby też zniuansować. Jak pisze Michael Burleigh, „Glasgow, które mimo że liczba jego mieszkańców podwajała się regularnie co 20 lat, nazywany był *Miastem Ewangelii* [ang. Gospel City], gdy tymczasem w rolniczej Meklemburgii liczba osób uczęszczających do kościoła była wyjątkowo niska”¹³. A jednak nie należy zapominać, że poza silnie zurbanizowaną Anglią w większej części Europy dominowała ludność wiejska, ciągle funkcjonująca w obrębie starych struktur kościelnych – protestanckich, katolickich czy prawosławnych. Tu nadal proboszcz był autorytetem, a wejście do stanu duchownego – sposobem na awans społeczny. Także niektóre środowiska miejskie, zwłaszcza drobnomieszczańskie i jakaś część warstwy robotników wykwalifikowanych, budowały swe poczucie grupowej tożsamości na przynależności konfesyjnej, w opozycji wobec indyferentyzmu bogatego mieszczaństwa i sfer intelektualnych.

Ciekawym zjawiskiem okazały się różnice regionalne. W schemacie sekularyzacyjnym w pełni mieścili się np. protestanci robotnicy północnych Niemiec, zwłaszcza wielkich ośrodków miejskich jak Berlin czy Hamburg, gdzie przed I wojną światową tylko poniżej 1% robotników uczestniczyło w praktykach religij-

nych, podczas gdy w Londynie 10–15%¹⁴. Natomiast w małym stopniu sekularyzacja dotyczyła np. polskich katolickich górników z Górnego Śląska, wierzących głęboko w opiekę Matki Boskiej Piekarskiej i silnie związanych ze swym „farorzem”¹⁵.

Kolejne istotne zjawisko, na które trzeba zwrócić uwagę, to różnice między mężczyznami a kobietami: ci pierwsi byli bowiem bardziej podatni na tendencje sekularyzacyjne, podczas gdy kobiety chętnie wkraczały w przestrzeń życia kościelnego, co pozwoliło nawet na sformułowanie pojęcia „feminizacji religii” w XIX wieku. Wynikało to poniekąd z panujących wówczas mizoginicznych poglądów zakładających, iż natura kobiety jest mniej racjonalna, a bardziej emocjonalna niż mężczyzny, jeśli więc mężczyzna może wyzbyć się religijnych przesądów, winny one nadal stanowić niezbywalny element kobiecej edukacji. Ważne były wszelako i inne względy. Płaszczyzna kościelna była przez długie lata jedną z nielicznych, na której kobiety mogły swobodnie realizować swe społeczne pasje. W świecie katolickim, w którym od wieków istniały instytucje zakonów żeńskich, istotniejsze było to, iż poświęcenie się życiu zakonnemu było elementem emancypacyjnego wyjścia poza ograniczony zakres ról społecznych, zaś dla kobiet pochodzenia plebejskiego czynnikiem społecznego awansu. Dlatego też prawdziwym fenomenem wieku XIX był rozwój żeńskich zgromadzeń zakonnych i to

¹⁴ M. Burleigh, *Ziemska władza*, s. 286–287.

¹⁵ Daniel Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 247.

¹³ Tamże, s. 281.

o charakterze czynnym, zajmujących się pracą w szpitalach, prowadzeniem sierocińców czy przytułków oraz działalnością wychowawczą, poczynawszy od zakładanych ochronek dla dzieci z warstw uboższych po elitarne zakłady edukacyjne dla dziewcząt. Tylko w latach 1862–1865 Stolica Apostolska zatwierdziła 72 nowe żeńskie zgromadzenia zakonne. W polskim przypadku w całym XIX wieku na 29 nowych zgromadzeń tylko 3 były zgromadzeniami męskimi, zaś 26 – żeńskimi. Za tym szedł oczywiście także rozwój liczebny; najliczniejsze międzynarodowe Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, czyli szarytek, liczyło w połowie lat 70. XIX wieku 20 tysięcy sióstr¹⁶. Symbolem tego zwiększającego się znaczenia kobiet w Kościele była także rozwijająca się pobożność maryjna, dla której impulsem były maryjne objawienia i tworzące się w ich miejscu ośrodki kultu, by wymienić choćby objawienia w Lourdes w 1858 roku, które stało się rychło jednym z najsłynniejszych ośrodków pątniczych w świecie katolickim, czemu sprzyjał rozwój połączeń kolejowych. Analogiczne, choć może nie aż tak spektakularne zjawisko można było zaobserwować także wśród protestantów, gdzie stopniowo kobiety wkroczyły w każdy niemal obszar kościelnej aktywności, udzielając się w kółkach modlitewnych, przewodząc kościelnym śpiewom, organizując i prowadząc przytułki dla ubogich czy nauczanie zaniedbanych dzieci, rozprowadzając

Biblię, zwalczając alkoholizm i prostytucję. Warto tu wspomnieć o powstałej na luteranśkim gruncie (1836) instytucji diakonis – kobiet żyjących wspólnie i prowadzących szpitale i domy opieki¹⁷. Z czasem aktywność protestanckich kobiet w coraz większym stopniu wyrażała się w działalności rozmaitych religijnych organizacji i stowarzyszeń.

4. Tron, ołtarz, rewolucja

Istotnym czynnikiem określającym krajobraz religijny XIX-wiecznej Europy było państwo zachowujące zasadniczo wyznaniowy charakter, oczywiście poza republikańską Francją. I tu istotne było dziedzictwo wieku XVIII, stulecia oświeconego absolutyzmu, który był okresem niezwykle silnego podporządkowania Kościołów potrzebom struktur państwowych. W świecie katolickim klasycznym przykładem głębokich ingerencji w życie kościelne była polityka cesarza Józefa II w Austrii, nie tylko np. likwidującego zbędne jego zdaniem zakony, ale i decydującego, ile świec ma się palić przy ołtarzu w czasie odprawianej mszy świętej¹⁸. Szło za tym osłabienie autorytetu Stolicy Apostolskiej, niemal pozbawionej wpływu na wewnętrzne stosunki

¹⁶ Bolesław Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 1991, s. 332; Roger Aubert i in., *Historia Kościoła*, t. 5, tłum. Tadeusz Szafrński, Warszawa 1985, s. 85–86.

¹⁷ Zob. Olgierd Kiec, *Protestantyzm w Poznaniu 1815–1918*, Warszawa 2001, s. 185.

¹⁸ Luis J. Rogier, Guillaume de Bertier de Savigny, Joseph Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4, tłum. Tadeusz Szafrński, Warszawa 1987, s. 96–102.

kościelne w poszczególnych krajach katolickich. To podporządkowanie Kościoła państwu pozostało jeszcze długo w wieku XIX elementem formującym obraz stosunków religijnych, tym bardziej że niekiedy rozszerzające się zadania państwa można było zrealizować tylko przy wykorzystaniu możliwości, jakie dawała sieć parafialna, co powodowało obarczanie proboszczów rozmaitymi funkcjami dotyczącymi ogłaszania państwowych rozporządzeń, wykorzystywania ksiąg kościelnych w charakterze ksiąg stanu cywilnego czy nawet zbierania niektórych danin i podatków¹⁹.

W tej sytuacji atak rewolucji francuskiej na Tron oznaczać musiał także uderzenie w Ołtarz. Władze rewolucyjne podporządkowały sobie struktury kościelne, na odmowę posłuszeństwa zareagowały krwawymi prześladowaniami aż do zorganizowanego ludobójstwa katolickiej ludności Wandei, wreszcie wprowadziły – pod rządami jakobinów – urzędowy kult Istoty Najwyższej, pierwszy od czasów pogańskiego cesarstwa rzymskiego niechrześcijański kult publiczny na obszarze Europy. To antyreligijne nastawienie było także wyznacznikiem postaw żołnierzy Napoleona przemierzających Europę wzdłuż i wszerz, rabujących i bezczeszczących miejsca kultu, prześladowujących duchowieństwo i stających w jego obronie wiernych, co we Włoszech, Hiszpanii i w Niemczech było istotnym czynnikiem spontanicznego tworzenia antyfrancuskiej chłopskiej partyzantki. W konsekwencji rewolucja na trwałe skojarzyła się

z tendencjami antyklerykalnymi, antychrześcijańskimi, co pozostało stałą dominantą europejskiego lewicowego radykalizmu. Z drugiej strony wszystkie Kościoły chrześcijańskie traktowały odtąd dziedzictwo rewolucji jednoznacznie negatywnie, reagując alergicznie na wszystko, co można było uznać za jej kontynuację. W sensie politycznym przyniosło to ich trwały alians z siłami konserwatywnymi, broniącymi religii i publicznego znaczenia Kościołów. Uzasadnieniem były zrodzone ze sprzeciwu wobec rewolucji polityczne doktryny konserwatyizmu, systemowo przeciwstawiające się myśli oświeceniowej, w której widziano fundament buntu roku 1789. Odrzucały one wąski racjonalizm i głosiły, iż podstawową siłą integrującą społeczeństwo jest religia, zaszczipiająca wszystkim wspólny zrąb wyobrażeń i zasad moralnych, bez których upaść musi każdy porządek społeczny. Idea społecznego znaczenia religii okaże się zresztą w XIX wieku nader nośna, zwłaszcza na gruncie myśli francuskiej²⁰.

Ów sprzeciw wobec rewolucji i uznanie socjalizującej roli religii sprawiły, iż w latach 1814–1815 zapanowała „ekumeniczna” zgoda na to, że stanowiony na kongresie wiedeńskim nowy porządek europejski powinien być oparty na chrześcijańskich podstawach, co stało się oficjalną wykładnią polityki związku państw europejskich określanych mianem Świętego Przymierza. Powodowało to umocnienie antyklerykalnych postaw tych wszystkich, którzy kontestowali powiedeński porządek, ale miało też

¹⁹ Zob. np. o sytuacji w Prusach P. Matusik, *Nadeszła epoka przejścia...*, s. 58–59.

²⁰ Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1983, s. 158.

swoje pozytywne dla wspólnot religijnych skutki. Główny odnosił się do sfery edukacyjnej, bowiem europejskie państwa dbały o religijne wychowanie w ramach rozwijającej się w wieku XIX edukacji powszechnej. W tym stuleciu w najlepiej rozwiniętych krajach europejskich dokonała się bowiem rewolucja oświatowa polegająca na tym, że znakomita większość populacji poszła do szkoły, a to oznaczało, że po raz pierwszy w dziejach wszyscy Europejczycy chrześcijańskiego wyznania poddani zostali systematycznej edukacji religijnej. W tym tkwi przyczyna głębokich związków z religią zwłaszcza środowisk drobnomieszczańskich, ale także sporej części lepiej wyedukowanych robotników wykwalifikowanych. W świecie katolickim to właśnie mniejsze ośrodki miejskie stały się istotną bazą rekrutacyjną duchowieństwa, które zdynamizuje obraz Kościoła w tym stuleciu. W świecie prawosławnym i protestanckim, gdzie nie działała zasada celibatu, ważnym czynnikiem była w tym zakresie autorekrutacja, zasilanie stanu duchownego przez synów pastorów czy popów.

Z czasem jednak ścisłe związki Kościoła z państwem zaczęły być odczuwane jako rodzaj ograniczenia, co rodziło tendencje zmierzające do emancypacji spod jego wpływów. Najsilniej wystąpiło to na gruncie katolickim, na którym uformował się tzw. ultramontanizm, opierający się na wizji Kościoła skupionego wokół następcy św. Piotra, co niesło ze sobą wzrost autorytetu Stolicy Apostolskiej i swoisty kult papieża, czemu sprzyjały charyzmatyczne postacie biskupów Rzymu – Piusa IX, Leona XIII, Piusa X. To od pontyfikatu Piusa IX papież zaczął być traktowany jako

światowy przywódca, którego zdania należy z uwagą wysłuchać, nawet jeśli się z nim nie zgadza. Ultramontanie głosili również, że warunkiem skutecznego oddziaływania Kościoła jako zapory przeciw rewolucji jest jego wewnętrzna autonomia, niezależnienie od woli państwowych urzędników²¹. W zasadzie zbliżało się to do postulatów liberalnych, ultramontanie jednak głosili zachowanie wyznaniowego charakteru państwa, podczas gdy liberałowie jego neutralność. Inny był oczywiście stosunek do państwa w świecie prawosławnym i protestanckim, gdzie kontynuowano tradycję wielowiekowej symbiozy instytucji państwowych i religijnych. A jednak i tu część wiernych była skłonna wyznaczać nowe granice wzajemnego wpływu. W 1821 roku król pruski Fryderyk Wilhelm III zarządził unię Kościołów – luterańskiego i reformowanego, które od tam miały pozostać w jednej strukturze i liturgii przy respektowaniu odrębności dogmatycznych. Wzbudziło to odruch niezadowolenia, spora grupa luteranów nie pogodziła się z tą decyzją mimo policyjnych represji; wielu z nich wyemigrowało do Ameryki, a ci, którzy pozostali, zdołali w końcu uzyskać w 1845 roku uznanie swej odrębności w ramach osobnej staroluterańskiej wspólnoty wyznaniowej²².

Inaczej sytuacja rozwinęła się w drugiej połowie XIX wieku, gdy coraz większy wpływ na europejskie

²¹ Zob. Bogdan Szlachta, *Ład, Kościół, naród*, Kraków 1996, s. 11–31.

²² Zob. O. Kiec, *Protestantyzm w Poznańskim 1815–1918*, s. 78–93.

państwa wywierać zaczęły ugrupowania liberalne. Nowym zjawiskiem stały się konflikty między państwem i Kościołem katolickim dotyczące wzajemnych relacji i wpływu na sferę publiczną, określane mianem – za niemieckim wzorem – kulturkampfów. Jak się bowiem okazało, liberałowie nie poprzestawali na wprowadzaniu równouprawnienia religijnego, ślubów cywilnych, ograniczaniu wpływu Kościoła na oświatę, lecz patronowali zaborowi własności kościelnej i likwidacji klasztorów, nie rezygnując zarazem z wpływu państwa na obsadę stanowisk kościelnych. Do pierwszych konfliktów na tym tle doszło już w latach 50. w Badenii i Piemencie, ten drugi był zresztą wstępem do wielkiego sporu o istnienie Państwa Kościelnego, zakończonego ostatecznie w 1870 roku zaborem Rzymu przez Królestwo Włoch z wyłączeniem terytorium Watykanu. Krótko potem rozpoczął się kulturkampf w Prusach (1871–1886), firmowany nazwiskiem wielkiego kanclerza Ottona von Bismarcka. Szeregowi antykościelnych posunięć towarzyszyło stosowanie represyjnych środków wobec niepokornych księży i biskupów, w tym uwięzienie w 1875 roku abpa gnieźnieńskiego i poznańskiego Mieczysława Halki Ledóchowskiego. Ostatecznie polityka ta skończyła się niepowodzeniem. Bismarck, który gromko deklarował: „nie pójdziemy do Canossy”, był zmuszony wycofać się z części antykościelnych restrykcji i doprowadzić do normalizacji stosunków z Kościołem. Zdecydowanie bardziej radykalne skutki przyniósł ostatni w długim XIX wieku europejski kulturkampf – antykatolicka polityka III Republiki Francuskiej, która doprowadziła do całkowitego rozdziału Kościoła od państwa

(1905), wcześniej znosząc zakony i likwidując 12 tysięcy prężnie działających szkół katolickich, „aby zniszczyć groźny aparat wychowania, zbudowany w imię wolności wrogiej wolności”²³.

Tym zjawiskom towarzyszyło jednak nowe, jakim było tworzenie politycznych organizacji środowisk katolickich. Tu przodowały Niemcy, ojczyzna masowego, demokratycznego ruchu katolickiego. Zaczął się on formować w 1848 roku, gdy pojawiła się pierwsza katolicka reprezentacja w ogólnoniemieckim parlamencie we Frankfurcie, a także miał miejsce pierwszy zjazd katolicki (Katholikentag), dając początek trwającej do dziś tradycji (ostatni odbył się w maju br. w Lipsku). Ostatecznie katolicka partia uformowała się w 1870 roku, przybierając nazwę Niemieckiej Partii Centrum (Deutsche Zentrumspartei). Przez całe dziesięciolecie dominowała ona politycznie w katolickich regionach Niemiec, skutecznie łącząc wyborców z miast i wsi wokół obrony praw Kościoła oraz realizacji silnie akcentowanego programu socjalnego²⁴.

5. Rekonfesjonalizacja

Opór wobec roszczeń państwa był m.in. wyrazem nowej tożsamości kościelnej, zrodzonej w XIX wieku znowu w opozycji do tendencji stulecia poprzedniego.

²³ Cyt. za B. Kumor, *Historia Kościoła*, s. 235.

²⁴ Heinz Hürten, *Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986, s. 136–159.

W XVIII wieku oświecenie poszukiwało religii naturalnej, wyzbytej historycznych form i kultu, sprowadzonej do czysto racjonalnego uznawania istnienia Istoty Najwyższej i pierwiastka duchowego w człowieku. Tendencje te wkraczały także na grunt poszczególnych Kościołów, wyrażając się w pewnym osłabieniu znaczenia ich dogmatycznego kapitału i sprowadzaniu religii do kwestii praktycznych, do inspirowania społecznie użytecznej działalności filantropijnej, podnoszenia moralnego ludu etc. Na tym gruncie osłabiała się poczucie *stricte* religijnej odrębności poszczególnych wyznań, spotykających się na wspólnej – ponadkonfesyjnej – płaszczyźnie moralnej.

Istotnym elementem odrodzenia chrześcijańskiego w XIX-wiecznej Europie było odejście od rozmytych form „oświecenia chrześcijańskiego” i poszukiwanie silnych religijnych tożsamości za cenę osłabienia swego rodzaju ekumenicznego ducha, jakiemu sprzyjało oświecenie. Nowa, romantyczna wrażliwość szukała w religii akurat tego, co nie podobało się XVIII-wiecznym filozofom, a więc nadprzyrodzoności, kontaktu z sacrum, cudów i mocy. Romantycy chętnie czytali mistyczne traktaty, szukając doświadczenia żywego Boga, a choć niektórzy zatrzymywali się na poziomie emocjonalnej duchowości, inni szli dalej, wracając do teologicznych źródeł i odkrywania na nowo treści dogmatycznych tkwiących w religijnym dziedzictwie poszczególnych konfesji. Na gruncie katolickim znamieny był zwrot ku starej duchowości zakonnej, dominikańskiej, franciszkańskiej czy benedyktyńskiej. Przykładem tego we Francji była działalność dom Prospera Guérange-

ra, który odnowił zakon benedyktyński po rewolucyjnej kasacie, a kierowany przez siebie klasztor w Solemes uczynił centrum badań duchowości, a zwłaszcza liturgiki, w tym śpiewu gregoriańskiego. Na gruncie protestanckim w Niemczech wyrazem odradzania pogłębionej religijności był rozwijający się po 1815 roku tzw. ruch przebudzeniowy (*Erweckungsbewegung*). Tak dla katolików, jak dla protestantów oczywistym stylem, w jakim budowano nowe kościoły, stał się neogotyck.

Wpływ na religijne odrodzenie miał na początku XIX wieku także kontrrewolucyjny konserwatyzm, wskazujący, iż źródłem rewolucji był w XVI wieku bunt przeciw Kościołowi rozpoczynający tendencję, która zakończyła się rebelią przeciw władzy w wieku XVIII. Nic dziwnego, że niektórzy z niemieckich konserwatywnych romantyków przechodzili na katolicyzm jako bardziej średniowieczną, organiczną formę chrześcijaństwa. Drugą stroną romantycznego zwrotu ku duchowości był także powrót do „ludowych” form kultu, na które patrzył podejrzliwie świat „oświecony”. W 1844 roku wybuchł w Niemczech wielki spór wokół pielgrzymki do Trewiru, gdzie po wielu latach przerwy wystawiono przechowywaną w tamtejszej katedrze relikwię tuniki Chrystusa, tej, o którą rzymscy żołnierze mieli rzucać kości podczas Ukrzyżowania. W ciągu trzech miesięcy relikwię odwiedziło pół miliona pielgrzymów, co było największym zgromadzeniem w Niemczech przed Wiosną Ludów²⁵. Co znamienne,

²⁵ Tamże, s. 76.

ataków ze strony protestantów, liberałów i „oświeconych” katolików towarzyszyła pewnego rodzaju ostentacyjna pobożność okazywana przez przedstawicieli katolickich arystokratycznych elit, rodzaj prowokacji wobec niekatolickiego świata.

Podobny rys odnajdziemy także w postawach tych rosyjskich intelektualistów, którzy w opozycji do swojej części swych zafascynowanych Zachodem kolegów odkrywać zaczęli prawosławie, najpierw jako element rosyjskiego dziedzictwa, potem – jako źródło prawdziwej, nieskażonej chrześcijańskiej wiary. Chrześcijaństwo Zachodu znajdowało się bowiem ich zdaniem w stanie głębokiego kryzysu, katolicyzm skoncentrował się na organizacji i władzy, a protestantyzm staczał się po równi pochyłej racjonalizmu. Nieskażonych źródeł ewangelicznego ducha chętnie więc szukali w prostej religijności rosyjskiego ludu i naukach świętych starców, takich jak Zosima z *Braci Karamazow* Dostojewskiego. Prawosławie uwikłane w państwowe zależności pozostawało w XIX wieku podporą tronu i ostoją reakcyjnej carskiej polityki, jednak nie sposób go sprowadzić tylko do tego. Swój duchowy potencjał ujawniło na przełomie stuleci, w tzw. rosyjskim renesansie, znaczącymi wielkimi nazwiskami Włodzimierza Sołowiowa, Pawła Florenskiego, Nikołaja Bierdiajewa czy Sergiusza Bułgakowa²⁶. Co znamienne, ci trzej ostatni odwracali typowy XIX-wieczny schemat, wychodząc od religijnego indyferentyzmu i dochodząc do

prawosławia (Florenski) lub wracając do niego, porzucałszy marksizm – swą pierwszą intelektualną fascynację (Bierdiajew, Bułgakow).

Poszukiwanie tożsamości szczególną postać zyskało w Kościele anglikańskim, w łonie którego uformował się w latach 30. tzw. ruch oksfordzki, którego członkowie podjęli studia nad Ojcami Kościoła, starając się wykazać, że anglikanizm jest spadkobiercą Kościoła pierwszych wieków. Jednak w wyniku podjętych badań najwybitniejszy z przedstawicieli ruchu i jeden z najciekawszych myślicieli wieku XIX, John Henry Newman (1801–1890), uznał, że strażnikiem wiary starożytnego chrześcijaństwa jest Kościół katolicki. Doprowadziło go to w 1845 roku do przejścia na katolicyzm, a następnie przyjęcia święceń kapłańskich; w 1879 r. otrzymał od papieża Leona XIII godność kardynalską²⁷. Newman po swej konwersji nie miał lekkiego życia, jako że na brytyjskim gruncie katolicyzm był tradycyjnie wysoce podejrzany. Gdy w 1850 roku papież zdecydował o powołaniu katolickich struktur diecezjalnych w Anglii, doszło tam do szeregu „antypapistów” wystąpień. Antagonizm religijny był jednym z najsilniejszych afektów określających tożsamość członków wspólnot wyznaniowych.

²⁶ Zob. Andrzej Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.

²⁷ Zob. John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. Stanisław Gąsiorowski, wyd. 2 popr., Warszawa 2009.

6. Religia a narodowość

Ważnym elementem w kształtowaniu religijnego krajobrazu XIX wieku były rodzące się ruchy narodowe. Według niektórych teorii nacjonalizm miał być formą sekularyzacji jako rodzaj świeckiej religii, zastępującej dotychczasowe systemy wierzeń²⁸. Istotnie od pierwszej połowy XIX wieku z łatwością można znaleźć (także na gruncie polskim) przejawy swoistego kultu narodu, nasycenie języka ruchów narodowych terminami religijnymi takimi jak wiara, poświęcenie, ofiara oraz rozwijanie quasi religijnego kultu narodowych bohaterów, takich jak choćby Giuseppe Garibaldi. W sumie jednak trafne jest spostrzeżenie M. Burleigha: „Nacjonalizm był najbardziej wszechobecnym i najpotężniejszym Kościołem, jaki wyłonił się w XIX wieku, choć dla większości ludzi przynależność do danego narodu dawała się jak najbardziej pogodzić z praktykowaniem jakiejś wiary – chrześcijańskiej, judaistycznej czy innej”²⁹. Jednak relacje między ideologiami nacjonalistycznymi a wiarą, a jeszcze lepiej – Kościołami, miały wiele odcieni. Poniekąd klasyczny rodzaj napięcia panował między włoskim ruchem narodowym dążącym do zjednoczenia Italii a Kościołem katolickim. Katolicyzm był niejako naturalnym atrybutem włoskości,

jednak sprzeciw papieża Piusa IX wobec formy, jaką ostatecznie przybrało włoskie zjednoczenie, sprawił, iż istotną cechą tamtejszego nacjonalizmu pozostał jawdowity antyklerykalizm, którego przejawy wzmacniał jeszcze włoski temperament. Jeszcze ciekawszy był jednak przypadek czeski. Ruch narodowy rozwijał się tam bowiem w opozycji do arcykatolickiej monarchii Habsburgów, stąd też nawiązał świadomie do nieistniejącej od dwóch stuleci tradycji husyckiej, łączącej się z czasami czeskiej odrębności i chwały.

Jeszcze inaczej rozwinęła się sytuacja w Niemczech, podzielonych religijnie na część protestancką i katolicką. Zjednoczenie Niemiec przez protestanckie Prusy przyczyniło się do umocnienia schematu protestantyzmu jako niemieckiej religii narodowej. Katolicyzm stał się tym samym podejrzany jako archaiczna, bo kosmopolityczna forma chrześcijaństwa, niemająca nic wspólnego z prawdziwie nowoczesnym duchem narodowym. Te argumenty wsparły politykę kulturkampfu, którą – nieco przerysowując – można by zinterpretować wręcz jako chęć wypchnięcia katolicyzmu poza ramy niemieckiej wspólnoty narodowej. Co prawda ostatecznie to się nie udało, jednak kompleks „gorszości” na długo pozostał istotnym czynnikiem świadomości katolickich Niemców. Nieco inaczej miała się sprawa „arcykatolickiej” Austrii, która będąc do połowy XIX wieku liderem wśród państw niemieckich, wskutek zręcznej agresywnej pruskiej polityki znalazła się ostatecznie poza strukturami zjednoczonej Rzeszy. W Austrii uformowała się pod przywództwem Georga von Schönerera (nazywanego Führerem) nacjona-

²⁸ Na temat tej tezy zob. Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Kraków–Warszawa 1997, s. 23–224.

²⁹ M. Burleigh, *Ziemska władza*, s. 217.

listyczna partia wszechniemiecka głosząca hasła antyhabsburskie, antysemickie i antykatolickie. Schönerer stanął także na czele ruchu „Los vom Rom”, postulującego zerwanie z Rzymem i przechodzenie na protestantyzm, by w ten sposób ułatwić integrację z niemiecką Rzeszą. Poglądy te wywarły wielki wpływ na młodego Adolfa Hitlera³⁰.

Inaczej rzecz się miała w krajach o zdecydowanej przewadze jakiegoś wyznania, pełniącego dotąd rolę religii państwowej. Tu stawiała się ona nieuchronnie koniecznym składnikiem tradycji i tożsamości narodowej, jak oficjalny anglikanizm w Anglii, mitygowany co prawda istotnie tamtejszą tradycją nonkonformistyczną. W jeszcze większym stopniu dotyczyło to prawosławia, podstawowego wyznacznika narodowej odrębności Rosjan, choć zarazem traktowanego jako czynnik spajający szerszą słowiańską wspólnotę kulturową. Z tej perspektywy katolicy Polacy stawali się narodem słowiańskich renegatów, forpocztą wpływów zepsutej kultury Zachodu. Z polskiej perspektywy wyglądało to oczywiście zupełnie inaczej: katolicyzm stawał się atutem w dążeniach do narodowej integracji realizowanej w opozycji wobec obcej, a do tego innowierczej władzy. A jednak na polskim gruncie demokratyczny ruch narodowy początkowo nie odwoływał się do argumentu religijnego, wyrastając bowiem z postoświeceniowych korzeni, krytycznie odnosił się do katolickiego dziedzic-

twa. To dopiero w opozycji do antyklerykalnej postawy demokratów polscy ultramontanie zaczęli od lat 40. upowszechniać model Polaka – katolika, posługując się tu istotnym socjalnym argumentem. Wskazywali mianowicie na fakt, iż dla polskiego chłopca podstawowym elementem jego tożsamości pozostaje przynależność wyznaniowa. Chcąc więc stworzyć poczucie przynależności do narodowej wspólnoty, należy najpierw odwołać się do realnie odczuwanej i przekraczającej granice stanowe wspólnoty konfesyjnej. Praktyczny aspekt sprawy widać było w adresowanej do chłopów w Poznaniu w połowie wieku publicystyce ks. Aleksego Prusinowskiego, w której ewidentnie modelował on sprawy narodowe na kształt religijnych. Zachęcał więc do wieszania na ścianach wizerunków polskich bohaterów – Kościuszki, Głowackiego, Kilińskiego, tak jak wiesza się obrazki świętych, a wierność swej narodowości opisywał przez analogię do trwania przy wierze ojców³¹. Także rodzący się w końcu XIX wieku nowoczesny ruch narodowy, wyrastający skądinąd z antyklerykalnej pozytywistycznej atmosfery, musiał ostatecznie uznać, że katolicyzm jest niezbywalną częścią narodowej tradycji, co pozwoliło mu na polityczne zagospodarowanie sporej części przywiązanego do Kościoła polskiego społeczeństwa. Podobne zjawiska miały miejsce i w innych częściach Europy. W ten sposób nowoczesne ruchy narodowe, szukając sojusznika w wierzących, same stawały się czynnikami wzmacnia-

³⁰ Brigitte Hamann, *Wiedeń Hitlera. Lata nauki pewnego dyktatora*, tłum. Jolanta Dworczak, Warszawa 1999, s. 229–247.

³¹ Zob. szerzej P. Matusik, *Nadeszła epoka przejścia...*, s. 339.

nia przestrzeni żywej obecności religii w nowoczesnych społeczeństwach europejskich.

7. Problemy społeczne: chrześcijanie przeciw pauperyzmowi

Istotną płaszczyzną działania, w którą zaangażowały się środowiska chrześcijańskie, była sfera aktywności społecznej, związanej z przeciwdziałaniem negatywnym skutkom towarzyszącym kształtowaniu się nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego. Z jednej strony było to kontynuacją odwiecznej aktywności charytatywnej realizowanej w obrębie chrześcijańskich wspólnot kościelnych. Z drugiej – odpowiadało post-oświeceniowej mentalności europejskich elit, które skłonne były tolerować Kościoły, jeśli tylko pełniłyby one jakieś użyteczne społecznie funkcje, zwłaszcza w opiece nad zaniedbanymi warstwami plebejskimi. Pierwsze inicjatywy charytatywne i socjalne wychodziły często ze środowisk konserwatywnych, które ostro krytykując egoizm mieszczańskiego liberalizmu, wskazywały właśnie na nędzę i wyzysk najuboższych, zwłaszcza w miastach, tych tworcach nowoczesnej cywilizacji. W Wielkiej Brytanii rozliczne inicjatywy charytatywne były udziałem zarówno mniejszych, ale dynamicznych wyznań protestanckich, jak i z czasem również aktywizujących się anglikanów. W ewangelickich Prusach rozmaite aktywności charytatywne inicjowane po 1815 roku zebrała instytucjonalnie w 1848 roku organizacja tzw. Misji Wewnętrznej (Innere Mission), mobilizująca

do działania tysiące zaangażowanych mężczyzn i kobiet. W świecie katolickim zaspokojeniu rozmaitych potrzeb społecznych służyły wspomniane już wyżej żywo rozwijające się zakony, wśród których wymienić trzeba choćby zajmującą się bezdomnymi i opuszczonymi wspólnotę albertynów, założoną w Krakowie przez zdolnego malarza Alberta Chmielowskiego. Nie mniej liczne były inicjatywy świeckich, w tym najbardziej owocna – powołane do życia przez wizjonera i intelektualistę Frédérica Ozanama w 1833 roku Towarzystwo św. Wincentego à Paulo³². Nowy etap aktywności socjalnej zapoczątkowany został w drugiej połowie XIX wieku w Niemczech, gdzie nie tylko rozwinęły się niezwykle dynamicznie rozmaite katolickie organizacje społeczne, ale i ich teoretyczna podbudowa, sformułowana przez wybitnego biskupa Moguncji Wilhelma Emmanuela Kettelera³³. Zwieńczeniem tego procesu była wydana przez papieża Leona XIII w 1891 roku pierwsza w dziejach encyklika poświęcona sprawom społecznym *Rerum novarum*. Stała się ona fundamentem katolicyzmu socjalnego, przedstawiającego własny program rozwiązania problemów społecznych epoki, opartego na poszanowaniu własności prywatnej, prawie robotników do zrzeszania się, zasadzie godnej płacy mającej dać utrzymanie rodzinie, na której oparty jest każdy porządek społeczny. Miało to w istotny sposób

³² Jean-Baptiste Duroselle, *Początki katolicyzmu we Francji 1822–1870*, tłum. Zygmunt Jakimiak, Warszawa 1961.

³³ Zob. Wilhelm E. Ketteler, *Nauczanie społeczne*, tłum. Zbigniew Waleszczuk, Warszawa 2007.

zaważyć na formowaniu XX-wiecznego państwa opiekuńczego i na niemieckim gruncie – tzw. społecznej gospodarki rynkowej.

Tak europejskie chrześcijaństwo kończyło trudny wiek XIX. Obok obszarów sekularyzacji, czy wręcz dechrystianizacji, trwały nadal strefy tradycyjnej religijności, co więcej, pojawiły się nowe, ważne impulsy. Na przełomie wieków na fali kontestacji scjentyzmu coraz mocniej dochodziła do głosu nowa refleksja na temat religii. W 1902 roku amerykański filozof i psycholog William James opublikował rozprawę pt. *Doświadczenie religijne* zrywającą z redukowaniem religii do „czegoś innego”: psychologii czy stosunków społecznych, i ukazującą ją jako właściwy wszystkim kulturom osobny rodzaj duchowego doświadczenia ludzkości. Piętnaście lat później protestancki teolog i filozof Rudolf Otto wydał z kolei we Wrocławiu pracę pt. *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, otwierającą nową kartę w refleksji religioznawczej. W nowej atmosferze intelektualnej rozwijała się w XX wieku chrześcijańska filozofia i literatura, naznaczona uformowaną przez poprzednie stulecie religijnością. Z jej

reprezentantów wymienimy dwóch wykładowców uniwersytetu w Oksfordzie: anglikanina C.S. Lewisa i katolika J.R.R. Tolkiena. W cieniu uformowanej przez wiek XIX katolickiej refleksji teologicznej, wrażliwości socjalnej i duchowości, silnie nasyconej romantyczną interpretacją polskiej tradycji narodowej, kształtowała się głęboka religijność Karola Wojtyły, który zostawszy głową Kościoła, potrafił w pełni wykorzystać walory instytucjonalnego autorytetu papieża, jakie stworzyło poprzednie stulecie. Nie można też nie wspomnieć o kształtującym się wśród rozmaitych trudności w XIX wieku katolicyzmie politycznym, który w następnym stuleciu przetrwał doświadczenie totalitaryzmów uzbrojony w jasny program i fundament trwałych wartości, na których należałoby budować nowy ład. Po kataklizmie I i II wojny światowej zrodziła się dalekowzroczna inicjatywa integracji europejskiej, mającej zapewnić na zdruzgotanym kontynencie trwały pokój. Jej architektami byli politycy wywodzący się właśnie ze świata politycznego katolicyzmu, a mianowicie Niemiec – Konrad Adenauer (1876–1967), Włoch – Alcide de Gasperi (1881–1954), wreszcie Francuz – Robert Schuman (1886–1963). Wielki projekt, jakim jest Unia Europejska, należy tym samym także do dalekiego dziedzictwa XIX-wiecznej chrześcijańskiej refleksji i duchowości.

KONRAD BIAŁECKI

Polityka wyznaniowa okresu PRL¹

Polityka wyznaniowa państwa w latach 1944–1989 stanowiła mieszkankę złożoną – w różnych proporcjach w kolejnych podokresach – z realizacji założeń ideowych marksizmu-leninizmu oraz pragmatycznych działań wynikających z uwzględniania zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej. Jej ostatecznym celem była najpierw laicyzacja (czyli wypchnięcie Kościołów i szerzej – religii ze sfery publicznej), a następnie ateizacja społeczeństwa w duchu materialistycznym. Do jej realizacji zaangażowano większość organów państwa, wykonujących zalecenia płynące z różnorodnych struktur partyjnych, najpierw Polskiej Partii Robotniczej, a od 1948 roku jej następczyni, Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej.

¹ Znacząca część niniejszego artykułu została zaczerpnięta z tekstu: Konrad Białecki, *Najważniejsze założenia polityki wyznaniowej państwa i ich realizacja w latach 1945–1956* [w:] *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945–1956*, Poznań 2008, s. 11–28.

W pierwszym okresie, obejmującym lata 1944–1947, PPR głosiła potrzebę współpracy wszystkich sił w odbudowie zniszczonego kraju, wielokrotnie podkreślając ustami swych przedstawicieli, że szanuje Kościół i docenia jego społeczną rolę. W Manifeście Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego jego twórcy deklarowali „równość wszystkich obywateli bez różnicy rasy, wyznania i narodowości”² oraz zwrot własności kościelnej³. Już 2 sierpnia 1944 roku władze PKWN zezwoliły na wznowienie działalności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wkrótce potem na wydawanie w Krakowie katolickiego „Tygodnika Powszechnego”, a w 1946 roku na wydawanie zbliżonego do kurii warszawskiej „Tygodnika Warszawskiego”. Ponadto z kasy państwa płynęły fundusze na odbudowę zniszczonych kościołów, dostojnicy państwowi uczestniczyli w nabożeństwach, a program radiowy rozpoczynał się od pieśni *Kiedy ranne wstają zorze*.

Wszystkie te ostentacyjne przejawy szacunku dla religii miały zneutralizować ostrzeżenia przeciwników komunistów, głoszących, że PPR to wróg religii i Kościoła. Ponadto starano się w ten sposób zdobyć przychylność, a przynajmniej spowodować bierność społeczeństwa oraz zapobiec ewentualnemu oporowi Kościoła w obliczu zbliżającego się starcia z opozy-

² Cyt. za: *Materiały źródłowe do historii Polski Ludowej*, t. I, oprac. Kazimierz Robakowski, Marek Zurowski, Poznań 1982, s. 7.

³ Tamże, s. 8.

cyjnym Polskim Stronnictwem Ludowym. Usiłowano także wykorzystywać udział hierarchii kościelnej w różnych imprezach o charakterze państwowym do przedstawienia PPR jako partii co najmniej tolerowanej przez Kościół. Władzy zależało także na współpracy w obejmowaniu tzw. Ziem Odzyskanych, tym bardziej że polityka Watykanu w tej materii była bardzo powściągliwa.

Pomimo oficjalnych zapewnień o poszanowaniu dla Kościoła i ludzi wierzących przystąpiono już w tym okresie do pierwszego uderzenia. Przejawami tej polityki były m.in.: szeroko zakrojona akcja sekularyzacji licznych dziedzin życia społecznego, aresztowania „reakcyjnych” księży, zerwanie konkordatu⁴, wspieranie grup dysydenckich w obrębie Kościoła. Ponadto funkcjonariusze Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego nieustannie gromadzili materiały dotyczące poszczególnych księży, słuchali kazań, sporządzali dokumentację majątku kościelnego oraz prowadzili wykazy duchowieństwa wrogiego i lojalnego wobec władzy. Pierwsze oznaki zaostrenia kursu wobec Kościoła rzymskokatolickiego pojawiły się jeszcze pod koniec 1946 roku, ale do zmasowanej ofensywy „władza ludowa” przystąpiła dopiero po faktycznym rozbiciu zbrojnego podziemia antykomunistycznego i zdławieniu opozycji politycz-

nej, w 1947 roku, wzmagając przy tym wysiłki na rzecz odcięcia od Kościoła inteligencji oraz pogłębienia procesu laicyzacji mas. Na zaostrzenie wzajemnych relacji, oprócz naturalnej dążności komunistów do coraz większej totalizacji kraju, wpływał również coraz dobitniej podkreślany przez Watykan antykomunizm. Znalazł on oficjalny wyraz w zatwierdzonym w 1949 roku przez Piusa XII dekrete Świętego Oficjum, grożącym ekskomuniką osobom głoszącym i broniącym doktryny komunistycznej.

Na posiedzeniu Sekretariatu KC PZPR 19 lipca 1949 roku Hilary Minc przedstawił *Rozwinięty plan akcji antyklerykalnej*. Uznał on, że dotychczasowa metoda „działań oddzielnych” nie sprawdziła się, w związku z czym należy przejść do zmasowanego uderzenia. W kolejnych latach inicjatywy komunistów „na odcinku wyznaniowym” można podzielić na dwie grupy: do pierwszej należy zaliczyć działania o charakterze administracyjnym mające na celu wypchnięcie Kościołów z przestrzeni publicznej, do drugiej – próby rozbijania jedności poszczególnych społeczności wyznaniowych połączone z bardziej lub mniej udanymi staraniami mającymi na celu przejęcie kontroli nad obsadą personalną w obrębie duchowieństwa poszczególnych wyznań.

Wkrótce po powrocie z Moskwy ówczesnego I sekretarza KC PZPR Bolesława Bieruta, 5 sierpnia 1949 roku, ukazał się *Dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania*, który miał, wedle komunistycznej propagandy, być dowodem na to, jak wielką wagę przywiązują władze do zachowania wolności w tej sferze życia społecznego. W rzeczywistości, dzięki przepisom o karach za

⁴ Już 12 IX 1945 roku Rada Ministrów uchwaliła jednostronne zerwanie konkordatu. Pelen tekst uzasadnienia tej decyzji w: *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1: *Lata 1945-1950*, oprac. Peter Raina, Poznań 1994, s. 20-21.

„nadużywanie” tej wolności, dekret stał się wygodnym środkiem służącym represjom skierowanym w Kościoły. Kolejnym ciosem, wymierzonym tym razem w organizacje przykościelne, był wydany również 5 sierpnia 1949 roku *Dekret o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach*⁵. Jego zapisy doprowadziły ostatecznie do zawieszenia przez Episkopat działalności stowarzyszeń katolickich. Był to dopiero początek trwającej, jak się okazało, kilka lat zmasowanej ofensywy mającej na celu zwalczanie Kościoła środkami administracyjnymi. Ze względu na mnogość podjętych środków wymienimy tylko te najbardziej spektakularne: dekret z 18 grudnia 1949 roku o zgromadzeniach, mocno krępujący możliwość manifestacji uczuć religijnych przez procesje czy pielgrzymki, przejęcie przez państwo w styczniu 1950 roku Caritasu – za „nadużycia i nieprawidłowości w prowadzeniu ksiąg”, wydanie 10 marca 1950 roku ustawy o przejęciu „dóbr martwej ręki” i utworzeniu Funduszu Kościelnego mającego dysponować pieniędzmi dla Kościołów i związków religijnych. Na jej podstawie Kościół utracił 155 tys. ha ziemi, co w oczywisty sposób uderzyło w jego podstawy finansowe. Stopniowo usuwano też, pod różnymi pretekstami, lekcje religii ze szkół, zlikwidowano w 1952 roku niższe seminaria zakonne, a w 1954 roku wydziały teologiczne na Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie Jagiellońskim. Oficjalnie organem państwa sprawującym nadzór nad kwestiami związa-

nymi z funkcjonowaniem poszczególnych Kościołów stał się, utworzony ustawą z 19 kwietnia 1950 roku, Urząd ds. Wyznań. Jego prawdziwym zadaniem była „ingerencja w sprawy wewnętrzne związków wyznaniowych, naruszająca ich samodzielność organizacyjną i funkcjonalną, aby wymusić w ten sposób pożądane postawy i zachowania polityczne duchownych”⁶. Urząd ten pełnił tę funkcję aż do listopada 1989 roku.

Ciężkim ciosem w niezależność Kościołów było wydanie przez Radę Państwa 9 lutego 1953 roku *Dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych*, który oznaczał, w sytuacji przyjęcia go przez Kościół, przejęcie przez aparat partyjno-państwowy całkowitej kontroli nad jego polityką personalną. Po przełamaniu oporu hierarchii kościelnej, osiągniętego m.in. poprzez uwięzienie najbardziej niepokornych biskupów z prymasem Stefanem Wyszyńskim na czele, w latach 1953–1956, władza miała w tym względzie praktycznie wolną rękę, z czego zresztą obficie korzystała. Warto w tym miejscu nadmienić, że w latach 1948–1953 komuniści doprowadzili, poprzez zakulisowe działania, do zmiany zwierzchników wszystkich najważniejszych Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce. Wobec księży, którzy przeciwstawiali się poczynaniom komunistów, stosowano różnego rodzaju represję, od zastraszania, poprzez fabrykowanie przeciwko nim przez funkcjonariuszy Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego pseu-

⁵ Tekst dekretu opublikowano w: Dz. U. z 1949 r. Nr 45, poz. 335.

⁶ Michał Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1993, s. 223. Ustawę mówiącą o utworzeniu UdSW zamieszczono w: Dz. U. z 1950 r. Nr 19, poz. 156.

dowodów mających ich skompromitować w oczach wiernych, a skończywszy na aresztowaniach księży i wytaczaniu im pokazowych procesów⁷, które miały przedstawić ich jako wrogów narodu i degeneratów moralnych⁸. Kulminacją tych działań było uwięzienie (*de facto* internowanie) w 1953 roku prymasa Stefana Wyszyńskiego. Zdarzały się wypadki morderstw księży przez „nieznanych sprawców”⁹. Cały czas organa bezpieczeństwa rozbudowywały też różnymi metodami agenturę wewnątrz Kościoła¹⁰. Ograniczano wszelkimi

⁷ Na odprawie krajowej MBP, która odbyła się 28 lipca 1949 roku, wiceminister bezpieczeństwa publicznego R. Romkowski uprzedzał: „Będziemy mieli teraz coraz częściej do czynienia z księżmi, będziemy ich przesłuchiwać i aresztować. Przystępujemy do akcji, która jest jedną z najtrudniejszych, jakie prowadziliśmy dotąd, akcji, która jest początkiem walki z rozpolitykowanym klerem”. Cyt. za: Henryk Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL 1944–1990*, Warszawa 1997, s. 103.

⁸ Zbiór wyroków zapadłych w wielu takich sprawach można znaleźć w: Maciej R. Bombicki, *Księża przed sądami specjalnymi 1944–1954*, Poznań 1993.

⁹ Na temat konkretnych przypadków zob. *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, red. Bohdan Bejze, Antoni Galiński, Łódź 1993.

¹⁰ W końcu lat czterdziestych nad „rozpracowywaniem” Kościoła pracowało kilkuset pracowników operacyjnych i ponad 4 tys. informatorów. Nieco gorzej przedstawiała się sprawa z agentami wśród kleru. S. Radkiewicz oceniał ich liczbę w marcu 1949 roku na 33 (natomiast wśród kleru nierymskokatolickiego było ich 14). Referat S. Radkiewicza wygłoszony na naradzie aktywu MBP odbywającej się w dniach 23–25 III 1949 roku w: *Dokumenty do dziejów PRL. Aparat bezpieczeństwa w latach 1944–1956*, cz. 2, oprac. Andrzej Paczkowski, Warszawa

sposobami wydawanie prasy katolickiej, często ingerując przy pomocy cenzury w treść artykułów.

Oprócz działań administracyjnych i *stricte* represyjnych władze realizowały również drugą część planu, czyli rozbijanie jedności Kościoła. Wśród katolików świeckich gotowych na współpracę pojawiła się grupa osób skupionych wokół ukazującego się od listopada 1945 roku tygodnika „Dziś i Jutro”. Jej czołową postacią był Bolesław Piasecki¹¹, który stał się ważnym narzędziem komunistów w ich planach mających na celu, w dłuższej perspektywie, rozbięcie jedności Kościoła. Sam Piasecki miał ambicję uczynienia ze swojej grupy, która w 1952 roku przyjęła nazwę Stowarzyszenie PAX, oficjalnej reprezentacji katolików „społecznie postępowych”, nastawionych na współpracę z komunistami. Marzył przy tym, że jego formacja może pełnić rolę pośrednika między władzami a hierarchią duchowną.

Ewidentna promocja przez władze środowiska PAX-owskiego była zgodna z ogólnymi wytycznymi

1996, s. 126. W następnych latach rozbudowa sieci agentów była jednym z priorytetów MBP, dzięki czemu ich liczba szybko rosła. Jedną z najbardziej znanych agentek była siostra Maria Leonia Graczyk (kryptonim „Ptaszyńska”) ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, która towarzyszyła prymasowi w miejscach odosobnienia, dostarczając swoim mocom dawcom regularnych raportów o zachowaniu i wypowiedziach kard. Wyszyńskiego. Zapisy te można przeczytać w: *Kryptonim „Ptaszyńska”*, oprac. Marian P. Romaniuk, Londyn 1993.

¹¹ Sylwetka Bohdana Piaseckiego chyba najpełniej została ukazana w: Antoni Dudek, Grzegorz Pytel, *Bolesław Piasecki. Próba biografii politycznej*, Londyn 1990.

walki z Kościołem, które przedstawiliśmy powyżej. W przypadku PAX-u miała ona głównie na celu przyciągnięcie części inteligencji katolickiej, którą ludzono mirażem możliwości współpracy katolików i komunistów w budowaniu sprawiedliwszego ustroju społecznego. W połowie lat 50. spora część ówczesnych działaczy, dostrzegając swoją wcześniejszą naiwność, opuściła PAX. O ile promowanie środowiska PAX-u miało być w zamyśle władz głównie próbą rozbicia jedności laikatu, szczególnie inteligenckiego, to Komisja Księży przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację była narzędziem rozbijania jedności duchowieństwa. Do 12 lipca 1955 roku, kiedy to Komisja została rozwiązana, przewinęło się przez nią nieco ponad tysiąc księży, co stanowiło ok. 10% ich ogólnej liczby. Poza Komisją Księży przy ZBoWiD kapłani „pozytywni” udzielali się również w PAX-ie i utworzonym w 1950 roku na bazie przejętego przez państwo pod zarzutem malwersacji kościelnym Caritasie – Zrzeszeniu Katolików Świeckich Caritas. Ocena działalności tych księży przez Episkopat była jednoznacznie negatywna.

W pierwszych miesiącach 1956 roku władze kontynuowały działania skierowane przeciw Kościołowi rzymskokatolickiemu, nie przejawiając gotowości pójścia na ustępstwa. Przełom nastąpił dopiero po dojściu do władzy Władysława Gomułki, który rozumiał, że w zaistniałej sytuacji konieczne jest nowe ułożenie stosunków z Kościołem¹². Wydaje się jednak, że pomimo

oficjalnych deklaracji traktował on złagodzenie kursu wobec niedawnego przeciwnika jako posunięcie czysto taktyczne¹³. Zamierzał przy tym wykorzystać ogromny autorytet, jakim cieszył się Kościół, w celu uwiarygodnienia nowej ekipy w oczach społeczeństwa i trzeba przyznać, że częściowo mu się to udało. Owocem ocieplenia wzajemnych stosunków było: uwolnienie prymasa Stefana Wyszyńskiego, pozwolenie na powrót

zmianę jego postawy mogły wpłynąć informacje o przebiegu sierpniowych uroczystości maryjnych na Jasnej Górze (kilkaset tysięcy pielgrzymów i pusty fotel symbolizujący nieobecny prymas) i wydarzenia na słynnym wiecu 24 października 1956 roku, na którym zebrani skandowali „Wyszyński, Wyszyński” oraz śpiewali pieśń *Boże, coś Polskę*. Antoni Dudek, *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995, s. 43.

¹³ Świadczy o tym fragment wystąpienia Gomułki wygłoszonego 5 czerwca 1957 roku do aktywu partyjnego w Poznaniu: „Jeśli byliśmy zmuszeni pójść na pewien *modus vivendi* z Kościołem, na ustalenie pewnego porozumienia, likwidującego że tak powiem stan wojny i różne zadrażnienia, likwidującego stan napięcia, to wypływało to z naszej sytuacji”. Cyt. za: A. Dudek, *Państwo*, s. 53. Podobnie, jako wymuszone i tymczasowe, traktowało ustępstwa na rzecz Kościoła wielu przedstawicieli MSW. Na spotkaniu z kierownictwem SB 14 lutego 1957 roku, a więc zaledwie dwa miesiące po podpisaniu porozumienia państwo – Kościół, ówczesny minister MSW W. Wicha tłumaczył zgromadzonym: „W związku z dawnymi wypaczeniami w życiu społeczno-politycznym i państwowym musieliśmy obecnie pójść na pewne ustępstwa będące obiektywnie krokiem wstecz, musieliśmy oddać pewne pozycje, których siły klerykalne kurczowo się obecnie trzymają, dążąc jednocześnie do poszerzenia tego wylomu”. Cyt. za: H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa*, s. 208.

¹² Wydaje się, że Gomułka początkowo nie brał pod uwagę przełomu w stosunkach z Kościołem rzymskokatolickim. Na

do swoich diecezji usuniętym wcześniej biskupom, powołanie Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu mającej być forum wymiany poglądów, zmiana przepisów dotyczących obsadzania stanowisk kościelnych, przywrócenie nauki religii w szkołach (jako przedmiotu nadobowiązkowego), umożliwienie kapelanom odwiedzania chorych i więźniów, zezwolenie na powrót księżom i zakonnikom wysiedlonym z województw zachodnich, zgoda władz na objęcie urzędów na Ziemiach Zachodnich przez 5 administratorów apostołskich wyznaczonych przez papieża Piusa XII, znaczny wzrost liczby pozwoleń na zakładanie nowych parafii i budowę kościołów, korzystne dla strony kościelnej przepisy podatkowe¹⁴.

Jednak dość szybko komuniści powrócili do praktyk mających na celu ograniczanie obecności Kościoła i religii w przestrzeni publicznej. Działania te przybrały najrozmaitsze formy. W latach 1957–1970 m.in.: aktywnie wspierano ruchy i organizacje propagujące ateizm, stopniowo ograniczano (aż do zupełnego usunięcia ze szkół) nauczanie religii, nakazano zdejmowanie krzyży ze ścian sal szkolnych, ograniczano metodami administracyjnymi obecność kapelanów w więzieniach i szpitalach, starano się przejąć kontrolę nad darami przysyłanymi na ręce Kościoła przez zachodnie organizacje charytatywne, drastycznie zwiększono liczbę ingerencji cenzorskich w prasie katolickiej, przestano udzielać, poza nielicznymi wyjątkami, pozwoleń na zakładanie nowych parafii i budowę kościołów, wzywano

na rozmowy ostrzegawcze „reakcyjnych” księży, a nawet biskupów, ponownie przystąpiono do wspierania ruchu „księży patriotów”, zaczęto powoływać alumnów do odbycia służby wojskowej, domagano się kontroli nad programem nauczania kleryków w seminariach, ograniczano różnymi metodami działalność organizacji przykościelnych, zakazywano bądź utrudniano organizowanie imprez o charakterze religijnym, wprowadzono niekorzystne dla kościoła przepisy podatkowe, podważono prawo własności części obiektów należących do Kościoła na Ziemiach Odzyskanych, upowszechniano świecką obrzędowość, m.in. nadanie imienia małemu dziecku w urzędzie stanu cywilnego czy świecki pogrzeb. Ponadto Departament IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych prowadził intensywne rozpracowanie wszelkich struktur kościelnych oraz poszczególnych księży (dotyczyło to duchownych wszystkich wyznań). Każdy z nich miał zakładaną Teczke Ewidencji Operacyjnej na Księdza (TEOK), a każda parafia Teczke Ewidencji Operacyjnej na Parafię (TEOP), w których gromadzono wszelkie dane mogące posłużyć do różnego rodzaju „działań operacyjnych”. Częstokroć były one pozyskiwane w sposób niejawnny, np. poprzez doniesienia osobowych źródeł informacji, podsłuchy telefoniczne i pokojowe czy też kontrolę korespondencji.

Polem szczególnej, jak to ujął Władysław Gomułka, „walki o rząd dusz” stały się zainicjowane w 1956 roku przez prymasa Stefana Wyszyńskiego przygotowania do obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski, realizowane w ramach wielkiego, ogólnopolskiego programu duszpasterskiego nazwanego Wielką Nowenną Na-

¹⁴ A. Dudek, *Państwo*, s. 46–53.

rodu. Odpowiedzią komunistów były działania przygotowujące społeczeństwo do obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego. O ile strona kościelna akcentowała w swych działaniach potrzebę odnowienia życia duchowego i moralnego narodu oraz rolę Kościoła katolickiego w dziejach Polski, to komuniści koncentrowali swój przekaz na wskazywaniu odwiecznego zagrożenia płynącego ze strony Niemców i potrzebie budowania jak najlepszych stosunków ze Związkiem Sowieckim. Ukazywali także PRL jako szczytowe osiągnięcie w rozwoju narodu polskiego, a Kościół katolicki (a przynajmniej papieństwo) jako siłę wielokrotnie w historii wrogą polskim aspiracjom.

W roku milenijnym komuniści, którzy już wcześniej przygotowali nie tylko program własnych obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego, ale także plan przeciwdziałania obchodom Milenium Chrztu Polski, podjęli cały szereg działań o charakterze administracyjnym, mających utrudnić świętowanie katolikom. W pewnym momencie posunięto się nawet do zakazu przewożenia do kolejnych diecezji na uroczystości milenijne kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Odpowiedzią wiernych było wożenie pustych ram, stanowiących niemy dowód wrogiej polityki władz. Szerokim echem tak w kraju, jak i za granicą odbiła się także odmowa zgody na przyjazd do Polski na obchody związane z tysiącleciem chrztu Polski papieża Pawła VI. W budowaniu wizerunku Kościoła katolickiego jako siły, która zdradza interes narodowy, komuniści próbowali wykorzystać m.in. orędzie przesłane przez polskich biskupów jeszcze w listopadzie 1965 roku,

na zakończenie soboru watykańskiego II, do biskupów niemieckich. Znalazły się w nim m.in. słowa „udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”, które starano się pokazać jako przykład nieliczenia się przez polskich hierarchów katolickich z odczuciami społeczeństwa. Jednak pomimo zakrojonych na szeroką skalę działań o charakterze propagandowym i rozmachu imprez organizowanych pod hasłem obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego (inna sprawa, że masowe uczestnictwo w nich niejednokrotnie było wymuszone), to raczej Kościół wyszedł z tego zwarcia wzmocniony.

Po krwawo zakończonych rządach Władysława Gomułki nadszedł czas Edwarda Gierka. Był on zwolennikiem normalizacji stosunków z Kościołem, choć należy dodać, że towarzyszyły jej intensywne działania na rzecz, jak to ujmowano w wewnętrznych dokumentach, „lojalizacji kleru”. Ta dwutorowość z jednej strony oznaczała złagodzenie retoryki antykościelnej i antyreligijnej w przestrzeni publicznej, złagodzenie polityki fiskalnej, częstsze niż w epoce Gomułki wyrażanie zgody na budownictwo sakralne (szczególnie w takich miejscach, gdzie brak owej zgody we wcześniejszych latach był zarzewiem konfliktów), usankcjonowanie stanu faktycznego na tzw. Ziemiach Odzyskanych poprzez nadanie ustawą z 23 czerwca 1971 roku własności niektórych nieruchomości Kościołom. Z drugiej jednak strony nadal powoływano część kleryków do odbycia służby wojskowej, kontynuowano intensywną działalność oświatową w duchu „naukowego materializmu”, wspierano „księży pozytywnych”, podsycano, a czasem wręcz inspirowano zadrażnienia na linii szeregowi

księża – biskupi, z rozmachem funkcjonował Departament IV MSW zajmujący się działaniami skierowanymi przeciwko Kościołom, w tym głównie Kościołowi rzymskokatolickiemu. Co więcej, w 1973 roku w jego ramach utworzono sekcję „D” (z czasem podniesiona do rangi osobnego wydziału), zajmującą się działaniami dezintegracyjnymi, m.in. mającymi na celu szkalowanie i kompromitowanie w oczach społeczeństwa kapłanów i świeckich działaczy katolickich uznanych przez władze za niebezpiecznych, przeciwdziałanie duszpasterstwu akademickiemu i coraz bardziej popularnemu wśród młodzieży ruchowi oazowemu. To właśnie z tej formacji MSW wywodzili się późniejsi zabójcy księdza Jerzego Popiełuszki.

Dekada Gierka to także czas intensyfikacji, zapoczątkowanych jeszcze w latach sześćdziesiątych, kontaktów ekipy rządzącej ze Stolicą Apostolską. Komunistom zależało na tego typu relacjach, ponieważ liczyli oni, że dzięki temu uda się im zmarginalizować znaczenie prymasa Stefana Wyszyńskiego i polskiego Episkopatu. Nie bez znaczenia była też chęć budowania na Zachodzie wizerunku Polski jako kraju pełnej wolności religijnej. Swego rodzaju ukoronowaniem tych działań była audyencja udzielona w 1976 roku Edwardowi Gierkowi przez papieża Pawła VI. Jednak rachuby rządzących Polską, aby o polskim Kościele rozmawiać z Watykanem bez udziału Episkopatu, legły w gruzach, gdy na Stolicę Piotrową został wybrany arcybiskup krakowski Karol Wojtyła. Ekipa Gierka początkowo próbowała nie dopuścić do jego wizyty w Polsce, ale będąc pod presją tak własnych obywateli, jak i zagranicy,

ustąpiła. Należy bowiem pamiętać, że swobodę ruchów politycznych komunistom w tamtym okresie utrudniało z jednej strony uzależnienie od kolejnych transz kredytów walutowych z krajów zachodnich, z drugiej chęć podtrzymania wizerunku kraju respektującego prawa człowieka w duchu ustaleń zawartych w akcie końcowym KBWE w Helsinkach w 1976 roku.

W trakcie pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 roku papież spotkał się z kilkoma milionami wiernych, choć władze podejmowały cały szereg jawnych i niejawnych działań mających na celu obniżenie frekwencji na spotkaniu z Ojcem Świętym. Pomimo tego, iż ekipie Edwarda Gierka wydawało się, że wizyta Jana Pawła II nie spowodowała znaczących skutków społecznych, już rok później przesłanie papieskie stało się jednym z fundamentów rodzącej się Solidarności. Komunistyczne władze obawiały się, że Kościół udzieli jednoznacznego poparcia związkowi zawodowemu będącemu też formą ruchu społecznego, który ze swej istoty był traktowany przez komunistów jako bardzo poważne zagrożenie ich monopolu władzy. Dlatego też zarówno w okresie pierwszej Solidarności (tj. w latach 1980–1981), jak i w kolejnych latach starali się za wszelką cenę izolować Kościół od jakichkolwiek form współpracy z opozycją. Zarówno Stanisław Kania, jak i jego następca na stanowisku I sekretarza KC PZPR, Wojciech Jarużelski, z niepokojem obserwowali duże zaangażowanie wielu kapłanów na rzecz lokalnych struktur związku oraz jednoznaczne, choć wyrażane w oględny sposób poparcie udzielane mu przez Jana Pawła II. Komuniści starali się temu przeciwdziałać, podejmując od

września 1980 roku dialog z hierarchią kościelną m.in. w ramach Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski. PRL-owscy przywódcy widzieli także w Kościele siłę mogącą wpływać tonizująco na nastroje społeczne, co wydawało się im szczególnie ważne w momentach przesileni politycznych (np. w trakcie wprowadzania stanu wojennego).

W pierwszej połowie lat osiemdziesiątych, chcąc utrzymać przynajmniej neutralną postawę Episkopatu, Wojciech Jaruzelski zdecydował się na, w jego przekonaniu, pewne ustępstwa względem Kościoła. Wyrażały się one m.in. w: wydaniu pozwoleń na budowę pewnej liczby nowych świątyń, mianowaniu wicepremierem działacza katolickiego Jerzego Ozdowskiego, „odwieszeniu” większości Klubów Inteligencji Katolickiej zawieszonych po 13 grudnia 1981 roku, dopuszczeniu księży do sprawowania opieki duszpasterskiej nad internowanymi, zgodzie na przyjazd papieża do Polski w 1983 roku. Nie rezygnowano jednak również z działań mających prowadzić do dalekosiężnego celu ideowego, tj. laicyzacji i ateizacji społeczeństwa, a funkcjonariusze Departamentu IV nie ustawiali w wysiłkach mających na celu inwigilację i dezintegrację Kościoła. Niekiedy działania te prowadziły do tragicznych skutków, tak jak w przypadku ks. Jerzego Popiełuszki, zamordowanego w 1984 roku przez oficerów SB. Należy w tym miejscu nadmienić, że w latach osiemdziesiątych w niewyjaśnionych do dziś okolicznościach zginęło jeszcze kilku innych duszpasterzy związanych z Solidarnością.

Zmiany o charakterze geopolitycznym, do których doszło w połowie lat osiemdziesiątych, zaowocowa-

ły m.in. uświadomieniem sobie przez rządzącą Polską ekipę, że wobec odejścia przez kierownictwo ZSRR od „doktryny Breżniewa” zakładającej „bratnią pomoc” krajom zagrożonym „kontrrewolucją”, przy jednoczesnym narastaniu społecznego niezadowolenia, należy się przygotować na jakiś wariant kooptacji części dotychczasowych sił opozycyjnych do struktur władzy. Rządzącym chodziło przy tym raczej o podzielenie się odpowiedzialnością za pogrążony w ciężkim kryzysie kraj niż realną władzę. Początkowo komuniści sugerowali, że to właśnie w oparciu o Kościół mogłaby powstać siła polityczna o charakterze chrześcijańskodemokratycznym mogąca być partnerem (rzecz jasna mniejszościowym) dla rządzącej ekipy. Jednak biskupi zdecydowanie odmówili przyjęcia tej propozycji, wskazując, że tylko reaktywowana Solidarność może być tą siłą, która podejmie się reprezentowania większości społeczeństwa w przyszłych strukturach państwa. W kolejnych miesiącach i latach Kościół stał się swego rodzaju pośrednikiem w negocjacjach pomiędzy stroną partyjno-rządową a solidarnościową. Jak to ujął ks. Alojzy Orszulik: „Ani władza, ani Solidarność sobie nie ufały. Obecność przedstawicieli Kościoła stanowiła minimum gwarancji, że nie będzie oszustwa”¹⁵. Tuż przed wyborami 4 czerwca 1989 roku, będącymi następ-

¹⁵ Cyt. za: Sławomir Siwek, *Okrągły stół. Początek drogi do wolności*, „Idziemy” 2014, nr 14. Szerzej na temat miejsca Kościoła przy Okrągłym Stole i w procesie przemian roku 1989 zob. Jan Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 563–569.

stwem obrad Okrągłego Stołu, władze, zdając sobie sprawę z autorytetu, jakim cieszy się Kościół w społeczeństwie, starały się pozyskać przynajmniej jego neutralność, przyjmując cały szereg przepisów zawierających korzystne dla katolików rozwiązania systemowe. Między innymi w ustawie *O stosunku państwa do Kościoła katolickiego w PRL* z 17 maja 1989 roku uregulowano status prawny Kościoła w sposób oczekiwany przez Episkopat, określono kwestię obecności religii w przestrzeni publicznej, przyjęto rozwiązania prawne zmierzające do zwrotu przejętej wcześniej przez komunistów własności kościelnej. W kolejnych dokumentach podjęto m.in. kwestię ubezpieczenia emerytalnego księży oraz gwarancji wolności religijnej dla obywateli. Pomimo tych, z punktu widzenia rządzących, daleko idących ustępstw (będących *de facto* naprawieniem wyrządzonych wcześniej krzywd i przyjęciem w dużej mierze zachodnioeuropejskich standardów) księży, szczególnie ci działający w poszczególnych parafiach, częstokroć wprost wyrażali poparcie dla kandydatów reprezentujących stronę solidarnościową, co w znaczącym stopniu przyczyniło się do miażdżącego zwycięstwa kandydatów antysystemowych.

Oczywiście przedstawiony powyżej zarys nie pretenduje do miana wyczerpującego opracowania tytułowego tematu. Osoby zainteresowane jego szerszym ujęciem zachęcam do lektury przedstawionych poniżej książek.

Wskazówki bibliograficzne

- Dominiczak Henryk, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990*, Warszawa 2000
- Dudek Antoni, Gryz Ryszard, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003
- Michalak Ryszard, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945–1989*, Zielona Góra 2014
- Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. Jarosław Kłaczek, Toruń 2009
- Zieliński Zygmunt, Bober Sabina, *Kościół w Polsce 1944–2007*, Poznań 2009
- Żaryn Jan, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003

Warsztaty

Źródła historyczne jako podstawa poznania historycznego na przykładzie przekazów Anonima tzw. Galla i Thietmara

Od momentu gdy tylko historia, stając się dyscypliną naukową, wypracowała swój w pełni wykształcony warsztat badawczy oraz własną metodę badawczą, a więc w przybliżeniu na początku XIX wieku, teoretycy historii podnosili dyskusje o możliwych definicjach źródła historycznego. Te najprostsze dziś jeszcze ujmują je jako materiał, na którym nauka historyczna opiera swoje poznanie. Źródło jest zatem podstawą historycznego poznania i u początków historii akademickiej tak właśnie było określane przez przedstawicieli niemieckiej szkoły historycznej wywodzącej się z Getyngi (z języka niemieckiego *Grundsatz* – podstawa). Jednak pod koniec XVIII wieku upowszechnił się inny termin, który niezmiennie stosujemy do dziś – źródło historyczne.

To określenie jest metaforą. Źródło oznacza przecież miejsce, z którego woda wypływa na powierzchnię ziemi. Rzeki mają więc swój początek w źródle. Stosując pojęcie źródła, odwołujemy się zatem do początku,

do rzeczy, która najpierwotniej odnosi się do interesujących nas zdarzeń. W ciągu ponad 200 lat, odkąd zawodowi historycy zaczęli posługiwać się kategorią źródła historycznego, przyłgnęła ona do ich warsztatu jako swoisty termin techniczny, z czasem upowszechniony i poza akademicką nauką historyczną. Dziś przykładowo dziennikarze powołują się na źródła, mając na myśli nie tylko teksty czy wypowiedzi, ale często traktując wprost osobę jako „swoje” źródło. We frazeologii naszego języka występują zwroty *źródło wiedzy* czy *źródło informacji* – akcentujące pochodzenie nabytych wiadomości, ale także *źródło choroby* czy *zachowań*, jako określenie przyczyny jakiegoś zjawiska. Tak więc metafora źródła, odwołująca się realnie do ujścia wody, tak się zatarła, że słowo to właściwie zaczęło żyć własnym życiem, stając się z czasem pojęciem technicznym metody historycznej.

Każda rzecz, która wiąże się z przeszłością człowieka, może posłużyć do rekonstrukcji tej przeszłości. Może tym samym stać się dla historyka źródłem historycznym. Jednak przyjąć należy tu pewne zastrzeżenie. Nie wszystko z przeszłości jest źródłem historycznym do danego zagadnienia. Ogranicza nas czas. Obraz Matejki *Bitwa pod Grunwaldem* nie może być przecież źródłem do starcia się Jagiełły z zakonem krzyżackim, ale do wyobrażeń o tej bitwie już tak. Zatem bezpośrednia bliskość rzeczy z tematem badawczym będzie decydowała, czy zostanie ona potraktowana jako źródło historyczne. Podsumowując, rzecz z przeszłości musi najpierw ukonstytuować się w źródło historyczne do badanego zagadnienia. Czy zatem kronika Galla

Anonima, pochodząca z czasów Bolesława Krzywoustego, może być źródłem do chrztu księcia Mieszka I? Właściwie nie. Znaczący w tym kontekście staje się jednak fakt, że nie posiadamy żadnych rodzimych kronik z czasów panowania tego władcy. W kręgach dworu polskiego Gall Anonim przedstawił więc najstarszy przekaz o tym wydarzeniu. Traktujemy go zatem jako źródło z tym zastrzeżeniem, że jest to wersja przekazana przez Anonima Galla wypracowana na podstawie dostępnej mu tradycji.

Ustaliliśmy, że praca historyczna opiera się na źródłach. Czy zatem w przypadku zdarzeń, które relacjonuje bliskoczesny im kronikarz, wystarczy odnaleźć odpowiednie informacje w jego dziele, stanowiącym źródło historyczne, a następnie je przywołać, by stwierdzić, że praca historyka na tym się wyczerpała? Zdecydowanie nie. Żmudne poszukiwania to dopiero pierwszy etap badawczy, nazywany fachowo *heureka* od greckiego słowa *heurisko* – ‘wynajduję’, ‘odkrywam’. Najpierw bowiem wyszukujemy potrzebne nam źródła historyczne, nie zapominając przy tym o literaturze przedmiotu, która z kolei składa się na stan badań do opracowywanego zagadnienia. Od tego historyk zaczyna swoją pracę.

Zanim jednak przejdziemy do etapu kolejnego, musimy przypomnieć podstawowe w warsztacie badawczym historyka założenie – źródło historyczne nie jest dla niego celem samym w sobie. Stanowi ono jedynie środek do celu, jakim jest rekonstrukcja badanego fragmentu dziejów. Skoro źródło historyczne jest tylko środkiem, podlega dalszej obróbce, którą historycy na-

zywają krytyką historyczną. Na tym etapie badana jest nie tylko autentyczność źródła, ale i jego wiarygodność. Po stwierdzeniu, że źródło jest tym, za co się podaje, oraz stwierdzeniu wiarygodności przekazanych w nim informacji można by przyjąć, że teraz wystarczy jedynie zaprezentować zawarte w nim wiadomości. Czy jednak praca historyka polega wyłącznie na przepisywaniu treści zawartych w źródłach historycznych? Gdyby tak było, nie potrzebowalibyśmy książek historycznych, bo wystarczyłyby nam publikacje zawierające edycje odnalezionych źródeł. Nie ma nauki historycznej bez interpretacji. Jest to etap badań, na którym ujmujemy w związek wszystkie rozpoznane dotąd fakty źródłowe. Nie chodzi przy tym jedynie o chronologiczne ułożenie tych faktów i powiązanie ich w związki przyczynowe tylko na podstawie ustalonego następstwa zdarzeń, ale o ich zrozumienie jako pozostających we wzajemnym związku. Tu właśnie rozpoczyna się podstawowe zadanie interpretacji historycznej, dokonanie na jej etapie objaśnień związków zdarzeń w rozpoznanym kontekście historycznym, do którego przynależą.

Po tak skrótowym naszkicowaniu podstawowych etapów pracy historyka spróbujemy przyrzeć się w praktyce dwóm relacjom kronikarskim, traktującym o historii Polski z czasów księcia Mieszka I. Jako zadanie postawmy sobie porównanie obu tekstów poprzez poddanie ich krytyce wiarygodności i próbie interpretacji zawartych w nich treści po to, by stwierdzić, który z autorów może zasłużyć na miano bardziej tendencyjnego. Głównymi aktorami sceny są dwaj kronikarze. Pierwszy z nich, Thietmar, był biskupem mersebur-

skim, zmarłym w 1018 roku, drugi to Anonim Gall, związany z dworem księcia Polski Bolesława Krzywoustego. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że przekaz Thietmara powinien nosić znamiona bardziej wiarygodnego. Poddany cesarza niemieckiego żył w czasach bliskich okresowi, w którym Mieszko przyjął chrzest. Znał też zapewne wielu dostojników, którzy mogli być naocznymi świadkami samej ceremonii chrztu. Z kolei Gall mógł mieć na dworze władcy polskiego dostęp do tradycji czy relacji, z którymi Thietmar nigdy się nie zetknął. Jednemu i drugiemu kronikarzowi można też wytknąć kierowanie się narzuconą optyką – Gall z pewnością nie mógłby sobie pozwolić na krytykowanie poprzedników władcy, któremu służył, ale czy Thietmar jako biskup odległego Merseburga gwarantuje, że w swej kronice pochyli się należycie nad historią obcego niechrześcijańskiego jeszcze państwa? Spójrzmy zatem do źródeł.

Gall informuje, że Mieszko przed przyjęciem chrztu „pogrążony był w błędach pogaństwa, że wedle swego zwyczaju siedmiu żon zażywał”. Ten wątek jest często powtarzany w spopularyzowanych wersjach legend polskich. Czy jednak liczba żon księcia odpowiadała rzeczywistości, czy Gall ją wymyślił? Trudno zakładać, by cyfra była przypadkowa. W tekście kroniki Galla występują jednak również treści symboliczne. Często więc kluczem do właściwej interpretacji tego tekstu jest zrozumienie wprowadzonej doń symboliki – również chrześcijańskiej. Tę z kolei buduje kontekst historyczny. Odwołując się do przykładu, zastanówmy się nad wątkiem małżonek Mieszka. Utrzymywanie sied-

miu żon to dla władcy pozornie niedużo. Jednak we wczesnym chrześcijaństwie siódemka jest cyfrą symboliczną. Stąd została wybrana nieprzypadkowo. Motyw tej właśnie cyfry będzie się w kronice Gall, jak również jego następcy mistrza Wincentego przewijał jeszcze niejednokrotnie, co też potwierdza jej symboliczną, a nie rzeczywistą wymowę.

Na temat okoliczności przyjęcia chrztu przez Mieszka Anonim podaje jedynie skąpe informacje. Książę był poganinem, jednak „w końcu zażądał w małżeństwo jednej bardzo dobrej chrześcijanki z Czech, imieniem Dąbrówka. Lecz ona odmówiła poślubienia go, jeśli nie zarzuci owego zdrożnego obyczaju i nie przyrzeknie zostać chrześcijaninem. Gdy zaś on na to przystał, że porzuci ów zwyczaj pogański i przyjmie sakramenta wiary chrześcijańskiej, pani owa przybyła z wielkim orszakiem dostojników świeckich i duchownych, ale nie pierwej 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 – Kościoła”. O czym dowiadujemy się z tego tekstu? Mieszko przed przyjęciem chrześcijaństwa pilnie uczył się obyczajów, by sprostać stawianym przed nim zadaniom. Przyszła żona przybyła do niego z orszakiem, stawiając wcześniej warunki, na jakich zgadzała się zostać żoną Mieszka. Zaślubiny nie mogły zostać skonsumowane dotąd, dokąd Mieszko nie odprawi pozostałych żon i nie przyjmie wiary chrześcijańskiej. Czy prawdopodobna jest sytuacja, w której Dobrawa sama stawia warunki swojemu przyszłemu mężowi, aktualnemu władcy Polan, wyznaczające

ramy jego aktywności seksualnej? Wydaje się, że nie. Pozostaje więc pytanie, jaką rolę odegrała tu Dobrawa. Instrumentalizując nieco obecność Czeszki, można zapytać, po co była potrzebna na dworze Mieszka i jakie zadanie jej wyznaczono? Nie jest trudno znaleźć tu odpowiedź. Dąbrówka pochodziła ze znamienitego rodu Przemyślidów. Cechy były już wtedy państwem chrześcijańskim. Mieszko w myśl polityki dynastycznej potrzebował następcy, który zapewniłby ciągłość dynastyczną rodu i mógł funkcjonować na arenie politycznej łacińskiej Europy. Znakomitym kandydatem byłby syn z legalnego związku z Przemyślidówną. Dodajmy, że legalność tego związku wyznaczałoby przyjęcie chrześcijaństwa. Podjęte przez Mieszka zobowiązania, w tym nauka nowych obyczajów czy odprawianie żon, wynikało raczej z jego własnych decyzji, podjętych w zgodzie z przyjętą polityką, a nie, jak sugeruje Gall, za sprawą poddania się wymaganiom Dobrawy.

By dostrzec symboliczny wymiar tekstu naszego pierwszego kronikarza, należy potraktować całościowo przekaz o Mieszku wraz z dziejami pierwszych przedchrześcijańskich władców Polski jako istotne preludium tłumaczące historię samego księcia. Według kroniki Galla Mieszko „przez siedem lat od urodzenia był ślepy. Gdy zaś dobiegła siódma rocznica jego urodzin, ojciec, zwoławszy wedle zwyczaju zebranie komesów i innych swoich książąt, urządził obfitą i uroczystą ucztę; a tylko wśród biesiady skrycie z głębi duszy wzdychał nad ślepotą chłopca nie tracąc z pamięci swej boleści i wstydu. A kiedy inni radowali się i wedle zwyczaju klaskali w dłonie, radość dosięgła szczytu na wiadomość, że śle-

py chłopiec odzyskał wzrok”. Kronikarz znów odwołuje się do cyfry siedem. Mieszko był ślepy przez siedem lat i to właśnie w siódmym roku życia odzyskał wzrok w czasie najważniejszego dla każdego wojownika obrzędu – postrzyżyn.

Warto dopowiedzieć kilka słów na temat tego obyczaju. Gall sporo miejsca w pierwszych rozdziałach księgi I poświęcił właśnie postrzyżynom, choć głównym wątkiem tej części kroniki miał być opis tego, jak dynastia Piastów przejęła władzę. Skąd takie zainteresowanie pogańskim obrzędem? Otóż właśnie on legł u podstaw przejęcia władzy przez Piasta. Postrzyżyny znajdują swoją paralelę w różnorodnych obrzędach przejścia spotykanych w wielu religiach. Najistotniejszym momentem w życiu chłopca jest obrzęd przejścia, który wprowadza go do grona mężczyzn. Był on formą rytuału religijnego, funkcjonującą w wielu kulturach. Wiązał się on w tym przypadku z symbolicznym porzuceniem trybu życia, a zatem również stroju dziecka i przyjęciem nowego – męskiego. Podobne znaczenie miały też postrzyżyny. Ślady obrzędu przejścia dostrzegamy też np. w rytuałach ustanawiania władcy, który porzuca swój dawny strój i obyczaj, by stać się kimś nowym przez poddanie się odpowiednim obrzędowi¹.

W wielu kulturach oprócz dotychczasowego dziecięcego odzienia zdejmowano też ochronne amulety, a w zamian za to nakładano nowe. Moment, w którym młody mężczyzna przekraczający granicę dzieciństwa

¹ Victor Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. Ewa Dżurak, Warszawa 2010.

i wchodzący w dorosłość pozostawał bez stroju i bez dotychczas chroniących go talizmanów, zanim jeszcze nie otrzymał nowych, był szczególnie niebezpieczny. Dlatego tak ważne było, by go pomyślnie przetrwał. Wiemy, że w kulturze Indian tak jak i w innych obrzęd przejścia mógł się nie powieść. Często powtarzano go wówczas, ażeby uzyskać pomyślny wynik. Porównanie z innymi kulturami, które obrzęd przejścia traktowały jako przełom, pozwala nam sądzić, że w przypadku Popiela przebiegł on niepomyślnie. Ponieważ postrzyżyny dotyczyły jego synów – to ich spotkała ostateczna klęska – zastąpił ich syn Piasta Siemowit.

Dlatego władza przeszła na Piasta, którego dynastia pochodzi być może z nałożnicy Popiela, skoro Popiel zwany jest Chościskiem, a właśnie Piast był synem Chościska. Obrzęd postrzyżyn jego synów nie udał się, w konsekwencji czego Popiel wraz z potomstwem został usunięty z królestwa. Gall w kronice nie wypowiedział tego wprost, jednak widać, jak silna pozostała legenda dynastyczna o pogańskim rodowodzie, zawoalowana w opowieści o wędrowcach. Nie przypadkiem też do śmierci Popiela przyczyniły się myszy. Jako zwierzęta chthoniczne – pochodzące z ziemi – były symbolem zarazy niosącej śmierć.

Zwyczaj postrzyżyn odnosi się więc do legendy dynastycznej z czasów przedchrześcijańskich. O tym, jak ważny był to obrządek, świadczy epitafium Bolesława Chrobrego, pochodzące z XIII wieku, na którym widnieje informacja, że pierwszy król Polski przeszedł postrzyżyny również w wieku 7 lat. Zatem zwyczaj ten miał kapitalne znaczenie także w czasach, gdy Polska była

już krajem chrześcijańskim. Mieszko obrzęd postrzyżyn przeszedł pomyślnie, odyskując wzrok. Gall zamieścił w kronice również objaśnienia tego wydarzenia: „Wówczas książę Siemomysł pilnie wypytywał starszych i roztropniejszych z obecnych, czy ślepotą i przewidzenie chłopca nie oznacza jakiegoś cudownego znaku. Oni zaś tłumaczyli, że ślepotą oznaczała, iż Polska przedtem była tak jakby ślepa, lecz odtąd – przepowiadali – ma być przez Mieszka oświeconą i wywyższoną ponad sąsiednie narody”. Jaką przewagę zapowiadała państwu ta przepowiednia? Niewątpliwie chodzić tu mogło o wywyższenie militarne. Gall odnotował, że Mieszko znany był jako wojownik, gdy „objąwszy księstwo zaczął dawać dowody zdolności umysłu i sił cielesnych i coraz częściej napastować ludy sąsiednie dookoła”. O zdolnościach bitewnych, choć jak zobaczymy w nieco innym znaczeniu, pisał również Thietmar. Gall daje jednak i drugą interpretację, pisząc, że „inaczej mogło to być rozumiane. Zaiste ślepą była wtedy 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”. Tym samym Gall interpretuje odzyskanie wzroku przez Mieszka jako poznanie światła prawdziwej wiary – wiary chrześcijańskiej.

Czas przyjrzeć się relacji o chrzcie Mieszka zawartej w kronice Thietmara, spisanej – podobnie jak kronika Galla – w języku łacińskim. Według dotychczasowych przekładów Mieszko „w czeskiej krainie pojął za żonę szlachetną siostrę Bolesława Starszego”. Czy może to oznaczać że władca Polski wyjechał do Czech, by tam poślubić Dobrawę? Zdecydowanie nie. Zanim podejmiemy krytykę historyczną lub nawet interpretację cytowanego fragmentu, rozpocząć trzeba od etapu heurzy i dokładnego zapoznania się z tekstem źródła. Po łacinie brzmi to *a Bohemia regione*, a zatem „z czeskiej krainy”, a nie jak w przekładzie „w czeskiej krainie”. Wyjaśnia to wszelkie wątpliwości i pozwala uniknąć nadinterpretacji, która w odniesieniu do tego fragmentu w historiografii polskiej się zdarzyła.

Jak przekazuje Thietmar, Dobrawa, „widząc swego małżonka pogrążonego w wielorakich błędach pogaństwa, zastanawiała się usilnie nad tym, w jaki sposób mogłaby go pozyskać dla swojej wiary [...]. Umyślnie postępowała przez jakiś czas zdróżnie, aby później móc długo działać dobrze. Kiedy mianowicie po zawarciu wspomnianego małżeństwa nadszedł okres wielkiego postu i Dobrawa starała się złożyć Bogu dobrowolną ofiarę przez wstrzymywanie się od jedzenia mięsa i umartwianie swego ciała, jej małżonek namawiał ją słodkimi obietnicami do złamania postanowienia. Ona zaś zgodziła się na to w tym celu, by z kolei móc tym łatwiej zyskać u niego posłuch w innych sprawach. Jedni twierdzą, iż jadła ona mięso w okresie jednego wielkiego postu, inni zaś, że w trzech takich okresach”. Dowiadujemy się, że Dobrawa łamała prawo Boskie,

by za wszelką cenę przekonać męża do przejścia na wiarę chrześcijańską. Naraziła swoją reputację i wykroczyła przeciwko postom. Czy jednak takie postępowanie mogło wyrzucić wrażenie na poganinie i nakłonić go do przestrzegania zasad chrześcijaństwa? Można w to powątpiewać. Do tego dlaczego Dobrawa miałaby się poświęcać wbrew własnym zasadom i nakłaniać do nich pogańskiego księcia? Należy pamiętać, że mamy do czynienia z księżniczką z wpływowego rodu. Jak wiemy z kroniki czeskiego kronikarza Kosmasa, jej siostra Młada udała się z poselstwem do Rzymu, żeby wyjednać u papieża fundację klasztoru w Pradze, gdzie później została opatką. Część historyków uznaje nawet, że to jej zawdzięcza Praga biskupstwo. Choć pozostaje to w sferze hipotez, wątpić należy, by księżna, córka władcy czeskiego, mająca tak wpływową siostrę musiała ulegać władcy pogańskiemu. Należy więc rozważyć, jaki zabieg retoryczny mógł wykorzystać tu Thietmar. Być może wcale nie chciał wykazywać tu poświęcenia Dobrawy, a głównym negatywnym bohaterem tej opowieści uczynić Mieszka? To książę namawiał ją do łamania postów, a w konsekwencji to jego postępowanie stało się przyczyną grzechu „wyznawczyni Chrystusa”. By obronić tę tezę, wystarczy przeanalizować tekst Thietmara pod kątem informacji podanych na temat Mieszka. Władca Polski został przedstawiony w negatywnym świetle. Dobrawa pracowała bowiem „nad nawróceniem swego małżonka i wysłuchał jej miłościwy Stwórca. Jego nieskończona łaska sprawiła, iż ten, który go tak srogo prześladował, pokajał się”. We fragmencie tym Thietmar pisze o prześladowaniach, których

sprawcą był Mieszko. Stwórca jako ich ofiara jest tu oczywistą metaforą, która odnosić się ma do wyznawców Chrystusa. Zatem Mieszko został przedstawiony jako prześladowca chrześcijan. Do tego po śmierci Dobrawy, jak informuje Thietmar, Mieszko „poślubił bez zezwolenia Kościoła mniszkę z klasztoru Kalbe, która była córką margrabiego Teodoryka. Oda było jej imię i wielką była jej przewina. Albowiem wzgardziła Boskim oblubieńcem dając pierwszeństwo przed nim człowiekowi wojny, co spotkało się z potępieniem ze strony wszystkich dostojników Kościoła”. Mieszko określony tu jako „człowiek wojny” w dalszym ciągu traktowany jest więc przez Thietmara z dużym dystansem. Dodatkowo wątpliwości co do wyzbycia się przez władcę Polski pogaństwa budzi fakt, że wbrew przykazaniom wziął za żonę mniszkę. Mieszko został więc przedstawiony jako człowiek, który dobre chrześcijanki nakłonił do grzechu – Dobrawę do łamania postów, Odę do złamania ślubów kościelnych.

Thietmar jawi się jako autor uprzedzony do władcy Polski, a przez jego tekst przedziera tendencyjność narracji. Księgę, w której w negatywnym świetle opisuje Mieszka, traktuje zresztą jako wstęp do opowieści o Bolesławie Chrobrym, synu księcia i Dobrawy: „bardzo do niej nie podobnego, sprawcę zguby wielu matek [...], który – trzeba to powiedzieć – jej przede wszystkim okazał swą złość do czasu ukrywana, następnie zaś srożył się przeciw krewnym”. Bolesław, jak tłumaczy Thietmar, z „lisią chytrnością” złączył królestwo podzielone po śmierci Mieszka, „wypędziwszy macochę i braci oraz osłepiwszy swoich zaufanych Odylena i Przyby-

woja”. Bolesław to dla Thietmara niegodny władca, co nie dziwi, skoro działalność jego ojca nawet po przyjęciu chrześcijaństwa wywołuje u Thietmara spore zastrzeżenia. Łatwo więc w świecie chrześcijańskim zdyskredytować Chrobrego, którego ojciec był poganinem. Czy jednak Thietmar mógł ośmielić się postępować tak wobec człowieka, którego ojciec był *amicus imperatoris*, a on sam był przyjacielem Ottona III? Biskup z Merseburga pisał tę księgę swojej kroniki już po śmierci cesarza, nie mógł mu się więc narazić.

Podsumujmy zatem porównanie obu przekazów. Wydawać by się mogło, że opis biskupa merseburskiego będzie bliższy rzeczywistości historycznej. Thietmar, człowiek niewątpliwie wysoko wykształcony, nie tylko władał łaciną, ale znał zapewne i grekę. Jako stronnik cesarza stawiał go w centrum swojej narracji. Gall był z kolei na służbie władcy polskiego, co również wymuszało na nim pewien sposób opisu. Obaj przystępowali więc do pracy kronikarskiej z określonym punktem widzenia. Biskup merseburski nie rozpisywał się o poganach w państwie Polan i losach świeżego jeszcze tam chrześcijaństwa, stąd też informacje na temat Mieszka są bardzo skąpe, czy to z powodu niechęci, czy braku zainteresowania władcą Polski. Do tego w tekście kroniki podaje dość absurdalne powody chrztu, zgodnie z którymi do przyjęcia wiary chrześcijańskiej księcia Polan przekonuje Dobrawa, łamiąc posty. Z kolei informacja Thietmara sugerująca przybycie wraz z orszakiem książęniczki czeskiej biskupa Jordana może być prawdziwa, choć według roczników zjawił się on dopiero po chrzcie Mieszka w 968 roku. Jednak Thietmar

musiał być dobrze zorientowany w sprawach biskupów wysyłanych do krajów pogańskich, stąd też warto rozważyć, czy nie dać wiary informacji o wcześniejszym, niż sugerują roczniki, przybyciu Jordana do Polski. Gall Anonim przekazuje wiadomości, które przeplatają się z symboliką i przedchrześcijańską mitologią. Trudno uwierzyć, by Przemyślidówna zgodziła się na pozostanie kolejną żoną księcia i dopiero po pewnym czasie nakłoniła go do zmiany obyczajów. Raczej to Mieszko zdecydował się na podjęcie nowego wyzwania, a Dobrawa stała się zgodnie z tradycją jego partnerką na tej drodze. Po odpowiedniej jednak interpretacji

obu relacji łatwo dojść do wniosku, że Gall wydaje się wiarygodniejszy, gdy chodzi o powody chrztu Mieszka niż Thietmar, który wykorzystuje swój tekst do celów propagandowych.

Wykorzystane źródła

- Kronika Thietmara*, tłum. i oprac. Marian Zygmunt Jedlicki, Poznań 1953
Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. Roman Grodecki, oprac. Marian Plezia, Wrocław 2008 (lub inne wydanie)

Szkoła a instytucje kultury. Możliwości współpracy w ramach edukacji historycznej i regionalnej

Jedną z form realizacji głównych zadań wychowawczych i dydaktycznych współczesnej szkoły są zajęcia odbywające się poza systemem klasowo-lekcyjnym w różnego rodzaju instytucjach kultury, jak np. muzea, archiwa, biblioteki czy domy kultury. Nauczyciele wszystkich etapów edukacyjnych od lat korzystają z lekcji muzealnych lub archiwalnych, organizują wycieczki do tych instytucji, uczestniczą ze swoimi uczniami we wspólnych projektach edukacyjnych. Podobne nastawienie funkcjonuje również w instytucjach kultury, które do swoich programów działania coraz częściej włączają różnorodne propozycje edukacyjne (warsztaty, wycieczki, lekcje, projekty), otwierając się coraz bardziej na współpracę z placówkami oświatowymi.

Warto zauważyć, że wyjście poza szkołę jako postulat dydaktyczny pojawiło się już w okresie międzywojennym. Taki sposób nauczania utożsamiano z uprawianiem historii lokalnej i regionalnej. Nauczyciel historii postrzegany był jako badacz dziejów regionalnych, znawca historii danego miasta czy danej okolicy. Henryk

Mościcki – we *Wskazówkach praktycznych dla nauczycieli historii w szkołach średnich i powszechnych* w 1925 r. zalecał, aby kurs historii rozpoczynać od wyjścia poza program nauczania oraz wyjścia poza budynek szkoły¹. Postulował, jako pierwszy etap edukacji, zapoznanie uczniów z dziejami własnej miejscowości i jej zabytkami. Jako działalność praktyczną uczniów (dzisiaj nazwalibyśmy to metodą projektów) postulował wspólne tworzenie katalogów zabytków, spisywanie legend, opracowanie monografii wsi. Szczególną rolę w tak rozumianej edukacji historycznej przypisywał muzeom regionalnym, zachęcając nauczycieli do tworzenia tzw. małych muzeów². Główna teza prac Mościckiego oraz innych dydaktyków tego okresu sprowadzała się do przekonania, iż najpierw należy rozbudzić zainteresowanie przedmiotem, by potem przekazywać systematycznie wiedzę. Zwracano przy tym uwagę na „życiowość” takiego nauczania, możliwość uniknięcia werbalizmu, a przede wszystkim odwołanie się do czynnika emocjonalnego (nauczanie przez przeżywanie)³. Także w 1925 r. na

¹ Henryk Mościcki, *Wskazówki praktyczne dla nauczycieli historii w szkołach średnich i powszechnych*, Warszawa 1925, s. 87–88.

² Tamże, s. 87.

³ Zob. m.in. Wisława Knapowska, *Z zagadnień metodyki nauczania historii (część pierwsza teoretyczna)*, „Przyjaciel Szkoły” 1925, nr 12, s. 346–347; Ewa Małczyńska, *Regionalizm w nauczaniu historii*, „Wiadomości Historyczno-Dydaktyczne” 1933, z. 1, s. 27; Alicja Hłasko-Pawlicowa, *Regionalizm w nauczaniu historii jako problem dydaktyczny i metodyczno-naukowy*, „Przeszłość” 1935, nr 1, s. 1–5.

łach miesięcznika „Ziemia” Aleksander Patkowski podkreślał znaczenie nowych metod pracy z uczniami, zwłaszcza tych, które kształtują samodzielne myślenie. Namawiał do poznawania najbliższego otoczenia⁴. Historyk Stanisław Arnold zwracał z kolei uwagę na rolę źródeł w otoczeniu ucznia – na potrzebę ich odkrywania i ochrony – w parafiach, archiwach, urzędach, kolekcjach prywatnych⁵. Skuteczność takiej metody pracy ze źródłami z najbliższego otoczenia potwierdza znane z psychologii twierdzenie: nie zobaczymy tego, czego nie potrafimy nazwać. Jeżeli uczniowie nie poznają konkretnych zabytków, przedmiotów, pozostałości z przeszłości, nie będą ich zauważać. Dziś wiemy także, że możliwości technologiczne i ekspozycyjne, jakimi dysponują współczesne muzea czy archiwa, tak bardzo różniące się często od warunków szkolnych, stwarzają nieporównywalnie więcej przestrzeni do poznawania i doświadczania przeszłości⁶. Zwiększająca się liczba muzeów (głównie o cha-

rakterze regionalnym, ale także prywatnych muzeów i kolekcji, tzw. muzeów wirtualnych), rozwój archiwów (nie tylko tych państwowych, ale również powstających przy różnego rodzaju instytucjach i stowarzyszeniach), a przede wszystkim ewolucja koncepcji i zasad funkcjonowania tych miejsc, wykorzystujących najnowsze osiągnięcia techniczne (pojawiają się np. interaktywne wystawy, zmienia się sposób udostępniania części zasobów, np. poprzez katalogi internetowe itp.) powodują, że możliwości współpracy nauczyciela z tymi placówkami są znacznie większe. Dodatkowo sprzyja temu również coraz bogatsza i bardziej zróżnicowana oferta edukacyjna placówek muzealnych i archiwalnych, które proponują już nie tylko tradycyjne zwiedzanie ekspozycji czy tzw. lekcje muzealne, ale rozbudowane gry edukacyjne, warsztaty, konkursy, festyny historyczne, wydawnictwa edukacyjne oraz liczne publikacje na nowoczesnych nośnikach informacji. Współpraca szkoły z instytucjami kultury wydaje się zatem optymalnym uzupełnieniem procesu dydaktycznego.

Instytucje kultury

Podstawę prawną działalności edukacyjnej współczesnych instytucji kultury w Polsce stanowi Ustawa z dnia 25 października 1991 r. o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej⁷ oraz szczegółowe akty prawne

⁴ Aleksander Patkowski, *Regionalizm w nauczaniu i wychowaniu szkolnym*, „Ziemia” 1925, nr 1, s. 4–9.

⁵ Stanisław Arnold, *Historia a regionalizm*, „Ziemia” 1925, nr 1, s. 9–11.

⁶ Zob. m.in.: Marian Dąbrowa, *Możliwości wykorzystania zbiorów muzealnych przez nauczycieli historii*, Kraków 1971; Piotr Unger, *Muzea w nauczaniu historii*, Warszawa 1988; *Muzeum w nauczaniu historii*, red. Alojzy Zielecki, Rzeszów 1989; Alojzy Zielecki, *Archiwa* [w:] *Współczesna dydaktyka historii. Zarys encyklopedyczny dla nauczycieli i studentów*, red. Jerzy Maternicki, Warszawa 2004, s. 13–14 (tam również tegoż, *Muzea*, s. 201–203); tenże, *Wprowadzenie do dydaktyki historii*, Kraków 2007, s. 272–276.

⁷ Dz. U. z 1991 r. Nr 114, poz. 493 z późniejszymi zmianami.

związane ze specyficznymi rodzajami instytucji kultury, takimi jak np. muzea (Ustawa z dnia 21 listopada 1996 r. o muzeach⁸) czy archiwa (Ustawa z dnia 14 lipca 1983 r. o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach⁹). Działalność kulturalna w rozumieniu ustawy polega na tworzeniu, upowszechnianiu i ochronie kultury. Państwo oraz organy samorządu terytorialnego sprawują mecenat nad działalnością kulturalną, polegający na wspieraniu i promocji twórczości, edukacji i oświaty kulturalnej, działań i inicjatyw kulturalnych oraz opieki nad zabytkami. Formami organizacyjnymi działalności kulturalnej są m.in.:

- teatry, opery, operetki, filharmonie, orkiestry,
- instytucje filmowe, kina,
- muzea, biblioteki, domy kultury,
- ogniska artystyczne,
- galerie sztuki
- ośrodki badań i dokumentacji w różnych dziedzinach kultury.

Muzea czy archiwa, jako instytucje o specyficznym zakresie działania związanym nie tylko z działalnością kulturalną, mają wręcz wpisaną w zakres swoich zadań działalność edukacyjną. Instytucje kultury funkcjonują pod nadzorem urzędów administracji rządowej (państwowe instytucje kultury) lub organów samorządu terytorialnego (samorządowe instytucje kultury).

⁸ Dz. U. z 1997 r. Nr 5, poz. 24 z późniejszymi zmianami.

⁹ Dz. U. z 1983 r. Nr 38, poz. 173 z późniejszymi zmianami.

Jednym z podstawowych zadań, jakie wykonują, jest upowszechnianie szeroko rozumianej kultury, co mogą realizować m.in. przez: edukowanie, sprawowanie opieki nad dobrami kultury, umożliwienie członkom społeczeństwa nie tylko odbioru wytworów kultury (uczestnictwo bierne), lecz także tworzenia kultury (uczestnictwo czynne), tworzenie warunków do rozwoju zainteresowań kulturalnych¹⁰. Swoją działalność statutową prowadzą zasadniczo w formie nieodpłatnej dla uczestników; w przypadku usług odpłatnych pobierają opłaty jedynie w wysokości pokrywającej koszty ich realizacji. W wielu instytucjach kultury powstały nawet specjalne jednostki organizacyjne zajmujące się działalnością edukacyjną (i tym samym współpracą ze szkołami), przygotowywane są kompleksowe programy edukacyjne na dany rok kalendarzowy lub szkolny, wydaje się szereg publikacji dla dzieci, młodzieży i nauczycieli. W 2006 roku rozpoczęło swoją działalność Forum Edukatorów Muzealnych, a w 2015 – także Forum Edukatorów Archiwalnych, organizacje non profit, których głównym celem jest integracja grupy zawodowej edukatorów muzealnych i archiwalnych, koordynacja ich współpracy oraz promocja edukacji muzealnej i archiwalnej¹¹.

¹⁰ Ambroży Mituś, *Tworzenie i funkcjonowanie państwowych i samorządowych instytucji kultury* [w:] Robert Barański i inni, *Vademecum dyrektora instytucji kultury*, Warszawa 2016, s. 7.

¹¹ Zob.: <https://pl-pl.facebook.com/Forum-Edukator%C3%B3w-Muzealnych-179379802080934/>; <http://edukacjamuzealna.pl/> oraz <https://www.facebook.com/ForumEdukatorow>

Szkolna edukacja historyczna i regionalna

Poznanie najbliższego otoczenia, jego przeszłości i dziedzictwa kulturowego, czyli obszarów będących domeną regionalnych instytucji kultury, odbywa się w warunkach szkolnych nie tylko poprzez szkolną edukację historyczną, ale także poprzez powiązane z nią: edukację społeczną i edukację regionalną. Tym samym wkomponowane jest w ogólne koncepcje wszystkich tych dziedzin kształcenia, zaplanowanych do realizacji jako proces ciągły, obejmujący całość edukacji szkolnej. Jednym z podstawowych założeń nauczania i wychowania we współczesnej szkole jest zasada zachowania spójności pomiędzy poszczególnymi etapami kształcenia. Oznacza to m.in., że postulaty realizowane na poziomie każdego typu szkoły powinny być powiązane z ogólną filozofią systemu nauczania, a tym samym tworzyć z postulatami dotyczącymi pozostałych etapów edukacyjnych spójną całość, wewnątrznie uporządkowaną i wzajemnie się uzupełniającą. Zasadę powyższą zastosowano także w odniesieniu do współczesnej edukacji historycznej, społecznej i regionalnej, które od początku zaplanowano jako całościowe koncepcje, ale z podziałem na cztery autonomiczne etapy edukacyjne. Cele edukacyjne, zadania szkoły, treści kształcenia oraz osiągnięcia uczniów, choć przypisane oddzielnie dla

każdego etapu, tworzą razem wspólną logiczną koncepcję. Zrezygnowano również z prostego (choć w poszerzonym i pogłębionym wymiarze) powielania treści kształcenia na kolejnych etapach edukacyjnych, tak jak to miało miejsce do końca lat 90. i czego konsekwencją był m.in. fakt, iż nauczyciele w szkole średniej mogli bez przeszkód niejako „od początku” realizować program, bez konieczności dostosowywania się do szkoły podstawowej, w kolejnych klasach wyrównując luki w przygotowaniu swoich uczniów. Począwszy zatem od reformy systemu oświaty w 1999 r., a także w ramach najnowszej reformy, obowiązującej od 2009 roku, każdemu z etapów szkolnych przypisano określone funkcje i to one właśnie bezpośrednio wyznaczają specyfikę poszczególnych dziedzin kształcenia, w tym również edukacji historycznej, społecznej i regionalnej.

Na etapie szkoły podstawowej edukacja historyczna i regionalna zorientowana jest przede wszystkim na poznanie najbliższego środowiska ucznia, jego najważniejszych tradycji, zabytków, sławnych postaci i współczesnych organów władzy. Uczeń powinien umieć odzyskać swoją miejscowość i region na mapie, zbierać informacje o formach upamiętniania postaci i wydarzeń z przeszłości, a także opisać swoją małą ojczyznę, uwzględniając jej tradycję historyczno-kulturową oraz problemy społeczno-gospodarcze. Ważne jest również, by potrafił dostrzegać w swoim najbliższym otoczeniu zmiany (zarówno korzystne, jak i niekorzystne), jakie wywołała działalność człowieka. Duży nacisk kładzie się ponadto na kształcenie określonych postaw, przede wszystkim tolerancji wobec osób innej narodowości

i tradycji kulturowej oraz na świadomość ekologiczną. Zakłada się, że uczeń będzie uczestniczył w wydarzeniach organizowanych przez społeczność lokalną i w jej życiu kulturalnym, a nawet podejmie próbę opracowania wybranych projektów racjonalizacyjnych w odniesieniu do swojego otoczenia¹². Edukacja historyczna i regionalna w gimnazjum z kolei nastawiona jest na poznanie przede wszystkim własnego regionu oraz na kształcenie postaw obywatelskich z nim związanych. Na wiedzę o regionie składają się głównie rozległe wiadomości o jego położeniu geograficznym, zasobach naturalnych, zaludnieniu, strukturze zatrudnienia i zamieszkania, rozwoju gospodarki, ale także informacje o cechach kultury i języka regionalnego, najważniejszych zabytkach charakterystycznych dla poszczególnych epok historycznych i stylów architektonicznych, strukturze władz samorządowych. Oprócz dalszego doskonalenia orientacji w mapie regionu (także w odniesieniu do innych regionów Polski) uczeń kształci umiejętność rozpoznawania na swoim terenie zabytków w określonym stylu, uczy się wyjaśniać różne zjawiska i oceniać ich skutki. Projektuje ponadto ciekawe trasy podróży po regionie, uzasadnia potrzebę zaangażowa-

nia obywateli w sprawy lokalne i potrafi podać konkretne przykłady działań, jakie można podejmować na poziomie lokalnym. Jeżeli posiada jakieś uzdolnienia muzyczne, wokalne lub plastyczne, może także aktywnie włączać się w życie kulturalne swojego środowiska szkolnego i lokalnego, realizując m.in. różnego rodzaju projekty popularyzujące szeroko rozumianą sztukę i zjawiska artystyczne¹³. Uzyskana w gimnazjum wiedza o regionie stanowi w dalszym toku kształcenia niezbędną podstawę do realizacji celów edukacji regionalnej w szkole ponadgimnazjalnej, ponieważ ten właśnie etap skoncentrowany jest na przygotowywaniu ucznia do podejmowania szeroko rozumianej aktywności na rzecz swojego środowiska lokalnego i regionalnego. W mniejszym stopniu istotne jest tu uzupełnianie wiadomości, co raczej dostrzeganie wzajemnych powiązań pomiędzy kulturą lokalną, regionalną, narodową i europejską, interpretacja wybranych praktyk kultury z najbliższego otoczenia i porównywanie cech danego zjawiska w skali lokalnej, regionalnej czy globalnej. O ile w szkole podstawowej i gimnazjum kładziono nacisk jedynie na udział w życiu kulturalnym środowiska

¹² Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych. Załącznik nr 2 do Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r., s. 13, 28–29, 31, 35, 37, 48, 55–57 (tekst dostępny na stronie: http://bip.men.gov.pl/men_bip/akty_prawne/rozporzadzenie_20081223_zal_2.pdf, numeracja stron w niniejszym artykule pochodzi z tego źródła, stan na lipiec 2016 r.).

¹³ Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego. Załącznik nr 4 do Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r., s. 6–7, 60–63, 79, 81–83, 105, 107–108, 125, 220 248, 250–251, (tekst dostępny na stronie: http://bip.men.gov.pl/men_bip/akty_prawne/rozporzadzenie_20081223_zal_4.pdf, numeracja stron w niniejszym artykule pochodzi z tego źródła).

szkolnego i lokalnego, o tyle w szkole ponadgimnazjalnej zakłada się, że uczeń będzie potrafił samodzielnie zorganizować proste działania o charakterze kulturalnym, jak np. spotkanie z twórcą kultury, przedsięwzięcie artystyczne, prezentację własnych zainteresowań, tradycji lokalnej lub regionalnej, a nawet realizować projekty w zakresie sztuk wizualnych¹⁴.

Od nauczycieli poszczególnych przedmiotów, w ramach których zaproponowano tematykę regionalną, Ministerstwo Edukacji Narodowej oczekuje elastycznego podejścia do doboru treści, dostosowując je do potrzeb i zdolności uczniów¹⁵ oraz do „wyzwań stojących przed szkołą w konkretnym środowisku”¹⁶. Nauczycielom wiedzy o społeczeństwie zwraca się uwagę na znaczenie w procesie nauczania włączania uczniów w życie społeczności lokalnej, m.in. poprzez obserwację i badania różnych aspektów jej funkcjonowania, podejmowanie konkretnych działań lub rozpoznawanie i rozwiązywanie problemów w bliższym i dalszym otoczeniu¹⁷. Przy realizacji z kolei przedmiotu „historia i społeczeństwo – dziedzictwo epok” na IV etapie edukacyjnym zaleca się natomiast konieczność jak naj-

szerszego uwzględnienia problematyki regionalnej, np. poprzez zaplanowanie przez nauczyciela autorskiego wątku tematycznego związanego z historią danego regionu¹⁸.

Całkowite osiągnięcie zamierzonych celów edukacyjnych w tym zakresie nie jest możliwe bez współpracy szkoły i nauczycieli z instytucjami kultury funkcjonującymi w ich najbliższym otoczeniu. Trudno bowiem sobie wyobrazić przygotowanie ucznia do udziału w kulturze bez jakiegokolwiek kontaktu z tego typu instytucjami.

Współpraca szkoły z instytucjami kultury

Współpraca pomiędzy szkołą a instytucjami kultury może w praktyce przybierać różne formy i obejmować wiele płaszczyzn. Najczęściej polega na współpracy o charakterze programowym, powiązanej z poziomem treści, które szkoła realizuje na poszczególnych przedmiotach, zgodnie z wytycznymi zawartymi w obowiązującej podstawie programowej. Wówczas nauczyciel, zainteresowany współpracą z instytucją kultury, poszukuje ofert edukacyjnych, które zawierają w sobie tematykę zbieżną z treściami realizowanego przez niego programu nauczania. Zakres tej zbieżności może być w praktyce bardzo różny, od całkowitego (gdy instytucja kultury proponuje w swojej ofercie typowo „szkol-

¹⁴ Tamże, s. 38–41, 47, 89–90, 93, 97, 110, 113, 220, 242, 247–248, 250–251, 257.

¹⁵ Tamże, s. 252.

¹⁶ *Podstawa programowa z komentarzami*, tom 4: *Edukacja historyczna i obywatelska w szkole podstawowej, gimnazjum i liceum* (bez miejsca i daty wydania, z możliwością pobrania wersji elektronicznej ze strony: www.reformaprogramowa.men.gov.pl – stan na lipiec 2016 r.), s. 83.

¹⁷ Tamże, s. 114.

¹⁸ Tamże, s. 66.

ne” tematy ekspozycji lub zajęć, formułowane wręcz tak samo jak w programie nauczania), po dość luźny, gdy tylko jeden lub kilka elementów nawiązuje do tematyki szkolnej albo gdy propozycję instytucji kultury można potraktować jedynie jako rodzaj egzemplifikacji określonego problemu z programu szkolnego. Druga forma współpracy szkoły z instytucjami kultury, którą możemy określić jako płaszczyznę dydaktyczną, dotyczy poziomu realizacji procesu dydaktycznego, koncentrując się na specyficznych metodach i środkach dydaktycznych. W praktyce polega to na przeprowadzaniu zajęć pozalekcyjnych na terenie instytucji kultury metodami dydaktycznymi, których zastosowanie w warunkach szkolnych mogłoby być utrudnione (lub mniej skuteczne), a także z wykorzystaniem zasobów (środków dydaktycznych) znajdujących się w danej instytucji. Można wówczas korzystać z tzw. lekcji muzealnych, lekcji archiwalnych, zajęć terenowych, wycieczek, warsztatów, gier dydaktycznych, questów i innych form edukacyjnych proponowanych przez instytucje kultury. Nacisk na płaszczyznę dydaktyczną współpracy nie musi oznaczać ścisłego powiązania oferty edukacyjnej tych instytucji z treściami programu nauczania, ponieważ w tym wypadku istotniejszy jest kontakt ucznia ze specyfiką danego miejsca i jego zasobami, a także umiejętności i kompetencje, które tam mogą być wykształcone. Zdarza się jednak dość często, że szkoły zainteresowane są w większym stopniu ofertą edukacyjną łączącą w sobie zarówno płaszczyznę programową, jak i dydaktyczną, dlatego instytucje kultury, wychodząc naprzeciw tym ocze-

kiwaniom, proponują właśnie tego typu zajęcia. Do niedawna współpraca szkoły z instytucjami kultury polegała głównie na tym, że uczniowie wraz z nauczycielem realizowali zajęcia przede wszystkim na terenie instytucji kultury, co wymagało fizycznego opuszczenia szkoły i dotarcia klasy do określonego miejsca, czasem nawet przejazdu wynajętym autokarem lub środkami komunikacji miejskiej. Ze względu jednak na ograniczenia ministerialne i konieczność ścisłego powiązania wszelkich wyjść poza szkołę z konkretnymi zapisami podstawy programowej, co zaowocowało niechęcią wielu nauczycieli do organizacji jakichkolwiek zajęć pozaszkolnych, to część instytucji kultury zdecydowała się na bezpośrednie włączenie się w realizację zajęć organizowanych przez szkołę i odbywających się na jej terenie. Dlatego m.in. do szkół trafiają czasowe wystawy muzealne lub archiwalne, obudowane różnego rodzaju działaniami edukacyjnymi. Niektóre instytucje kultury przygotowały nawet specjalne pakiety dla szkół, które można wypożyczyć, w postaci specjalnych kufrów lub skrzyń z materiałami źródłowymi i scenariuszami, jak z nich korzystać. Zaletą tego typu rozwiązań jest niewątpliwie elastyczność zastosowania, nauczyciel w dowolnym czasie może z pakietu skorzystać i przeprowadzić zajęcia nawet dla kilku klas. Jest to jednak ciągle tylko namiastka tych wszystkich walorów, jakie niesie z sobą wizyta w instytucji kultury; nic jej nie zastąpi, a jedynie stanowić może formę uzupełniającą. W ostatnich latach coraz więcej instytucji kultury wspólnie ze szkołami organizuje również zajęcia odbywające się zupełnie w innych miejscach, np. na terenie miasta, w za-

bytkach historycznych, na terenach zielonych, gdzie realizowane są projekty edukacyjne we współpracy obu tych podmiotów. Ciekawą formą współdziałania są także łączone zajęcia odbywające się częściowo w szkole, a częściowo na terenie instytucji kultury. Polegają one na trójetapowym projektowaniu zajęć, obejmującym najpierw przygotowanie do wizyty w instytucji kultury, które realizuje nauczyciel w szkole, często nawet w oparciu o materiały dostarczone przez pracowników tych instytucji, następnie uczniowie odbywają zajęcia na terenie instytucji kultury prowadzone przez edukatorów i w ostatnim etapie – podsumowującym, uczniowie znów pod kierunkiem swojego nauczyciela podczas zajęć szkolnych utrwalają zdobyte wiadomości i kompetencje, korzystając z dostarczonych materiałów. Taki układ pozwala na optymalną współpracę, zapewniając nie tylko realizację szkolnego programu nauczania, ale także zachowując walory bezpośredniej wizyty w instytucji kultury.

Warto również zwrócić uwagę na trzecią formę współpracy szkoły z instytucjami kultury (płaszczyzna doskonaląca), związaną z doskonaleniem nauczycieli i rozwojem ich kompetencji zawodowych. Nie tylko bowiem uczniowie i grupy szkolne są adresatami oferty edukacyjnej instytucji kultury. Coraz częściej placówki te oferują specjalne kursy, szkolenia, warsztaty czy nawet seminaria dla nauczycieli, przygotowujące ich do pracy z uczniem na bazie oferty danej instytucji kultury. W praktyce współpraca ta przybiera różne formy: korzystają z niej zarówno nauczyciele poszczególnych przedmiotów w ramach swojego indywidualnego sa-

moksztalcenia, jak i całe rady pedagogiczne w ramach systemu WDN (wewnątrzszkolne doskonalenie nauczycieli), organizowane są także szkolenia grupowe na terenie instytucji kultury.

Wśród oferty edukacyjnej instytucji kultury znajdują się przede wszystkim różne formy oprowadzania, lekcje na określony temat (np. lekcje muzealne, lekcje archiwalne), wykłady, prelekcje, spotkania z ciekawymi ludźmi, warsztaty jako rodzaj tzw. zajęć aktywnych, projekty edukacyjne, wycieczki, gry miejskie. Część instytucji kultury zdecydowała się na prowadzenie tzw. kształcenia zdalnego w postaci e-learningu czy b-learningu, oferując pojedyncze zajęcia lub nawet całe kursy dostępne na platformach edukacyjnych tych placówek. Istotnym uzupełnieniem tej oferty są także materiały edukacyjne, publikowane w ramach szerszej działalności wydawniczej instytucji kultury. Całość tych działań bez wątpienia może stanowić istotne wsparcie w realizacji podstawy programowej, wzbogacać i uzupełniać treści kształcenia, podnosić atrakcyjność typowych zajęć szkolnych, a także wpływać na rozwój zainteresowań uczniów. Jest jednocześnie praktyczną formą realizacji tzw. kształcenia wielostronnego, nastawionego na harmonijny rozwój aktywności intelektualnej, emocjonalnej i praktycznej uczniów. Przygotowuje ich ponadto do świadomego uczestnictwa w kulturze, kształtując tak istotne dziś kompetencje kulturowe.

Dla oceny rzeczywistej współpracy współczesnej szkoły z instytucjami kultury kluczowe wydaje się pytanie o jej aktualny stan, zakres i przyczyny ewentualnych barier. Jak wynika bowiem z opracowanego

przez Forum Edukatorów Muzealnych *Raportu o stanie edukacji muzealnej w Polsce* w latach 2008–2012 rzeczywistość nie jest tak optymistyczna, jak byśmy się mogli spodziewać¹⁹. Muzea generalnie nie chcą powiązania swoich programów z systemem szkolnym, preferując bardziej zabawę, rekreację i inne atrakcje, które mają przede wszystkim przyciągnąć nową publiczność²⁰. Aż 75% badanych muzeów uważa, że powinny zmierzać w swojej ofercie edukacyjnej „w stronę kształcenia (tzn. wyposażenia w określoną wiedzę) prowadzonego równoległe, ale nie spójnie z działaniami szkolnymi, bo odwołującego się do charakteru zbiorów muzealnych”²¹. Jak pisze Marcin Szela, większość pracowników muzealnych jest zdania, że podejmowane przez nich działania edukacyjne powinny być związane z ekspozycjami i posiadanymi zbiorami, traktując zadania w tym zakresie dość wąsko, niejako w konkurencji do innych placówek oświatowych²². Jego zdaniem istotną przeszkodą w budowaniu optymalnej współpracy szkoły z placówkami muzealnymi jest nie tylko brak czasu czy nieodpowiednie zaplecze logistyczne do wi-

zyty licznych grup uczniów, ale także niewielki kontakt pracowników muzealnych z praktyką szkolną, przez co nie rozumieją oni fundamentalnej potrzeby szkoły uczestniczenia w zajęciach pozalekcyjnych, które są powiązane z podstawą programową²³. I choć aż 80% muzeów w Polsce posiada ofertę edukacyjną dla klas gimnazjalnych, 78% dla szkół podstawowych, 75% dla szkół ponadgimnazjalnych, a także 25% dla nauczycieli w postaci wykładów i 12% w postaci szkoleń, to jednak – jak wynika z *Raportu* – oferta ta jest dość ograniczona (głównie do oprowadzania po ekspozycji i lekcji muzealnych) i tylko niewielka część muzeów rozumie konieczność współpracy z nauczycielami przy tworzeniu swojej oferty edukacyjnej dla szkół²⁴.

Nie ulega wątpliwości, że dla optymalnej współpracy pomiędzy szkołą a instytucjami kultury najważniejsze jest nastawienie obu stron. Edukatorzy pracujący w instytucjach kultury powinni być dobrze przygotowani do swojej roli, znać aktualne programy nauczania i zdawać sobie sprawę z tego, że dobra oferta edukacyjna ich instytucji musi być opracowana z myślą o realnych potrzebach szkoły. Z kolei nauczyciele

¹⁹ Wyniki tych badań zostały opublikowane w: *Edukacja muzealna w Polsce. Sytuacja, kontekst, perspektywy rozwoju. Raport o stanie edukacji muzealnej w Polsce*, red. Marcin Szela, Warszawa 2012.

²⁰ Tamże, s. 44.

²¹ Tamże, s. 42.

²² Marcin Szela, *Koncepcje edukacyjne w polskich muzeach w świetle „Raportu o stanie edukacji muzealnej”* [w:] *Edukacja muzealna w Polsce. Aspekty, konteksty, ujęcia*, red. Wiesław Wysok, Andrzej Stępnik, Lublin 2013, s. 21.

²³ Tenże, *Przychodzi szkoła do muzeum. Uwagi o edukacji w muzeum* [w:] *Przeszłość dla przyszłości – problemy edukacji muzealnej*, red. Jacek Wrzesiński, Andrzej M. Wyrwa, Lednica 2010, s. 39–40.

²⁴ Zob. np.: Renata Pernak, *Instytucja kultury i szkoła. Zgodni partnerzy* [w:] *Dziedzictwo kulturowe Ostrowa Tumskiego w Poznaniu. Podręcznik dla nauczycieli i edukatorów*, red. Danuta Konieczka-Śliwińska, Monika Herkt, Renata Pernak, Poznań 2012, s. 324–334.

powinni również orientować się w bieżących propozycjach instytucji kultury w swoim najbliższym otoczeniu i wybierać z nich te zajęcia, które pozwolą im w mniejszym lub większym stopniu osiągnąć cele edukacyjne zawarte w podstawie programowej. Z pewnością obie strony muszą się spotkać „w pół drogi” – jak pisze Grażyna Czetwertyńska²⁵.

²⁵ Grażyna Czetwertyńska, *Muzeum i szkoła, spotkanie w pół drogi* [w:] *Edukacja muzealna w Polsce. Sytuacja...*, s. 301.

Wskazówki bibliograficzne

- Dąbrowa Marian, *Możliwości wykorzystania zbiorów muzealnych przez nauczycieli historii*, Kraków 1971
- Edukacja muzealna w Polsce. Aspekty, konteksty, ujęcia*, red. Wiesław Wysok, Andrzej Stępnik, Lublin 2013
- Edukacja muzealna w Polsce. Sytuacja, kontekst, perspektywy rozwoju. Raport o stanie edukacji muzealnej w Polsce*, red. Marcin Szela, Warszawa 2012
- Mościcki Henryk, *Wskazówki praktyczne dla nauczycieli historii w szkołach średnich i powszechnych*, Warszawa 1925
- Muzeum w nauczaniu historii*, red. Alojzy Zielecki, Rzeszów 1989
- Przeszłość dla przyszłości – problemy edukacji muzealnej*, red. Jacek Wrzesiński, Andrzej M. Wyrwa, Lednica 2010
- Unger Piotr, *Muzea w nauczaniu historii*, Warszawa 1988

MARIOLA OLEJNICZAK*

Wizyta w muzeum. Emocjonalno-intelektualna podróż od transferu wiedzy do kreacji

Muzea, podobnie jak szkoły, są miejscami intensywnego poznawania i nauczania. Z całą stanowczością można powtórzyć za Alojzym Zieleckim, że „muzea są ważnym ogniwem pozaszkolnej edukacji historycznej. W edukacji szkolnej pełnią funkcję uzupełniającą, wspomagającą warsztat pracy nauczyciela historii. [...] Ekspozowane w muzeach zabytki przeszłości umożliwiają wzbogacenie wiedzy spostrzeżeniowej uczniów, przekształcenie jej w obiektywne wyobrażenia historyczne [...]”¹. W odróżnieniu jednak

* Dział Edukacji Muzealnej Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy

¹ Alojzy Zielecki, *Muzea [w:] Współczesna dydaktyka historii. Zarys encyklopedyczny*, red. J. Maternicki, Warszawa 2004, s. 201–202. Zob. *Muzeum w nauczaniu historii*, red. A. Zielecki, Rzeszów 1989. Pomimo tego, że pozycja ta ma już 27 lat, to wiele sugestii i uwag zawartych w niej jest nadal aktualnych. Tekst unaocznia nam również zmiany, jakie zaszły w polskim muzealnictwie na przestrzeni tych lat.

od szkół „tradycyjnych”², instytucje te nastawione są przede wszystkim na wyzwalanie aktywności uczestników, poszukiwania przez nich twórczych rozwiązań problemów, przed jakimi stanęli, a także dużej refleksyjności. Nastawienie to jest wynikiem pewnego zwrotu, jaki można zaobserwować w historii samego muzealnictwa. Jak pisze Georges Hein:

Dotychczas ekskluzywna praktyka muzealna skierowana na budowanie kolekcji i zachowanie dziedzictwa zmienia się gwałtownie w kierunku szerokiego otwarcia na publiczność. Polityka muzeum zorientowana na odbiorców sytuuje ją w samym centrum misji nowoczesnej placówki muzealnej. Oczywiście trzeba sobie zdawać sprawę, że ta

² Autorka, używając zwrotu „tradycyjnych”, ma na myśli szkoły publiczne, w których edukacja oparta jest ściśle na podstawie programowej. Szkoły, w których nie tworzy się autorskich programów edukacyjnych, nie wykraczając poza standardy przyjęte przez MEN, gdzie, posługując się słowami wybitnej polskiej pedagog M. Dudzikowej, „dzieci i młodzież przygotowuje się z do rozwiązywania testów, a nie problemów”. Zob. wykład on-line *Prof. zw. dr hab. Maria Dudzikowa o programie edukacyjnym* (wystąpienie przygotowane specjalnie na konferencję zorganizowaną przez MPP na Lednicy dla nauczycieli), <https://www.youtube.com/watch?v=Or4jbQ7sg7k> [dostęp: 25.06.2016]. Placówki te stoją niejako w opozycji do powstających od kilku już lat tzw. szkół demokratycznych – przykładem może być poznańska szkoła „Trampolina” powstała 4 lata temu; jej założenia są oparte na najstarszej i najsłynniejszej Szkole Summerhill utworzonej w 1921 roku przez A.S. Neilla (Anglia). Zob. Alexander S. Neill, *Summerhill, szkoła ludzi wolnych*, tłum. Barbara Białecka, Warszawa 2014; Wincenty Okoń, *Dziesięć szkół alternatywnych*, Warszawa 1997.

reorientacja nie wynika jedynie ze zmiany myślenia na poziomie zarządzania tego rodzaju placówkami. Znaczącym elementem animującym ten zwrot jest postępująca transformacja życia społecznego wypływająca ze zmiany myślenia o człowieku – o jego miejscu w świecie, jego ambicjach, potrzebach i możliwościach rozwojowych. Ta ujawniła się w praktyce życia kulturalnego m.in. jako sposób uwzględniania osoby odbiorcy nie tylko jako konsumenta, ale także współtwórcy kultury³.

Takie zmiany wskazujące na silne zainteresowanie publicznością i idący za nim wzrost znaczenia edukacji muzealnej spowodowały przyjęcie w procesie edukacji orientacji praktycznej, tworząc analogie do metod aktywnych pedagogiki, wywodzących się głównie z pragmatystycznych i konstruktywistycznych teorii edukacyjnych⁴, wypracowanych w tradycji amerykańskiej. To one coraz częściej stanowią horyzont rozważań poświęconych kształtowaniu i analizie form edukacyjnych w muzeach. Być może dzięki właśnie tym zmianom wizyty w muzeach grup szkolnych i uczestnictwo ich w zajęciach muzealnych są czymś codziennym i naturalnym, a liczba korzystających z edukacyjnej oferty muzeów z roku na rok wzrasta.

³ Jolanta Skutnik, *Teoretyczne uwarunkowania praktyk edukacyjnych w muzeum w świetle amerykańskiego pragmatyzmu i konstruktywizmu*, „Muzealnictwo” 2014, nr 55, s. 39–46. Por. Georg E. Hein, *Learning in the Museum*, New York 2000.

⁴ Propagatorem metody konstruktywistycznej na gruncie edukacji muzealnej jest G.E. Hein – tegoż, *Learning in the Museum*, Routledge 1998.

Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy już w roku 2013, odpowiadając na potrzeby młodego pokolenia oraz zmian zachodzących zarówno w szkołach, jak i innych placówkach zajmujących się edukacją, postanowiło prowadzić zajęcia według nowej koncepcji mówiącej o tym, że „tylko poznając przeszłość, zrozumiemy teraźniejszość i będziemy potrafili kreować przyszłość”⁵. Koncepcja ta na przestrzeni ostatnich trzech lat pokazała, że idealnie wpisuje się w ciągle aktualny system dydaktyki progresywnej. Jej głównym założeniem od zawsze jest pobudzenie podopiecznych do aktywności przez zajęcia praktyczne, gdzie staramy się łączyć teorię z praktyką, a poznanie z wiedzą⁶. Tego rodzaju

⁵ Całość programu edukacyjnego przygotowanego w myśl tej koncepcji zaprezentowano w czasie zorganizowanej przez MPP na Lednicy I Konferencji dla nauczycieli, która odbyła się 11 kwietnia 2013 roku w Auli Audytoryjnej Instytutu Kultury Europejskiej w Gnieźnie. Zob. Mariola Olejniczak, *Program edukacyjny Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy „Poznać przeszłość – zrozumieć teraźniejszość – kreować przyszłość”*, „Przegląd Wielkopolski” 2014, nr 4, s. 59–61. Program został wyróżniony w konkursie muzealnym „Izabella” 2012.

⁶ Wg myśli Johna Deweya (1859–1952) – amerykańskiego pedagoga, socjologa, filozofa i psychologa, jednego z głównych przedstawicieli amerykańskiego funkcjonalizmu w psychologii, współtwórcy pragmatyzmu w filozofii oraz autora jego odmiany zwanej instrumentalizmem – poznanie ludzkie nie jest odbiciem rzeczywistości, a wyłącznie instrumentem działania. Dewey twierdził przy tym, że myślenie stanowi pomocnicze narzędzie działania i gdy działanie człowieka natrafia na trudności, wówczas to w umyśle pojawia się problem, a rozwiązanie umysłowe problemu przez powstanie trafnej hipotezy roboczej

zajęcia najskuteczniej kształtują intelekt, zachęcają do współpracy i współdziałania, przygotowują do działalności, z której wyrastają autentyczne zainteresowania. Czy muzea mają łatwiejszą niż szkoła drogę, by zainteresować ucznia/odbiorcę? Sam fakt odbywania zajęć edukacyjnych poza klasą szkolną, w przestrzeni zupełnie odmiennej, nadaje zajęciom pewną aurę tajemnicy, wyjątkowości czy inności pozwalającej na zerwanie z codziennością. Te aspekty z pewnością ułatwiają poznanie, jednak współcześnie w edukacji nie jest tylko ważne to, co jest poznawane, ale również w jaki sposób, w jakim społecznym kontekście, z kim i w jakich relacjach to się odbywa, dlatego jak mawia wybitny współczesny psycholog J. Bruner, „przekazywanie kultury to trochę za mało”, dlatego my, tworząc nasze programy edukacyjne (za J. Brunerem), postanowiliśmy starać się dostarczać naszym podopiecznym, w miarę naszych możliwości, „alternatywne wizje świata i umacniać pragnienie ich badania”, stając na gruncie koncepcji przez doświadczenie do doświadczenia (edukacja w duchu konstrukttywizmu)⁷.

pomaga w usunięciu praktycznych trudności w działaniu. Autor formuły „uczenie się przez działanie”; najważniejszy przedstawiciel progresywizmu w pedagogice. Zob. Krystyna Wilkowska, *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya*, Kraków 2003; por. J. Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, przeł. Andrzej Potocki, Wrocław 1975.

⁷ Uwagi oparte na systemach współczesnego wykorzystywania teorii J. Deweya i J. Brunera poruszone zostały we wspomnianym już miniwykładzie on-line Prof. zw. dr hab. Maria Dudzikowa o programie edukacyjnym.

Kto jest adresatem programów edukacyjnych przygotowanych w Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy? Nowy projekt edukacyjny Muzeum przygotowany został tak, by jego odbiorcami mogły zostać zarówno dzieci, jak i młodzież wszystkich szczebli edukacyjnych. Tworząc go, opierano się na modelach muzealników amerykańskich, a w Europie wykorzystywanych m.in. w Wielkiej Brytanii czy Holandii, inspirując się takimi muzeami jak British Museum czy Drents Museum w Assen (Holandia). Dodatkowe inspiracje czerpaliśmy z doświadczeń tzw. muzeów dla dzieci, które działają w wielu miastach Stanów Zjednoczonych. Cały program opracowany został z myślą jak najefektywniejszego wykorzystania potencjału kulturowego, którego depozytariuszem jest Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy. Pozostałości po piastowskich grodach znajdujących się na Ostrowie Lednickim, w Gieczu i Grzybowie, zabytki znalezione w ich obrębie oraz unikatowa w skali europejskiej rekonstrukcja wsi z obiektami od XVII do XX wieku⁸ skłoniły nas do stworzenia urozmaiconego programowo zestawu lekcji o różnicowanej formie (wykłady, spacer tematyczny, warsztaty,

⁸ W skład Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy wchodzi 4 oddziały: Wczesnopiastowska Rezydencja – Ostrów Lednicki, Rezerwat archeologiczny Gród w Grzybowie, Gród Piastowski w Gieczu oraz Wielkopolski Park Etnograficzny; zob. m.in. *Custodia Memoriae. Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy. 40 lat istnienia (1969–2019)*, red. A.M. Wyrwa, Lednica 2009 – tam obszerna literatura tematu.

zajęcia problemowe itp.)⁹. Cele ogólne zajęć wynikają bezpośrednio z podstawy programowej poszczególnych przedmiotów, co istotne, w wielu przypadkach zostały wzbogacone o elementy wynikające ze specyfiki miejsca, jakim jest Muzeum i jego zbiorów. W grodach wczesnośredniowiecznych będących oddziałami Muzeum, a więc na Ostrowie Lednickim, w Gieczu i Grzybowie, podstawowe treści nauczania odnoszą się do powstawania polskiej państwowości oraz, jak ma to miejsce na Ostrowie Lednickim, zagadnień związanych z edukacją regionalną¹⁰. W Wielkopolskim Parku Etnograficznym z kolei tematyka poszczególnych zajęć pozwala przenieść się jej uczestnikom do XIX-wiecznej wsi wielkopolskiej, ukazując jej różnorodność zarówno w życiu codziennym (pracach wykonywanych przez mieszkańców, strojach, sposobach spędzania wolnego czasu itp.), jak i zwyczajach czy obrzędach mających miejsce tylko w wybranych okresach.

Wszelkie zagadnienia poruszane w czasie zajęć staramy się tak przedstawiać, aby na koniec dać uczestnikom możliwość omówienia ważnych problemów współczesnych, które w wyniku rozważań o historii mogły pojawić się w ich świadomości. Prowadzonym zajęciom staramy się nadawać atrakcyjną formę, się-

gając połączenie poznania zmysłowego, umysłowego, intuicyjnego z działalnością praktyczną. Sięgamy po najróżniejsze metody aktywizacyjne, bowiem te, jak wiadomo, doskonałą umiejętności łączenia zdarzeń i faktów w związki przyczynowo-skutkowe, wyciągania wniosków, myślenia analitycznego i krytycznego, umiejętności właściwego zachowania się w nowej sytuacji, komunikatywności, dyskusowania i kreatywności. Poprzez stosowanie różnych metod i działań pedagogicznych tworzymy przestrzeń wspomagającą ujawnianie się pozytywnych odczuć, które wzmacniają poczucie bezpieczeństwa i akceptacji, sprzyjając przy tym pojawieniu się kreatywnych rozwiązań. Jest to dla nas bardzo istotne, bowiem edukację postrzegamy nie tylko jako przekazywanie wiedzy, ale przede wszystkim aranżację takich sytuacji i relacji, które wyzwalają wewnętrzną potrzebę szukania odpowiedzi na pytania fundamentalne. Przykładem może być cykl zajęć zaprojektowanych specjalnie na rok 2016, będący rokiem jubileuszu 1050-lecia chrztu Polski. Wydarzenie sprzed ponad tysiąca lat należy do najważniejszych w naszej historii. Decyzja o przyjęciu chrztu miała kluczowe znaczenie zarówno dla procesu jednoczenia plemion polskich pod władzą Piastów, jak i kształtowania się chrześcijańskiej, a więc europejskiej tożsamości. Ostrów Lednicki, określany od 1994 roku mianem Pomnika Historii, jest miejscem o wyjątkowej przestrzeni, w której do dziś można zobaczyć okazałe pozostałości grodu Mieszka I i Bolesława Chrobrego oraz ruiny wzniesionych przez nich budowli – pałacu i kościołów oraz odkryte w kaplicy dwa baseny chrzcielne. Zestawienie tych faktów

⁹ Aktualnie zapoznać się można z ofertą edukacyjną MPP na Lednicy na stronie internetowej: www.lednica.pl (zakładka: Edukacja).

¹⁰ Zob. M. Olejniczak, *Stąd nasz ród. Edukacja regionalna w Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy*, „Przegląd Wielkopolski” 2011, nr 3, s. 64–67.

oraz kilku innych stanowi, iż teza, że to właśnie tu, na Ostrowie Lednickim odbył się chrzest Mieszka, ma bardzo mocne argumenty. W czasie zajęć edukacyjnych nie określamy jednak tego jednoznacznie, tylko dajemy możliwość wysnucia samodzielnych wniosków na podstawie działań, z jakimi nasi podopieczni się mierzą. Jakie zadania czekają przybyłych na Ostrów Lednicki? Muzeum przygotowało tzw. Edukacyjny Pakiet Milenijny składający się z trzech programów edukacyjnych. Szkoły mogą skorzystać z całego pakietu lub z wybranych jego elementów.

Jak budowano mosty w średniowieczu to pierwszy z trzech programów, poświęcony drewnianym mostom, które kiedyś łączyły Ostrów Lednicki ze stałym lądem, będąc jednymi z najdłuższych takich konstrukcji wzniesionych w średniowieczu w Europie. Skonstruowano je, wykorzystując inżynierską wiedzę cieśli. Uczestnicy zajęć poznają te zasady, budując model kilku przęseł mostu w skali 1:4. W trakcie zajęć dowiedzą się również, jak wielkim wyzwaniem była ta inwestycja. Jednocześnie spróbują znaleźć odpowiedź na dwa pytania: dlaczego na tę jeziorną wyspę prowadziły aż dwa mosty i czy zbieżność czasu ich budowy, czyli lata 964–965, z datą chrztu księcia Mieszka I to przypadek.

Młodzież poprzez czynne uczestnictwo nabeędzie wiedzę dotyczącą budowy mostów, zapozna się również z różnymi koncepcjami dotyczącymi stawiania mostów w Europie na przestrzeni jej historii. Samodzielna budowa jest nie tylko pretekstem do rozważań nad trudną sztuką stawiania tego typu konstrukcji, ale również świetną okazją do integracji i nauki pracy w zespole.

Uczniowie do pewnych rozwiązań będą musieli dochodzić sami, bez dużej pomocy edukatora, wspierając się wzajemnie. Zajęciom tym towarzyszy pokaz kopii zabytków, które stanowią zbiór przedmiotów, jakie w oryginale zostały odnalezione na dnie jeziora.

Kolejny program, *Poznajemy zasady wznoszenia budowli średniowiecznych*, poświęcony jest kaplicy pałacowej znajdującej się na Ostrowie Lednickim. Średniowieczni budowniczowie, wznosząc zamki, kościoły, kaplice i inne budowle, wykorzystywali podstawowe zasady geometrii, operując prostymi figurami takimi jak koło, kwadrat, trójkąt czy prostokąt. Budowlami, które zostały zbudowane w taki sposób, były kamienne obiekty z Ostrowa Lednickiego: prostokątny pałac i kaplica wzniesiona na planie krzyża greckiego. W czasie zajęć uczniowie poznają uniwersalne zasady konstruowania planów budowli, mając przy tym niebywałą okazję, by wcielić się w rolę średniowiecznych architektów, wykreślając plan kaplicy pałacowej w skali 1:4. W trakcie tych działań uczestnicy nabeędzie umiejętności praktycznego wykorzystywania podstawowych zasad geometrii (wykreślanie kwadratów, z jakich powstaje rysunek krzyża, wykreślanie półokręgów itp.), posługując się tylko sznurkiem i kredą. Na wytyczonym rzucie budowli, korzystając z wcześniej przygotowanych przez edukatorów planów, budują z wielkich klocków model kaplicy, rozumiejąc już, dlaczego miała ona taką, a nie inną formę. Umieszczając we wnętrzu kaplicy zarysy basenów chrzcielnych, zapoznają się z symboliką ich formy i znaczeniem kształtów budowli sakralnych. Po wybudowaniu kaplicy i umieszczeniu w niej materia-

łów symbolizujących baseny chrzcielne, stosując minidramę, prezentujemy, jak wyglądała liturgia chrztu z czasów Mieszka. Zajęcia przez aktywną formę zachęcają młodzież do śmielszego zadawania pytań i samodzielnego tworzenia hipotez. W czasie tego spotkania edukator w dużej części spełnia rolę partnera, wskazującego tylko najważniejsze zagadnienia i dającego wskazówki mające pomóc w wykonaniu zadania, m.in. informuje o odnalezionej na dnie jeziora dłubance wypełnionej kamieniami, z jakich wybudowano pałac i kaplicę.

Trzeci program pakietu milenijnego poświęcony jest próbie odtworzenia samego rytu chrztu, jaki mógł być sprawowany na Ostrowie Lednickim. Program *Ostrów Lednicki – chrzcielnica narodowa* prowadzony jest z wykorzystaniem kamiennej kopii w skali 1:2 jednego z basenów chrzcielnych, która w sytuacji braku możliwości pokazania oryginału okazała się niezwykle pomocna szczególnie w pracy z młodszymi klasami. We wczesnym średniowieczu, na terenach już od wieków schryścianizowanych, chrztu udzielano niemowlętom, ale na terenach misyjnych zamieszkałych przez pogan, a takimi były w połowie X wieku ziemie naszych przodków, chrzczono przede wszystkim dorosłych. Jak wyglądał taki chrzest i jak należało się do niego przygotować, jak wyglądały nauki przedchrzcielne i jak były one przyjmowane przez naszych pogańskich przodków? Na takie i podobne pytania postaramy się znaleźć odpowiedzi w oparciu o źródła ikonograficzne i pisane oraz wykorzystując do tego kamienną kopię basenu chrzcielnego odkrytego na Ostrowie Lednickim.

Uczniowie w czasie tych zajęć nabędą wiedzę o chrzcie Mieszka I, jak również o samym przebiegu ceremonii chrzcielnej. Kopia basenu z Ostrowa Lednickiego stanowi dodatkową pomoc dydaktyczną, którą wykorzystujemy, tworząc minidramę, w czasie której prezentowany jest przebieg nabożeństwa chrzcielnego. Staramy się nakłonić młodzież do rozważań nad takimi zagadnieniami jak: różnice w ceremonii chrzcielnej na przestrzeni wieków, celowość stawiania dwóch basenów na przykładzie Ostrowa Lednickiego, chrzest jako decyzja polityczna czy religijna, wpływ chrześcijaństwa na życie społeczne naszych przodków¹¹.

Zwieńczeniem działań pakietu milenijnego, który w zależności od poziomu nauczania trwa od 1,5 do 2 godzin, jest debata w demokratycznej przestrzeni, jaką jest siedzisko w kształcie widowni teatru greckiego. Zachęcamy uczestników do nieskrepowanego, niepodlegającego ocenie wyrażania swoich ocen, odczuć, do prezentacji wniosków, jakie powinny pojawić się w wyniku konfrontacji informacji przekazanych we wszystkich programach. Im większa swoboda w prowadzeniu poszczególnych programów, tym łatwiej udaje się namówić (szczególnie starsze klasy) do „burzy mózgów” odnoszącej się do takich zagadnień jak okoliczności i skutki chrztu Mieszka I.

Przykładem zupełnie innych zajęć, jakie posiadamy w ofercie, są tzw. zajęcia problemowe. Program pt. *Polowanie na „czarownicę”* należy właśnie do tej grupy.

¹¹ Więcej opisów zajęć można znaleźć na stronie www.lednica.pl w zakładce: Edukacja.

Jego uczestnicy zaznajomieni zostają z pewnymi mechanizmami zjawiska społecznego, w którym pojęciem kluczowym jest „koziół ofiarny”. Dowiadują się, kiedy i w jakich okolicznościach grupa społeczna, etniczna, społeczności lokalne, grupy młodzieżowe, niektóre subkultury wskazują swego „kozła ofiarnego”. Poznają najstarsze przykłady tego zjawiska z czasów bardzo odległych, ale również zupełnie nam bliskich. Wspólnie podejmujemy próbę zrozumienia, jak dziś rodzi się mechanizm zbiorowej agresji, czym jest wykluczenie, zadajemy sobie pytanie, czy „polowanie na czarownicę” może się powtórzyć. Zajęcia te to pewnego rodzaju konwersatorium opowiadające na przykładach z historii o tym, jak zachowania pewnych społeczności, przyjmując formę zbiorowej psychozy, wpływają na losy wybranej napiętnowanej grupy lub poszczególnych jednostek. Zajęcia mają za zadanie kształtować u uczniów umiejętność krytycznej oceny zjawisk społecznych, pobudzać do refleksji, skłaniać do empatii.

Jeszcze innym przykładem zajęć jest propozycja kierowana do najmłodszej grupy odbiorczej, czyli przedszkolaków. Specjalnie dla tej grupy wiekowej przygotowano działanie pt. *Moja przygoda w muzeum*. Podczas wizyty dzieci dowiedzą się, co to jest muzeum, czym się zajmuje i dlaczego jest tak ważnym miejscem. To pełna wrażeń wyprawa w świat wartości estetycznych oraz nowych pojęć. Kontakt z wybranymi częściami ekspozycji rozbudzi w dzieciach naturalną ciekawość rzeczy starych i pięknych, pomagając znaleźć odpowiedź na pytanie: czym jest muzeum. Wykonana na koniec praca plastyczna daje możliwość wyrażenia

odczuć, jakie towarzyszyły pierwszej wizycie w muzeum. Program ewidentnie wpisuje się w cele wychowania przedszkolnego poprzez wprowadzenie dzieci w świat wartości estetycznych i rozwijanie umiejętności wypowiadania się za pomocą małych form teatralnych oraz sztuk plastycznych; ponadto pomaga kształtować u dzieci poczucie przynależności społecznej (do rodziny, grupy rówieśniczej i wspólnoty narodowej) oraz postawy patriotyczne bez użycia pojęć „naród” i „ojczyzna”.

Nasze „programy milenijne”, jak i większość proponowanych przez nas zajęć, które są kierowane do dzieci i młodzieży wszystkich poziomów nauczania, oparte są na metodach aktywizujących. W czasie zajęć nasi podopieczni napotykają na różnego typu problemy, których rozwiązanie wymaga pilnej obserwacji, dyskusji, a współpraca w grupie to zderzenie różnych charakterów, pomysłów, wizji, czasami nawet celów. W takich sytuacjach trzeba przewyciężyć własne słabości, niekiedy niewiedzę, sukcesem zatem jest już zmierzenie się z samym sobą. W czasie zajęć wykorzystujemy minidramy w celu lepszego, pełniejszego zrozumienia danego zagadnienia, ale również po to, by pozwolić ich uczestnikom na chwilę swobodnej ekspresji, tak ważnej dla rozładowania napięć. Pozwalamy swobodnie wypowiadać się, prowokując młodzież również do aktywności. Tworzymy sytuacje, w których nasi goście doświadczają poczucia sprawstwa, że samodzielnie coś robią, tworzą, a to wpływa na poczucie ich wartości. Współpraca, do jakiej zachęcamy, przebiega nie tylko między dziećmi, ale również między dziećmi i edukatorami (prowadzącymi). Te wszystkie działania, które

są obecne w czasie rozwiązywania problemów, prowadzą do pojawienia się refleksji, o którą tak zabiegamy, odnoszącej się do tego, co robią i dlaczego. To z kolei pozwala uruchomić myślenie alternatywne antycypacyjne, niejednokrotnie pozwala pobudzić młodych ludzi do weryfikacji hipotez, zastanowienia się nie tylko nad tym, jak coś wygląda, ale jak powstało, po co, jak to się stało, do czego to zmierza.

W ostatnich latach obserwujemy wzrost zainteresowania naszą instytucją u osób z dysfunkcją wzroku. Dlatego też specjalnie z myślą o nich zaprojektowaliśmy/przerobiliśmy kilka programów edukacyjnych (*Początki chrześcijaństwa na Ostrowie Lednickim; Ostrów Lednicki – chrzcielnica narodowa; Pałac i kaplica na Ostrowie Lednickim – tajemnice wyspy władców; Skrzynia pełna skarbów czy śmieci? Historia przedmiotów sprzed 100 lat*). Zajęcia te są możliwe do przeprowadzenia dzięki specjalnym pomocom dydaktycznym, głównie różnego typu tyflografikom (graficzne odwzorowanie i przedstawienie rzeczywistości przy zastosowaniu skali i proporcji w sposób dostępny dotykowo¹²), kopiom i makietom. Pomagają one osobom niewidzącym i słabowidzącym lepiej zrozumieć rzeczywistość, a niejednokrotnie również odnaleźć się w przestrzeni. Znakomitą pomocą, która – jak się okazało – przydaje się nie tylko osobom z dysfunkcją wzroku, ale również zwiedzającym w pełni sprawnym, jest specjalnie przygotowana makietka wykonana w skali 1:25 metodą druku 3D, przedsta-

wiająca szczególnie obiekt, jakim jest pałac z kaplicą. To, co wyróżnia tę makietę, to jej konstrukcja: składa się ona z 5 elementów pokazujących każdy etap rozwoju tych budowli. Wykonana z tworzywa sztucznego może być dotykana, pozwalając na pełne zrozumienie przez niewidomych założeń architektonicznych i relacji przestrzennych zachodzących między pałacem i kaplicą. Od tego roku do wielu zajęć wykorzystujemy również kopie najcenniejszych zabytków: stauroteki, srebrnego naszyjnika, pierścieni, sygnetów, zausznic oraz mieczy, toporów, włóczni, słynnego grzebienia liturgicznego i wielu innych wyrobów z kości, drewna i ceramiki. Wymienione wyżej udogodnienia umożliwiają osobom z dysfunkcją wzroku poznanie tych przedmiotów i zapamiętanie wrażeń nabytych w trakcie wizyty w muzeum. Zdając sobie sprawę, że same pomoce nie wystarczą, by w odpowiedni i atrakcyjny sposób zapewnić tym osobom pełnię przeżyć w trakcie pobytu w muzeum, szkolimy się, jeżdżąc i uczestnicząc w różnego typu konferencjach i spotkaniach dotyczących kontaktów z osobami niepełnosprawnymi.

Jako młodzi edukatorzy wierzymy, że dzięki prowadzeniu edukacji w duchu konstruktywizmu dajemy szansę na kształcenie człowieka twórczego, samodzielnego w myśleniu, refleksyjnego, jednym słowem wielowymiarowego. Jesteśmy przekonani, że „w uczeniu się ważniejszy aniżeli ostateczny efekt w postaci zasobu wiedzy i wymiernych osiągnięć dziecka staje się sam proces uczenia się – refleksja, interpretacja, dochodzenie do prawdy, rozwiązywanie problemów. W myśl poglądów Brunera jednostka sama ma sprawować kontrolę

¹² ABC – gość niepełnosprawny w muzeum, red. Joanna Grzonkowska, Warszawa 2013, s. 81.

nad własną aktywnością poznawczą, lecz jednocześnie swoje zadania ma realizować w grupie rówieśniczej, we wspólnocie osób uczących się. Zachowuje w ten sposób zarówno własną indywidualność, jak i tożsamość kulturową”¹³. Zajęcia szkolne nie dają zawsze możliwości na poprowadzenie ich w taki sposób, aby w każdym uczniu obudzić refleksję, dać mu czas na samodzielne znalezienie rozwiązań, wywiedzenie własnych wniosków. Najczęściej w natłoku dyrektyw, schematów, poszczególnych punktów z podstawy programowej, które koniecznie należy wypełnić i testów, których ofiarą są nie tylko dzieci i młodzież, ale i nauczyciele, zwyczajnie nie ma na to czasu¹⁴. Warto pamiętać, że szkołę i muzeum w wielu punktach łączą wspólne cele: upowszechnienie historii, utrwalanie postaw patriotycznych, rozbudzenie potrzeb kulturalnych, nabywanie kompetencji. Ale muzea uczą również wrażliwości i gospodarowania emocjami, dlatego planując jakieś

zajęcia szkolne, warto skontaktować się z edukatorem muzealnym i we współpracy z nim zaplanować przeprowadzenie zajęć, które poza murami szkoły będą zapewne ciekawym przeżyciem pokazującym, że każdy temat i problem można przedstawić w inny sposób niż ten, na jaki pozwalają warunki szkolne.

Poszukiwanie nowych, odmiennych od obowiązujących i powszechnie stosowanych, wartościowych poznawczo rozwiązań dydaktycznych dla szkolnej praktyki może zacząć się od wizyty w muzeum, do odwiedzenia którego serdecznie zapraszamy. Chcąc zapoznać się w pełni z ofertą edukacyjną Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, zachęcamy do odwiedzenia strony www.lednica.pl (zakładka: Edukacja). W okresie od końca października do marca (kiedy Muzeum jest nieczynne) Dział Edukacji świadczy usługi na terenie szkół. Szczegółowe informacje odnoszące się do sposobu zamawiania zajęć, wolnych terminów, cen itd. uzyskają Państwo pod numerem telefonu (61) 427 50 10 (wew. 223) bądź kom. 502 617 312. Informacji udzielamy również mailowo edu.is@lednica.pl. W sytuacji kiedy chcą Państwo uzyskać więcej informacji dotyczących organizacji programów czy możliwości przygotowania zajęć na specjalne zamówienie, prosimy o kontakt bezpośrednio z kierownikiem Działu Edukacji Muzealnej pod adresem edu.mo@lednica.pl.

¹³ Małgorzata Sławińska, *Konstruktywizm w edukacji*, „Edukacja i Dialog” 2005, nr 6, dostęp on-line: http://www.eid.edu.pl/archiwum/2005,103/czerwiec,210/konstruktywizm_w_edukacji,1794.html [20.08.2016].

¹⁴ Zob. Bogusław Śliwerski, *Nauczyciel wyzwolony z MEN-owskiego gorsetu*, „Nowe Horyzonty Edukacji” 2014, nr 2, s. 14–17; *Sprawcy i/lub ofiary działań pozornych w edukacji szkolnej*, red. Maria Dudzikowa, Karina Knasiecka-Falbierska, Kraków 2013.

MAGDALENA ROBASZKIEWICZ*

MARTA KARALUS-KUSZCZAK*

ANNA LUBCZYŃSKA*

Edukacja w Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie. Doświadczenia w pracy z młodzieżą ze szkół ponadgimnazjalnych

Tematem niniejszego artykułu jest prezentacja działań edukacyjnych Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie skierowanych do uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Tekst został podzielony na trzy części; jego autorki opisują najistotniejsze elementy programu edukacyjnego dedykowanego tej grupie odbiorców zrealizowane w ciągu ostatnich lat oraz dwa nowe konspekty lekcji muzealnych. W pierwszej części Marta Karalus-KuszczaK zwraca uwagę na konsekwencje niezwykle bliskiego sąsiedztwa gnieźnieńskiego Muzeum z I Liceum Ogólnokształcącym im. Bolesława Chrobrego i opisuje przykłady wspólnych projektów. Ich sukces potwierdza, iż celem Muzeum powinno

być w najbliższym czasie wypracowanie ambitnego programu wolontariatu, który byłby alternatywą dla tradycyjnych lekcji muzealnych i stworzyłby platformę wymiany wiedzy i doświadczeń między Muzeum a licealistami. Część druga to komentarz Magdaleny Robaszkiewicz odnoszący się do możliwości wykorzystywania nowych technologii w edukacji muzealnej, która w dzisiejszych czasach powinna wychodzić naprzeciw oczekiwaniom młodego pokolenia i komunikować się z nim przy użyciu nowoczesnej formy i języka. Dwa konspekty lekcji muzealnych opracowane przez Annę Lubczyńską stanowią ostatnią część artykułu. Są one jedynie fragmentem nowego programu edukacyjnego, który od 2016 roku wzbogacił ofertę Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie.

Liceum i Muzeum. Przykłady wspólnych projektów edukacyjnych

Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie i I Liceum Ogólnokształcące im. Bolesława Chrobrego tworzą kompleks Zespołu Budynków Pomnika Tysiąclecia Państwa Polskiego w Gnieźnie. Ciekawa jest historia tego zespołu, którego powstanie zainicjowały komunistyczne władze w latach sześćdziesiątych XX wieku w ramach oficjalnych obchodów 1000-lecia państwa polskiego¹. Obie instytucje łączą dziś archi-

* Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie, Dział Obsługi Wystaw i Edukacji

¹ Grażyna Kodym-Kozaczko, *Architektura Zespołu Budynków Pomnika Tysiąclecia Państwa Polskiego w Gnieźnie*, Gniezno 2006.

tektonicznie wspólne ciągi komunikacyjne, duży hol, szatnia i dziedziniec. Twórcy Pomnika chcieli powiązać w jednym zespole funkcje edukacyjne, dydaktyczne, naukowe i sportowe. Mimo tych założeń dzieje naszej koegzystencji toczyły się różnie, a uczniowie byli rzadkimi gośćmi w Muzeum. W tekście zaprezentowane zostaną dwa przeprowadzone do tej pory projekty dedykowane uczniom z tej konkretnej szkoły. Metoda projektu jest świetnym kierunkiem na współpracę z młodzieżą, zwłaszcza że funkcjonując w takiej bliskości, możemy dać sobie wzajemnie bardzo dużo. Ich kreatywność i świeżość spojrzenia połączona z naszym doświadczeniem i możliwościami przestrzennymi może zaowocować realizacjami bardzo wartościowymi, rozwijającymi na wielu poziomach i korzystnymi dla obu stron.

Punktem wyjścia dla projektu „Z przodu Muzeum, z tyłu Liceum” była refleksja nad sytuacją niemającą precedensu w Polsce – muzeum i liceum działają w jednym budynku. Chcieliśmy także odmienić nasze wzajemne, najczęściej konfliktowe relacje². „Te założenia rozsądziły ramy projektu »Z przodu Muzeum, z tyłu

Liceum«, którego materializacją miała być początkowo oferta edukacyjna, wpisująca się po prostu w szkolny program nauczania. Edukacyjny nie-projekt stał się jednak zupełnie czymś innym – stał się formą terapii, sposobem na wzajemne poznanie się, a w końcu procesem wypracowywania zmian, który trwa nadal i wywołuje u obu stron ciągle wielkie oczekiwania”³. Rzeczywiście, wiele się wydarzyło w trakcie realizacji *nie-projektu*, jak będę go dalej nazywać, używając określenia Magdaleny Robaszkiewicz, pomysłodawczyni tych działań. Trwający kilka miesięcy na przełomie lat 2013–2014, realizowany ze statutowych środków własnych *nie-projekt* otworzył edukacyjne działania muzealne na tak wiele możliwości różnorodnych działań, że po jego zakończeniu nie było wiadomo, które najlepiej kontynuować. Dla porządku warto przypomnieć kilka najważniejszych. *Nie-projekt* zainicjowały warsztaty Bartka Lisa i Doroty Ogródkiej w ramach projektu „Latający Socjologowie i Latający Animatorzy Kultury dla Muzeów” Towarzystwa Inicjatyw Twórczych „ę” z Warszawy⁴. Trwające cztery dni zajęcia skierowane do muzealników i licealistów pozwoliły zaktualizować treści muzealnych wystaw, snuć osobiste narracje obok tych historycznych i znaleźć powiązania przeszłości ze współczesnością przy użyciu języka teatru. Z kolei praca z artystą multimedialnym Hubertem Wińczykiem to realizacja nowej uczniowskiej wersji gry strategicz-

² Projekt został szczegółowo opisany przez Magdalenę Robaszkiewicz w tekście *W poszukiwaniu tożsamości miejsca. O nie-projekcie „Z przodu Muzeum, z tyłu Liceum”* [w:] *Angażując publiczność. Partycypacja w muzeach i pozostałych instytucjach kultury. Konferencja Forum Edukatorów Muzealnych Wieluń*, 16–17 X 2014, red. Andrzej Białkowski, Łódź 2015, s. 10–13, online: http://regionkultury.pl/Data/Sites/1/konferencja_muz_2014_publicakcja.pdf [dostęp: 31.07.2016].

³ Tamże.

⁴ <http://www.e.org.pl/latajacyanimatorzy/?p=1886> [dostęp: 28.06.2016].

nej RTS *Polanie* z 1996 roku. Licealiści nagrali własną opowieść o walkach między słowiańskimi plemionami. Instalacja *Re-Polanie* miała uświadomić, że historia jest ciągle interpretowana i przekazywana dalej w oficjalnym obiegu, np. w kulturze popularnej. Sporna przestrzeń dużego holu – miejsca spotkania młodych ludzi, zwiedzających oraz muzealników – poddana została analizie przez krakowskie biuro projektowe Pracownia k. Efektem pracy architektów z licealistami i muzealnikami była lista funkcji, jakie powinien on pełnić, z uwzględnieniem potrzeb wszystkich jego użytkowników⁵. Finałem *nie-projektu* był program Europejskich Dni Dziedzictwa 2014, które odbywały się na przylegającym do muzeum i liceum terenie zielonym wokół jeziora Jelonek oraz wystawa fotografii *Pomnik wspomnień* w dużym hallu. Do tej ostatniej inicjatywy zaproszeni zostali mieszkańcy Gniezna⁶. Społeczną zbiórkę fotografii, z których zorganizowano wystawę, poprzedziła ankieta rozpowszechniona wśród licealistów i mieszkańców miasta. Kilka pytań w niej zawartych zachęcało do wypowiedzi na temat planowanych przez Urząd Miasta Gniezna zmian wokół historycznego terenu jeziora Jelonek⁷.

⁵ Z przodu muzeum, z tyłu liceum. Konsultacje architektoniczne nr P. 14.074, Pracownia k., ul. Kalwaryjska 64/10, Kraków, w archiwum Pracowni Edukacji MPPPG.

⁶ M. Robaszkiewicz, *W poszukiwaniu...*, op. cit.

⁷ Ankieta w ramach EDD 2014 „Dziedzictwo – źródło tożsamości” w archiwum Pracowni Edukacji MPPPG; <http://po>

Przypadająca na rok 2016 rocznica 1050-lecia chrztu Polski zmobilizowała dr. Michała Bogackiego, Adama Bąkowskiego i Łukasza Kaczmarka do napisania projektu „Chrzest 966. U źródeł Polski”. Jednym z zadań tego projektu było wciągnięcie do współpracy licealistów, którzy jako wolontariusze mieli stać się aktywnymi współtwórcami, wnosząc swoje spojrzenie na poruszane w nim historyczne zagadnienia⁸. Podstawowym założeniem było „[...] przybliżenie możliwie szerokiemu gronu odbiorców, gdzie brak jest muzeów poświęconych temu elementowi dziedzictwa narodowego, wiedzy na temat początków chrześcijaństwa w monarchii Piastów na tle procesów kształtowania się Polski”⁹. Cel ten został zrealizowany przez stworzenie mobilnej wystawy w postaci 12 plansz prezentowanych w Białymstoku i miejscowościach województwa podlaskiego. Planszom towarzyszy aplikacja mobilna będąca audioprzewodnikiem skierowanym do osób niewidzących i niedowidzących. Nad projektem naukową opiekę roztoczył prof. dr hab. Jerzy Strzelczyk oraz prof. dr hab. Józef Dobosz. Do realizacji projektu zakwalifikowało się jedenastu licealistów z klas I i II o różnych

znan.wuoz.gov.pl/system/files/zalaczniki/edd-wielkopolskie1.pdf [dostęp: 28.06.2016].

⁸ *Chcielśmy odświeżyć spojrzenie na Chrzest Polski*, artykuł w: „Przemiany na Szlaku Piastowskim”, nr 24 (1197) z dnia 17.02.2016.

⁹ Opis zadania w Projekcie nr 2592/15, *Chrzest 966. U źródeł Polski*, Narodowe Centrum Kultury w ramach programu Chrzest 966.

profilach, nad którymi czuwała nauczycielka historii i wiedzy o kulturze Agnieszka Białas. Uczniowie zostali zaproszeni do udziału w warsztatach przeprowadzonych przez Martę Karalus-Kuszcak i Adama Bąkowskiego. Celem zajęć było wprowadzenie merytoryczne w projekt i związane z nim kwestie historyczne, pobudzenie uczestników do twórczego i krytycznego myślenia, a także wspieranie umiejętności współdziałania w grupie. W ćwiczeniu wprowadzającym zabawa w głuchy telefon stała się pretekstem do rozmowy o naturze źródeł historycznych oraz zniekształceń, jakim podlega informacja w toku przekazu. Podczas wykładu na temat chrztu Mieszka I i początków chrześcijaństwa w Polsce uczniowie mieli wyluskać najważniejsze i najciekawsze ich zdaniem informacje z tego obszernego zagadnienia. Sporządzone notatki i szkice uwzględnili podczas projektowania plakatów o tematyce chrzcielnej, wykorzystując także współczesną fotografię prasową. Efekt warsztatu pozwolił na selekcję najważniejszych treści, wyznaczając kierunek dla projektu plansz i audioprzewodnika. Wybór tekstów i ich nagranie było kolejnym elementem projektu realizowanym podczas warsztatów emisji głosu z aktorką gnieźnieńskiego Teatru im. Aleksandra Fredry Michaliną Rodak. Zaproponowano uczniom serię ćwiczeń na impostację, czyli poprawną emisję głosu, oraz ćwiczenia artykulacyjne na polepszenie dykcji. Te ostatnie były niezbędne podczas pierwszych próbnych czytań, gdy treść została wzbogacona o cytaty z historycznych tekstów źródłowych, których oryginalna składnia utrudniała zadanie młodym lektorom. Wszystkie teksty nagrano w studiu Centrum

Kultury „Scena To Dziwna”. Uczniowie konsultowali projekty plansz, nad których merytoryczną zawartością czuwał Adam Bąkowski we współpracy z grafikiem Jarosławem Gryguciem, autorem projektu graficznego i wszystkich rysunków. Do wystawy zaprojektowana została dodatkowo karta pracy dla uczniów szkół podstawowych i gimnazjów. Rozpoczęty w styczniu 2016 roku projekt „Chrzest 966. U źródeł Polski” jeszcze się nie zakończył. Po otwarciu wystawy w Muzeum Podlaskim w Białymstoku właśnie trwa jej tournée po Podlasiu, planowane są też prezentacje ekspozycji w innych województwach i za granicą.

Oba przedstawione muzealne projekty to przykłady odmiennych sposobów pracy z młodzieżą. Różni je dystans czasowy, założenia, sposób realizacji, ale przede wszystkim powody, dla których zostały przeprowadzone. Zaczęło się od autorefleksji, później przyszły działania uzdrawiające relacje wewnątrz obu instytucji, akcje w środowisku lokalnym oraz projekt badawczy na konkretny historyczny temat. Wydaje się, że *genius loci* Pomnika podpowiada szereg możliwości w zakresie podejmowanych zagadnień i wspólnych zadań. Edukacja muzealna z młodzieżą – nie tylko po sąsiedzku – we współpracy ze środowiskiem akademickim może pozwolić na zdobycie konkretnej wiedzy historycznej na najwyższym poziomie. Doświadczenia *nie-projektu* dowodzą dodatkowo, że otwarcie na osobistą interpretację dziedzictwa historycznego, zapraszanie artystów czy włączenie do działań przedstawicieli lokalnej społeczności poszerza i ubogaca ofertę edukacyjną muzeum. Oba kierunki warto kontynuować w kolejnych projektach.

W najbliższych czasie planowane jest stworzenie specjalnego programu wolontariatu dedykowanego licealistom. Ta propozycja ma nie tylko wykorzystać potencjał i energię młodych ludzi otwartych na współpracę w sferze kultury, ale także wspomóc nabywanie przez nich nowych kompetencji poza szkołą.

Historia na wyciągnięcie ręki. Aplikacje mobilne jako narzędzie edukacyjne

Technologia zmienia nasze życie – tak, żyjemy inaczej niż 10 lat temu. Wciąż pojawiają się technologiczne nowinki usprawniające nasze życie codzienne; następują też zmiany głębsze: przede wszystkim w komunikacji międzyludzkiej, sposobach pozyskiwania wiedzy, metodach uczenia się. W tej sytuacji muzea nie mogą sobie pozwolić na odwrócenie się od świata wirtualnego, przeciwnie – próbują wejść z nim w efektywny sojusz. Szukają w nim wsparcia dla edukacji muzealnej i odkrywają nowe kanały służące do komunikacji ze zwiedzającymi. Jest to jednak bardzo wymagająca przestrzeń działalności muzeów i to nie tylko z uwagi na konieczność zdobywania na tego typu realizacje znacznych środków finansowych. Trudność leży również w dokonywaniu wyboru mądrych i wartościowych rozwiązań, by nie stały się one jedynie chwilowym gadżetem, który szybko wyląduje w wirtualnym śmietniku.

Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie część swojej działalności przeniosło już do świata

cyfrowego: powstała funkcjonalna i responsywna strona internetowa, posiadamy aktywne profile w mediach społecznościowych, a przede wszystkim własne rozwiązania mobilnych aplikacji. Te ostatnie spełniają nie tylko funkcję przewodników po muzealnych wystawach (z możliwością korzystania z kodów QR), ale wykorzystując nowoczesne rozwiązania – choćby typu *augmented reality* – przekładają wiedzę historyczną na atrakcyjny dla młodego pokolenia język wirtualny.

Aplikacja „W gnieźnieńskim grodzie”, bo o niej m.in. mowa, jest pierwszą tego typu wirtualną makietą wczesnośredniowiecznego grodu z 1. ćw. XI w. wykonaną w technologii 3D i „rozszerzonej rzeczywistości”¹⁰. To przestrzenna prezentacja gnieźnieńskiego grodu pokazująca wielowarstwowe rekonstrukcje oraz lokalizacje znalezisk archeologicznych, z których pochodzą zabytki prezentowane na wystawach MPPP w Gnieźnie. Dzięki aplikacji można zapoznać się z historią jednego z najważniejszych grodów pierwszych Piastów, prześledzić etapy jego powstawania, zobaczyć na przykład konstrukcję wałów drewnianych, odkryć tajniki budowy drewnianych chat oraz miejsca pochówku ciała św. Wojciecha – relikty świątyni, której pozostałości podziwiać można w podziemiach dzisiejszej katedry. Oprócz trójwymiarowych prezentacji aplikacja zawiera fotografie znalezisk archeologicznych oraz komentarze audio, nad jakością merytoryczną których

¹⁰ Aplikacja jest efektem udanej współpracy gnieźnieńskiego Muzeum i firmy 3R Studio Mobile. Koordynatorem i pomysłodawczynią projektu była Magdalena Robaszkiewicz.

czuwali gnieźnińscy muzealnicy, a ich literackiej redakcji dokonał Łukasz Wierzbicki, znany autor książek dla dzieci i młodzieży.

W nowoczesnych programach edukacyjnych odchodzi się od przekazywania wiedzy w formie wykładów wygłaszanych *ex cathedra* na rzecz stwarzania możliwości nauki poprzez m.in. wprowadzanie dialogu, umiejętności wyszukiwania informacji i wzmacniania wartości indywidualnego doświadczenia. Użytkownicy aplikacji „W gnieźnińskim grodzie” poznają historię w trzech wymiarach. Przyglądają się makiecie średniowiecznego Gniezna, ruchem palców sterują jej obrazem. Dzięki trybowi „rozszerzonej rzeczywistości” trójwymiarowe modele pojawiają się na ekranach smartfonów lub tabletów – jakby były na wyciągnięcie ręki. Efekt ten pojawia się, gdy użytkownik skieruje kamerę urządzenia mobilnego na specjalny znacznik (znacznikiem tym może być na przykład edukacyjny plakat lub ulotka, które można otrzymać w siedzibie Muzeum lub pobrać z muzealnej strony internetowej). Po skierowaniu urządzenia z zainstalowaną aplikacją na znaczniki na ekranie dochodzi do nałożenia wirtualnej makiety grodu na obraz świata rzeczywistego przesyłanego w danej chwili przez kamerę. W efekcie zobaczymy gród tak, jakby fizycznie znajdował się nad drukami. Użytkownik aplikacji, zbliżając urządzenie do druków, może zapoznać się z detalami wyposażenia średniowiecznego grodu na Wzgórzu Lecha. Ponadto ma możliwość przyjrzenia się trójwymiarowym elementom architektury – wałowi obronnemu i jego przekrojowi, przedromańskiej katedrze, łaźni parowej czy

chacie zrębowej. W przypadku pionowego ustawienia znacznika – na ekranie urządzenia pojawia się widok na gnieźniński gród z bramy wjazdowej. To zaskakujące rozwiązanie w imponujący sposób przenosi użytkownika w sam środek życia w grodzie.

Aplikacja jest bezpłatnie udostępniona w sklepach internetowych, została wykonana w dwóch najpopularniejszych systemach operacyjnych: Android oraz iOS. Dostępna jest w polskiej, angielskiej i niemieckiej wersji językowej; w każdym przypadku istnieje możliwość skorzystania z funkcji audio. Realizacja aplikacji „W gnieźnińskim grodzie” była możliwa dzięki zaangażowaniu wielu osób i instytucji. Przede wszystkim nie powstałaby, gdyby nie dofinansowanie jej przez Muzeum Historii Polski w ramach programu „Patriotyzm Jutra”, który m.in. wspiera nowatorskie sposoby popularyzacji wiedzy o historii. Nieocenionym wkładem w powstanie aplikacji było również merytoryczne zaangażowanie archeologów z gnieźnińskiego muzeum. Wyniki ich wieloletnich badań stały się bazą, z której w umiejętny sposób korzystał zespół osób pracujących w poznańskiej firmie 3R Studio Mobile wdrażającej od kilku lat technologię „rzeczywistości rozszerzonej”. Z oczu realizatorów aplikacji nie zniknęli również docelowi jej użytkownicy: przy procesie jej tworzenia konsultantami była grupa młodzieży ze szkół ponadgimnazjalnych, której spostrzeżenia na temat funkcjonalności aplikacji przyjmowano z dużą uwagą. Aplikacja jest ogólnodostępna, każdy posiadacz urządzenia z systemem Android lub iOS może ją pobrać. Muzeum oferuje również specjalne lekcje

muzealne prowadzone z wykorzystaniem tabletów zakupionych w ramach dofinansowania z programu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Dla młodszego odbiorcy opracowano edukacyjne wydawnictwo *Tysiąc lat temu w Gnieźnie*. Młodzi czytelnicy dzięki aplikacji mogą podziwiać trójwymiarowe modele prezentowanych w książce ilustracji.

Kolejną aplikacją mobilną Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie jest uniwersalny przewodnik po ekspozycji stałej i wystawach czasowych, którego treść można dowolnie modyfikować. Umożliwia on zwiedzającemu zdobycie dodatkowych informacji na temat oglądanych obiektów. Staje się on w ten sposób częścią każdego muzealnego projektu wystawienniczego, poszerzając jego potencjał edukacyjny i wprowadzając doń element multimedialnej interaktywności. Zwiększa się dzięki temu grono odbiorców danego projektu, który dotrzeć teraz może zarówno do oswojonych z multimediami przedstawicieli młodego pokolenia, jak i do wymagającego odbiorcy szukającego szczegółowych, specjalistycznych opracowań. Bardzo efektywnie wszystkie możliwości tej nowej, uniwersalnej aplikacji wykorzystali uczniowie I Liceum Ogólnokształcącego. Mając możliwość włączenia się w proces tworzenia wystawy *Chrzest 966. U źródeł Polski*, licealiści opracowali również jeden z modułów aplikacji.

Nowe technologie w muzeum pomagają łączyć historię i jej rekonstrukcje ze współczesnym, wymagającym odbiorcą. Gnieźnieńskie muzeum zrobiło już pierwsze kroki. Czas na następny ruch.

Konspekty lekcji muzealnych

Odbiorca: uczniowie szkół ponadgimnazjalnych

Czas trwania zajęć: 45 minut

JAK POWSTAŁO PAŃSTWO POLSKIE

Problematyka

Fenomen zaistnienia Polski wśród państw europejskich wczesnego średniowiecza oraz dynamiczny rozwój w pierwszych wiekach kształtowania się polskiej państwowości to główne wątki działalności edukacyjnej Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie. Podejmując temat początków państwa, należy uwzględnić kilka ważnych zagadnień. Należą do nich między innymi: znaczenie, symbolika i wymiar praktyczny władzy, wytwórczość i życie codzienne, kultura plemion słowiańskich, drużyna książęca oraz początki i znaczenie Kościoła.

Powstanie państwa polskiego zawdzięczamy niewątpliwie talentom książąt wywodzących się z dynastii Piastów. Prawdopodobnie pochodzili oni z terenu północnej Wielkopolski, być może z okolic grodu w Gieczu. Według legendy z początku XII wieku ród piastowski miał założyć ubogi Piast. Po nim mieli sprawować rządy Siemowit, Leszek i Siemomysł. Syn tego ostatniego, Mieszko I, jest już w pełni postacią historyczną. Pomimo że są to całkowicie legendarne wątki, nie powinno się ich pomijać w dyskursie z uczniami. Wiedza na tym etapie szkolnym pozwala już w pełni odróżnić prawdę historyczną od legend. Stwarza to

możliwość poprowadzenia krótkiej dyskusji z młodzieżą już na samym początku zajęć.

Książę Mieszko I i jego syn Bolesław – to najwybitniejsze osobowości przełomu X i XI wieku. Za rządów Bolesława Chrobrego Polska wyrosła na pierwszorzędnego partnera politycznego w Europie Środkowej. Pokazujemy uczniom, w jaki sposób młode państwo osiągnęło terytorialny sukces. Do obszaru wyjściowego, czyli ziemi gnieźnieńskiej w Wielkopolsce stanowiącej rdzeń państwa, Piastowie sukcesywnie przyłączali kolejne ziemie związane etnicznie z ludnością polską – Mazowsze, Pomorze, Śląsk i Małopolskę z Krakowem. Wraz z przyjęciem chrztu w 966 roku państwo weszło także do rodziny krajów chrześcijańskiej Europy. W 1000 roku Polska uzyskała pierwsze arcybiskupstwo z siedzibą w Gnieźnie. To zapoczątkowało istnienie niezależnej polskiej prowincji kościelnej. Warto zwrócić uwagę na wyjątkową, jak na owe czasy, architekturę w państwie Piastów. Budowano wówczas potężne osady obronne zwane grodami. Otaczano je murami, tzw. wałami. Najważniejsze grody, o rozmaitych funkcjach, stanowiły ośrodki centralne wczesnośredniowiecznego państwa. Gniezno – jako potężny zespół grodowy – należało właśnie do kilku stołecznych grodów wyznaczających jądro państwa Piastów.

Podczas zajęć rozmawiamy także o źródłach historycznych dotyczących narodzin Polski. To nie tylko konkretne dokumenty i materiały źródłowe. Wiele z nich to przedmioty – eksponaty, które można zobaczyć w naszym Muzeum. Pokazujemy, w jaki sposób pracować z zabytkami oraz jak je interpretować.

Cele

- uczeń zna najważniejsze postaci i wydarzenia związane z początkami państwa polskiego;
- uczeń potrafi wskazać konkretne źródła wiedzy oraz zabytki związane z początkami państwa polskiego;
- uczeń umie czytać mapę wczesnośredniowiecznej Polski, wskazując i opisując najważniejsze grody.

Materiały źródłowe

- mapa ilustrująca kształt granic monarchii wczesnopiastowskiej z zaznaczeniem dzielnic wchodzących w jej skład oraz karta pracy dla każdego ucznia;
- repliki: miecz wczesnośredniowieczny, denar Bolesława Chrobrego (*Gnesdvn Civitas*), kolczuga, hełm, płytki romańskie (dwóch wojowników, orzeł, gryf, jeździec na koniu);
- fragmenty tekstów źródłowych (m.in. *Kronika polska* Anonima zw. Gallem – np. fragment *O pierwszym Bolesławie, którego zwano sławnym lub Chrobrym*, *Kronika* Thietmara z Merseburga, *Dagome iudex*, przekaz Ibrahima ibn Jakuba).

Wskazówki bibliograficzne

- Miśkiewicz Maria, *Życie codzienne mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 2010
- Strzelczyk Jerzy, *Mieszko Pierwszy*, wyd. 2 uzup., Poznań 1999
- Studia nad dawną Polską*, t. 1–4, red. Tomasz Sawicki, Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie, Gniezno 2009, 2010, 2013, 2015

Szczur Stanisław, *Historia Polski. Średniowiecze*, Kraków 2002

U źródeł Polski do roku 1038, red. Marek Derwich, Adam Żurek, Warszawa–Wrocław 2002

ŚREDNIOWIECZNE GNIEZNO

Problematyka

Miasto Gniezno powstało na miejscu osady handlowej, która znajdowała się na tzw. Wzgórzu Panieńskim. Dziś to teren Rynku. Jej prężny rozwój spowodował, że społeczność grodowa prawie całkowicie przeniosła się w rejon osady. Bardzo ważnym momentem był akt lokacyjny miasta, czyli nadanie mu praw miejskich. Historycy datują go na końcowy okres panowania księcia Władysława Odonica, między 1235 a 1239 rokiem. Była to najwcześniejsza lokacja miasta na prawie magdeburskim w Wielkopolsce. Gniezno stało się wzorcem dla innych miast.

W centrum XV-wiecznego miasta znajdował się rynek o kształcie nieregularnego prostokąta. Zbiegały się tutaj główne szlaki handlowe. Wokół rynku i przy głównych ulicach znajdowały się domy bogatych mieszczan. Wnętrze placu wypełniały kramy, rzeźnie, ławy handlowe, budynek wagi miejskiej oraz łaźnia. Ratusz mieścił izbę rady miejskiej oraz sądową, skarbiec i areszt. Przy rynku wznosił się również XIII-wieczny kościół i klasztor franciszkanów oraz klasztor klarysek.

Gniezno otaczały mury miejskie z trzema bramami: Poznańską, Toruńską i Pyzdrską. Wokół miasta funkcjonowały osady podmiejskie należące do różnych

właścicieli świeckich i kościelnych. Targowisko, Cierpięgi, Słomianka, Kawiary, Grzybowo – to dzisiejsze dzielnice i ulice miasta. Górę Lecha zajmował wówczas wyłącznie kompleks budynków kurii, z katedrą gotycką i sąsiednim romańskim kościołem kolegiackim pw. św. Jerzego. Pomimo lokacji w późnośredniowiecznym Gnieźnie dominowała typowo wiejska architektura – z zagrodami i folwarkami. Jednocześnie miasto zaliczało się do najważniejszych ośrodków rzemieślniczych w Europie. Było też głównym targiem sukienym Wielkopolski z własną, tzw. gnieźnieńską miarą.

Cele

- uczeń zna najważniejsze elementy budowy i wyglądu średniowiecznego Gniezna;
- uczeń potrafi powiedzieć, jak funkcjonowało średniowieczne miasto, jaką rolę pełnił rynek oraz cechy rzemiosł;
- uczeń zna związane z lokalnym dziedzictwem kulturowym wybrane zabytki regionu.

Materiały źródłowe

- wielkoformatowy wydruk zdjęcia makiety Gniezna jako miasta lokacyjnego;
- repliki: wybrane przykłady 2–3 gotyckich kaflów piecowych (np. Herb Orzeł Biały, Herb kapituły gnieźnieńskiej, Błazen i książę, Dworzanin i dwórka, Postać trzymająca konia za uzdę);
- wielkoformatowe skany: widoki Gniezna (rys. J.R. Storna), stare pocztówki i fotografie ze zbiorów Pracowni Historycznej, współczesna mapa Gniezna.

Wskazówki bibliograficzne

Dzieje Gniezna, red. Jerzy Topolski, Warszawa 1965

Mikołajczyk Gabriela, *Początki Gniezna. Studia nad źródłami archeologicznymi*, Warszawa 1972

Pasiciel Stanisław, *Gniezno. Widoki miasta 1509–1939*, Warszawa 1989

Tomkowiak Tomasz, *Tajemnice Gniezna*, Gniezno 2011

Wędzki Andrzej, *Rozwój Gniezna w późnym średniowieczu (wiek XIII–XV) [w:] Gniezno. Pierwsza stolica Polski. Miasto św. Wójciecha. Katalog wystawy zorganizowanej w dniach od 29 września 1994 do 31 stycznia 1995 roku przy współudziale Muzeum Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie*, Gniezno 1995

Konspekty warsztatów

RADOSŁAW TARASEWICZ

Jeden czy wielu? Koncepcja boga w starożytnej Mezopotamii

I. Materiały źródłowe

- *Modlitwa do każdego boga* [w:] *Do boga, pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały*, red. O. Drewnowska-Rymarz, Warszawa 2005, s. 60–62
- *Hymn ku czci Rydwanu boga Enlila* (prezentacja multimedialna)
- wybrane przykłady źródeł o charakterze administracyjnym dotyczących boskiego rydwanu (prezentacja multimedialna)

II. Problematyka warsztatu

Przed wielu laty Oppenheim wyraził opinię, iż nie powinno się dążyć do spisania historii religii starożytnej Mezopotamii (L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago and London 1977, s. 172–83). Podstawą negatywnego podejścia Oppenheima były: a) charakter źródeł oraz b) bariera, jaką wnoszą koncepcyjne rozwiązania religijnych pojęć i idei. Wśród tysięcy zachowanych glinianych tabliczek spisanych pismem klinowym tylko niewielki procent to najcenniejsze dla poznania religii Mezopotamii mo-

dlitwy, mity czy teksty rytualne. Inną ułomnością źródeł jest ich nierówna dystrybucja chronologiczna. Dla niektórych okresów, jak pierwsza połowa trzeciego tysiąclecia, zauważalny jest niemal zupełny brak źródeł noszących treści religijne.

Wśród wielu podstawowych i najważniejszych religijnych idei jest koncepcja boga, a więc to, w jaki sposób pojmujemy istotę, która w swej nadprzyrodzonej mocy decyduje o losach świata. Koncepcja boga i jego stwórczej mocy wypływa z ludzkiej obawy i refleksji nad podstawowym pytaniem: kim jesteśmy, skąd pochodzimy i dokąd zmierzamy? Pamiętajmy, iż współczesne rozumienie tego problem, z bagażem wiedzy i doświadczeń kilku tysięcy lat, może różnić się znacznie od starożytnego.

W trakcie warsztatu, na przykładzie Rydwanu (nieantropomorficznej istoty), odpowiemy na pytanie o koncepcję boga w starożytnej Mezopotamii. Pierwszym etapem będzie zarysowanie opinii współczesnych uczonych na temat tego, w jaki sposób i kogo starożytni mieszkańcy Mezopotamii nazywali bogiem. W nauce istnieje bowiem przekonanie, iż o mezopotamskim bogu można mówić wówczas, gdy: a) znajdujemy świadectwa spisanych modlitw i/lub hymnów do i ku czci istoty, b) przed imieniem zapisywany był determinatyw DINGIR, wskazujący na boskość istoty, c) znajdujemy świadectwa spisane oraz inne, które potwierdzają składanie ofiar dla istoty.

W ramach drugiego etapu przedstawimy źródła, które dotyczą nieantropomorficznej istoty, jaką był Rydwan. Naszkicujemy charakter źródeł, ich typologię, podstawowe gatunki oraz podamy ich chronologiczną dystrybucję. Wczytamy się w ich treść i zastanowimy się, na ile są one dla nas zrozumiałe i w jaki sposób ich treść pomaga zrozumieć nam koncepcję boga.

Ostatnim, trzecim etapem będzie konfrontacja podstawowych założeń opinii współczesnych uczonych z wnioskami płynącymi z lektury źródeł dotyczących rydwanów. Podstawowym założeniem tego etapu jest więc udowodnienie, czy w świetle współczesnych założeń nieantropomorficzna istota – Rydwan – była uznawana przez mieszkańców starożytnej Mezopotamii za boga, czy za istotę mającą cechy boga, ale nienależącą do mezopotamskiego panteonu, czy wreszcie za przedmiot należący do boga i z tego tytułu ubóstwiany.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Bielicki M., *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1996, s. 169–266
- Bottéro J., *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago 2001
- Roux G., *Mezopotamia*, tłum. B. Kowalska, J. Kozłowska, Warszawa 1998, s. 79–94
- Saggs H.W.F., *Wielkość i upadek Babilonii*, tłum. J. Nowacki, Warszawa 1973, s. 266–316
- Sołtysiak A., *Religie Mezopotamii* [w:] *Religie starożytne-gi Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, s. 111–176

ANNA TATARKIEWICZ

Starożytni „konkurenci” chrześcijaństwa – mysteryjne kultury Kybele, Izydy i Mitry

I. Materiały źródłowe

- Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1998 (szczeg. księga XI)
- Herodian, *Historia Cesarstwa Rzymskiego*, przekł. L. Piotrowicz, Wrocław 1963 (szczeg. księga I, 10, 5–7)
- Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczek, Poznań 2003
- Vermaseren M.J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Haga 1956–1960
- wybrane źródła ikonograficzne przedstawiane i omawiane podczas warsztatu (prezentacja multimedialna)

II. Problematyka warsztatu

Pojęcie *religio* oznaczało dla Rzymian cześć oddawaną bogom. Termin *religiosus* nie odwoływał się jednak wyłącznie do domeny, którą by można oddzielić od tego, co świeckie i powszednie. Kontakty z bogami uważane były za rzecz codzienną we wszystkich przejawach ludzkiej aktywności, tak że wyodrębnienie w nich tego, co uchodziłoby za religijne w naszym, znacznie węższym rozumieniu, jest właściwie niemożliwe. Rzymianie cieszyli się opinią ludu przewyższającego inne swoją po-

bożnością. Bycie pobożnym oznaczało dla Rzymianina skrupulatne wypełnianie wszystkich rytuałów nakazanych przez tradycję. Osobiste intencje czy też poczucie (lub jego brak) więzi z bóstwem nie miały większego znaczenia. Na religie rzymskie nikt się nie nawracał.

Wielu pociągała jednak możliwość poznania „czegoś innego” – przeżycia jakiegoś nowego doświadczenia o charakterze religijno-mistycznym, które nie było dostępne wszystkim, a jedynie niektórym, wybranym i wtajemniczonym. Zapewnić to mogły obecne w Rzymie kultury, zwyczajowo określane jako „orientalne”, „mysteryjne” czy „wschodnie”, takie jak kult Magna Mater, Izdy czy Mitry. Starożytne misteria to temat ciekawy i ważny dla europejskiej tradycji religijnej. Kojarzą się one z tajemnicą bezpośredniego i indywidualnego doświadczenia *sacrum* i rytuałami wtajemniczenia. Wywarły też wpływ i oddziaływały na rodzące się chrześcijaństwo.

Celem warsztatu jest zapoznanie uczniów z podstawowymi pojęciami i zjawiskami dotyczącymi tzw. kultów mysteryjnych. Podczas spotkania będziemy rozmawiać o stosunku państwa i religii rzymskiej wobec „obcych” rytuałów i kultów (*adoptio*/tolerancja/nietolerancja). Zdefiniujemy pojęcie „misteria”. Uczestnicy warsztatów dowiedzą się również, kiedy i w jakich okolicznościach bóstwa te pojawiły się w Rzymie i jak mogły wyglądać inicjacje i wtajemniczenia w kult Magna Mater, Izdy i Mitry.

III. Wskazówki bibliograficzne

Burkert W., *Starożytne kultury mysteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2014

Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990

Jaczynowska M., *Zwycięstwo i klęska Mitry*, „Mówią Wieki” 1970, nr 1, s. 13–15

Kowalski H., *Państwo i religia rzymska wobec „obcych” kultów i rytuałów w okresie republiki* [w:] *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi*, pod red. K. Nawotki i M. Pawlak, Wrocław 2007, s. 471–485, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 29

Margul T., *Chrześcijański spadek po mitraizmie*, „Argumenty” 1958, nr 24, s. 14

Musiał B., *Sanktuaria egipskiej Izdy z terenów imperium rzymskiego jako przykład procesu rozprzestrzeniania się kultów orientalnych*, „Portolana. Studia mediterranea” 2006, vol. 2: *Religie świata śródziemnomorskiego*, s. 67–74

Musiał D., *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001.

Musiał D., *Mitraizm – religia wtajemniczonych*, „Ars Regia” 1994, nr 2, s. 9–17

Piątkowska M., *Mitra – Niezwyciężone Słońce*, „Mówią Wieki” 1967, nr 10, s. 18–23

Posel K., *Kult Izdy w Rzymie*, „Nowy Filomata” 2009, nr 4, s. 279–286

Sapota T., *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury*, Kraków 2001

Spychała J., *Zarys historii kultu Izdy w świecie grecko-rzymskim*, „Ostródzki Przegląd Historyczny” 2005 (wyd. 2007), t. 1, s. 27–45

KATARZYNA BALBUZA

„Wiara się szerzyła, a naukę naszą
wszędzie z całą opowiadano swobodą”¹.
Chrześcijananie w cesarstwie rzymskim
za cesarza Filipa Araba (III w. n.e.)

I. Materiały źródłowe (wybór)

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 6.34 (Wydarzenia za panowania Filipa); 6.36 (Inne dzieła napisane przez Orygenes); 6.41.1–10 (Męczennicy z Aleksandrii); SHA (*Historycy Cesarstwa Rzymskiego*), Trzej Gordianowie – Gordian Trzeci 33; Aureliusz Wiktor, *Księga o cesarzach* 28; Eutropiusz IX 3; Orozjusz 7.20; Zosimos 2.1–7; Cassiod., *Chron.* pod r. 249 n.e. Źródła numizmatyczne z okresu Filipa Araba (wybór z *The Roman Imperial Coinage*, vol. 4.3)

Opis monet



1. Brązowy medalion, 248 po Chr.

Awers: CONCORDIA AVGVSTORVM, popiersia Filipa I, Filipa II i Otacilii Sewery zwrócone ku sobie

¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* VI, 36 w przekładzie A. Lisieckiego.

Rewers: SAECVLVM NOVVM, Filip I i Filip II składają ofiarę na ołtarzu stojącym przed świątynią (sześciokolumnową).

Gnecchi II, nr 13, s. 99

© The Trustees of the British Museum



2. Aureus, Rzym, 248 po Chr.

Awers: OTACIL SEVERA AVG, popiersie cesarzowej, pr.

Rewers: SAECVLARES AVGG, hipopotam zwrócony w pr.
RIC IV, *Philip I (Otacilia Severa)*, 116 a

© The Trustees of the British Museum



3. Antoninian, Rzym, 248 po Chr.

Awers: IMP PHILIPPVS AVG, popiersie cesarza

Rewers: SAECVLARES AVGG, niska kolumna z inskrypcją
COS III

RIC IV, *Philip I*, 24

© The Trustees of the British Museum



4. Antoninian, Rzym, 248 po Chr.

Awers: IMP PHILIPPVS AVG, popiersie cesarza

Rewers: SAECVLVM NOVVM, sześciokolumnowa fasada świątyni z posągiem bóstwa w środku

RIC IV, *Philip I*, 25a

© The Trustees of the British Museum

II. Problematyka warsztatu

Obejmując władzę na początku 244 r., cesarz Filip Arab (Marcus Iulius Philippus), wcześniej prefekt gwardii pretoriańskiej, musiał sprostać skomplikowanej sytuacji politycznej w cesarstwie rzymskim. Czasy, w których przyszło rządzić przedstawicielom dynastii z Filippopolis, charakteryzowały się bowiem od początku dużą niestabilnością zarówno na granicach, jak i wewnątrz kraju. Zanim jeszcze przybył do Rzymu po obwołaniu go cesarzem, Filip Arab doprowadził do zawarcia porozumienia z Persami (Szapur I). W następnym roku wybuchły niepokoje na północnej granicy Imperium, których przyczyną byli Karpowie, a następnie Germanie. W rezultacie wszystkich działań militarnych cesarz przyjął w sumie pięć przydomków z tytułu odniesionych zwycięstw (Parthicus Adiabenicus, Persicus maximus, Parthicus maximus, Carpicus maximus, Germanicus maximus), a także odbył

triumf, który miał miejsce w lecie 247 roku. W międzyczasie awansował najstarszego syna, Filipa (Imp. Caesar M. Iulius (Severus) Philippus Augustus) na augusta (współrządcę). W kwietniu 248 roku zorganizował obchody rocznicy 1000-lecia Rzymu. Wszystkie te wydarzenia nie zahamowały jednak fali kolejnych niepokoїв zewnętrznych i wewnętrznych w Rzymie. Jednym z nich były zamieszki religijne w Aleksandrii, w trakcie których doszło do prześladowań chrześcijan. Nie miały one związku z jakimkolwiek zarządzeniem cesarza wobec wyznawców Jezusa, stali za nimi kapłani pogańscy.

Celem warsztatu jest analiza zachowanych przekazów chrześcijańskich autorów starożytnych, że Filip Arab był chrześcijaninem, oraz informacji o kultuowaniu w tym czasie w Rzymie tradycyjnych, tj. niechrześcijańskich zwyczajów i rytuałów. Dokonamy krytycznej analizy źródeł upamiętniających *ludi saeculares* z 248 roku, zarówno tych chrześcijańskich, jak i pogańskich, w tym również numizmatycznych. Znaczące jest, że obchody milenijne Filipa Araba były ostatnim tego rodzaju świętem w Rzymie. O przebiegu uroczystości wiadomo jednak niedużo. Protokół epigraficzny z 248 roku nie przetrwał, a dostępne źródła są albo powściągliwe, albo pomijają milczeniem to wydarzenie. Tak czyni np. historyk Zosimos, ten sam, który jako jeden z nielicznych pisarzy antycznych dużo miejsca w swym dziele poświęcił *ludi saeculares*. Zasadne jest tu pytanie o przyczynę milczenia Zosimosa. Czy historyk uwierzył pisarzom chrześcijańskim utrzymującym, że cesarz był chrześcijaninem, i pomijającym szczegóły pogańskie

przecież uroczystości? Tradycja chrześcijańska podaje, że uroczystości milenijne z 248 roku ograniczały się do widowisk w teatrach, amfiteatrach i cyrku, które trwały trzy dni i trzy noce. Tym samym sugerowali, że nie miały wówczas miejsca żadne tradycyjne, dotychczas praktykowane obrzędy religijne. Tymczasem, jak pokazuje analiza zachowanych źródeł, nie ma przesłanek, by sądzić, że obchody milenijne z 248 roku miały inny charakter od dotychczasowych *ludi saeculares*. Jaka była sytuacja chrześcijan za rządów Filipa Araba? Jak należy rozumieć słowa Euzebiusza z Cezarei: „opowiadają o nim [tj. o cesarzu – przyp. K.B.], że był chrześcijaninem”². Czy cesarz był chrześcijaninem na tronie, jak utrzymują pisarze chrześcijańscy, czy ewentualnie jedynie sympatykiem chrześcijaństwa?

III. Wskazówki bibliograficzne

Źródła literackie

Brewiaria dziejów rzymskich, tłum. P. Nehring, B. Bibik, Warszawa 2010; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba na podst. tłum. A. Lisieckiego, oprac. H. Pietras, Kraków 2013; *Historycy Cesarstwa Rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, tłum. H. Szelest, Warszawa 1966; *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi* 11, wyd. Th. Mommsen, Berlin 1894, s. 109–161; Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, Zgorzelec 2015; Zosimos, *Nowa historia*, tłum. H. Cichocka, Warszawa 2012; *The Roman Impe-*

rial Coinage, vol. 4.3: *Gordian III to Uranius Antoninus*, wyd. H. Mattingly, E.A. Sydenham, C.H.V. Sutherland, London 1949

Opracowania

Balbuza K., *Propaganda idei sekularnej w mennictwie Filipa Araba, Filipa II i Otacilii Sewery* [w:] *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo*, red. R. Kulesza, M. Stępień, E. Szabat, M. Daszuta, Warszawa 2013, s. 404–419

Daniélou J., Marrou H.I., *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984

Drinkwater J., *Maximinus to Diocletian and the „crisis”* [w:] *The Cambridge Ancient History*, vol. 12: *The Crisis of Empire, AD 193–337*, Cambridge 2005, s. 36–38

Körner Ch., *Philippus Arabs. Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats*, Berlin 2002

Kotula T., *Rzymskie millenium*, „Meander” 1961, nr 9–10, s. 69–84

Pietras H., *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Kraków 1990

Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa ³1992

Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994

Wipszycka E., *Państwo rzymskie a chrześcijaństwo od początków do IV wieku* [w:] *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo – społeczeństwo – gospodar-*

² Tamże, VI, 34.

ka, red. J. Wolski, T. Kotula, A. Kunisz, Kraków 1994, s. 149–189

Yasamin Z., *Philip the Arab. A Study in Prejudice*, London 2001

MARTA KALISZ-ZIELIŃSKA*

X wiek w Polsce – archeologiczna perspektywa

I. Materiały źródłowe

Do przeprowadzenia zajęć wykorzystany zostanie przede wszystkim archeologiczny materiał źródłowy – artefakty lub ich kopie. Włączając źródło archeologiczne w proces edukacji historycznej, urozmaicamy proces poznawczy uczniów. Jednym z celów kształcenia w szkole ponadgimnazjalnej jest nabycie przez ucznia umiejętności analizy wydarzeń, zjawisk i procesów historycznych, jak również rozpoznawanie różnych rodzajów źródeł i ocena ich przydatności w wyjaśnianiu problemu historycznego. W pracy z artefaktem uczeń ma możliwość doświadczenia innej perspektywy badawczej, którą można wykorzystać do próby rekonstrukcji przeszłości.

* Muzeum Archeologiczne w Poznaniu

II. Problematyka warsztatu

W 2016 roku obchodzimy 1050. rocznicę chrztu Polski. Zagadnienie to zdominowało ogół informacji, jakie przekazywane są o początkach państwa polskiego, mających miejsce w X wieku. Banalne stwierdzenie, iż w okresie tym przyjęcie chrztu przez Mieszka I nie było jedynym ważnym faktem, wydaje się mieć solidne uzasadnienie. Niezwykle nagłośnione i hucznie obchodzone wspomniane powyżej wydarzenie przyćmiewa inne osiągnięcia tego okresu, które także miały fundamentalne znaczenie dla dziejów narodu polskiego. Mówimy o uformowaniu się terytorium naszego państwa, bitwie pod Cedynią, powstaniu polskiej prowincji kościelnej stanowiącej jeden z najważniejszych elementów więzi wewnętrznej państwa piastowskiego, powstaniu wielkich grodów będących zaczątkami przyszłych miast itd. Wobec niewielkiej liczby źródeł historycznych pierwszorzędного znaczenia nabierają więc te archeologiczne. Należy jednak pamiętać, że materiał archeologiczny ma bardzo ograniczoną wymowę. Najczęściej bowiem wykopaliska archeologiczne stanowią źródło wiedzy o zasięgu i przynależności kulturowej danej grupy, chronologii, osadnictwie itd. Artefakt, będąc czytelnym kulturowo, niekoniecznie mówi coś o historii, konkretnym wydarzeniu czy też historii politycznej danego państwa. Nie zmienia to jednak faktu, iż źródła archeologiczne stanowią doskonałe uzupełnienie wiedzy historycznej zgromadzonej w oparciu o źródła pisane.

Zajęcia prowadzone przez archeologa będą miały na celu ukazanie z perspektywy archeologicznej ogó-

łu informacji, jakie posiadamy o X wieku w Polsce. Warsztaty zrealizowane zostaną w oparciu o prezentacje multimedialne i pracę uczniów w małych grupach. Poprzez liczne zadania uczniowie będą mogli przyjrzeć się specyfice pracy archeologa oraz metodom i problemom stanowiącym codzienność tej dziedziny. Wszystkie podjęte podczas zajęć zadania realizowane będą w kontekście wiedzy historyczno-archeologicznej, którą dysponujemy w odniesieniu do X-wiecznej Polski.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Bahn P., *Archeologia*, tłum. R. Oracz, Warszawa 1997.
 Davies N., *Boże igrzysko*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2010
 Hodder I., *Czytanie przeszłości. Współczesne podejścia do interpretacji w archeologii*, tłum. E. Wilczyńska, Poznań 1995
 Renfrew C., Bahn P., *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, tłum. M. Kasprzycka i in., Warszawa 2002.
 Topolski J., *Historia Polski*, Poznań 2000
 Wyrozumski J., *Dzieje Polski piastowskiej (VIII wiek – 1370)*, Kraków 1999, „Wielka Historia Polski” t. 2

MAŁGORZATA DELIMATA-PROCH

Co Thietmar z Merseburga wiedział o Słowianach i czy możemy mu wierzyć?

I. Materiały źródłowe

Fragmenty tekstów niedostępnych po polsku zostały przetłumaczone przez prowadzącą spotkanie.

- Adam z Bremy, *Magistri Adami Brenensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, wyd. B. Schmeidler [w:] *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hanover–Leipzig 1917
- Ambroży z Mediolanu, *Hexaemeron*, tłum. W. Szołdrski, wstęp A. Bogucki, oprac. W. Myszor, Warszawa 1969, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” t. 4
- Herbord, *Dialog o życiu świętego Ottona biskupa bamberskiego*, wyd. J. Wikarjak, wstępem i komentarzem opatrzył K. Liman, Warszawa 1974, „Monumenta Poloniae Historica. Series Nova” t. VII, cz. 3
- *Kronika Thietmara*, tekst łaciński i polski, tłum., wstęp i komentarz M.Z. Jedlicki, Poznań 1953
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespołu biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 3 popr., Poznań 1980

II. Problematyka warsztatu

Thietmar (975–1018), piastujący od 1009 roku godność biskupa Merseburga, był nie tylko obeznany

z problematyką słowiańską, ale także potrafił się porozumieć ze Słowianami. Te kompetencje stanowiły po części konsekwencję opieki nad serbskimi wiernymi, którzy zamieszkiwali jego diecezję. Biskup był również aktywnym uczestnikiem wydarzeń politycznych początków XI stulecia. Te doświadczenia oraz wiedza na temat dziejów dynastii saskiej i niemieckiego Kościoła złożyły się na powstanie *Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon*, czyli „Kroniki Thietmara”. Narracja powstawała w latach 1012–1018, czyli do ostatnich chwil życia kronikarza. Ujęto w niej wydarzenia nie tylko z okresu egzystencji autora, ale także te, do których dochodziło od końca IX i przez cały X wiek.

Biskup merseburski Thietmar posiadał zasób mniej lub bardziej wiarygodnych informacji o Słowiańszczyźnie X oraz początków XI wieku i w związku z tym jego kronika to istotny materiał badawczy dla historyków, źródło poznania przeszłości, a także stosunku biskupa do wschodnich sąsiadów. W jego narracji znajdujemy informacje odnoszące się nie tylko do sytuacji politycznej cesarstwa oraz państwa Mieszka I i Bolesława Chrobrego, ale również słowiańskiej obyczajowości, stosowanych praktyk, rytuałów oraz miejsc świętych, a także postawy Słowian względem chrześcijaństwa jako nowej religii.

Celem warsztatów jest zapoznanie odbiorcy z metodami pracy historyków, którzy niczym śledczy zbierają dane z materiału źródłowego, porządkują je, a następnie porównują oraz interpretują. Fragmenty kroniki Thietmara będą punktem wyjściowym do poznania jego opinii odnośnie zabytków dawnej Słowiańszczyzny, miejsc kultu oraz słowiańskich zwyczajów.

Odczytane fragmenty stanowią podstawę refleksji na temat wiarygodności słów kronikarza:

- czy możemy mu wierzyć?
- czy jego poglądy oraz spostrzeżenia są obiektywne?

- a może opinie Thietmara uległy wypaczeniu, na co wpływ miała przepaść dzieląca go od Słowian, a związana z jego pochodzeniem, piastowaną godnością oraz doświadczeniami odmiennej kultury?

Na te pytania odpowiemy w oparciu o kroniki niemieckie, w których tematyka słowiańska została również poruszona, pisma Ojców Kościoła oraz fragmenty Biblii. Ten materiał źródłowy posłuży jako podstawa wspomnianej wyżej konfrontacji. Dzięki niemu dowiemy się, czy źródła pisane powstałe w kręgu cesarstwa w ogóle przekazują jakiegokolwiek wiarygodne informacje o czasach pogańskich, o topografii miejsc kultu plemion, które od X wieku podlegały systematycznej chrystianizacji, a których zabytki ulegały sukcesywnej degradacji.

III. Wskazówki bibliograficzne

Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985

Człowiek, *sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, „Spotkania Bytomskie” IV

Gediga B., *Śladami religii Prastowian*, Wrocław 1976

Leciejewicz L., *Słowianie zachodni*, Wrocław 1989

Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979

- Rosik S., *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku* (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold), Wrocław 2000.
- Urbańczyk P., *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991

MAGDALENA BINIAŚ-SZKOPEK

Chrzest Polski w źródłach – jak pracuje mediewista?

I. Materiały źródłowe

- Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przekł. R. Grodecki, wstęp M. Plezia, Wrocław 1996 (fragmenty)
- *Kronika Thietmara*; tłum., wstęp i przyp. M.Z. Jedlicki; posł. K. Ożóg, Kraków 2002 (fragmenty)
- *Rocznik poznański, Rocznik dawny, Rocznik kapituły krakowskiej* (fragmenty w tłumaczeniu na język polski)
- źródła archeologiczne (fotografie)

II. Problematyka warsztatu

Początki państwa polskiego i związane z tym zagadnienie chrztu Polski to jedno z najlepiej opisanych wydarzeń w historiografii. Waga tematu, mała liczba

sprzecznych przekazów źródłowych oraz ogrom literatury sprawiają, że temat ten niezmiennie od XIX wieku przyciąga historyków. W roku 2016 przypada 1050-lecie tego wydarzenia, stąd znów wokół chrztu dyskusja, którą zasilają jeszcze koncepcje archeologów.

W ramach warsztatu zestawimy najstarsze pisane źródła dotyczące chrztu Polski (fragmenty kroniki Thietmara, Galla Anonima, a także polskich roczników) i skonfrontujemy je z dokumentacją fotograficzną znalezisk archeologicznych. Będziemy próbować odpowiedzieć na pytania o to, czy rzeczywiście jesteśmy w stanie poczynić jednoznaczne ustalenia na temat chrztu Polski. Na ile źródła odpowiadają na podstawowe pytania związane z tym wydarzeniem historycznym (kiedy?, gdzie?), a także na pytania o rzeczywiste przyczyny i skutki chrztu.

Metodą pracy będzie przede wszystkim analiza dostarczonych przez prowadzącą materiałów źródłowych, pomocniczo prezentacja multimedialna. Warsztat ma też za zadanie pokazać sposoby pracy z tekstem źródłowym i zainteresować pracą mediewisty.

III. Wskazówki bibliograficzne

Jurek T., *O czasie i okolicznościach chrztu Mieszka*, „Roczniki Historyczne” 2015, t. 81, s. 35–56

O Mieszku, katedrze, chrzcielnej tradycji i poznańskich obchodach Milenium 1966, „Kronika Miasta Poznania” 2016, nr 1 (cały numer poświęcony zagadnieniom chrztu Polski, w tym teksty autorstwa Józefa Dobosza, Hanny Kócki-Krenz)

MACIEJ DORNA

Czy wielki mistrz Ulryk von Jungingen był narodowym socjalistą? Bitwa pod Grunwaldem w polityce historycznej PRL

I. Materiały źródłowe

- „Trybuna Ludu” z 15, 16, 17 i 19 lipca 1960 r.
- dokumentacja fotograficzna miejsc, obiektów i przedmiotów związanych z kultywowaniem tradycji grunwaldzkiej w PRL
- film Aleksandra Forda *Krzyżacy*

II. Problematyka warsztatu

Bitwa pod Grunwaldem jest bodaj najbardziej zakorzenionym w naszej zbiorowej pamięci faktem z przeszłości Polski. Można zaryzykować stwierdzenie, że urosła ona do rangi swego rodzaju „wzorcowego” wydarzenia z naszej przeszłości, kiedy bowiem przychodzi nam przywołać jakiś przełomowy fakt z dziejów Polski, odwołujemy się zazwyczaj nie do chrztu Mieszka I, do Konstytucji 3 maja czy obrony Westerplatte, ale właśnie do wielkiej bitwy stoczonej przed 606 laty na polach grunwaldzkich przez armie państwa polsko-litewskiego i Zakonu Szpitala Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie, zwanego w Polsce zwyczajowo zakonem krzyżackim.

Ową szczególną pozycję w świadomości historycznej Polaków bitwa pod Grunwaldem zdobyła sobie w okresie zaborów, gdy pamięć o spektakularnym triumfie polskie-

go oręża nad niemieckim zakonem krzyżackim stanowiła dla pozbawionego swej państwowości narodu źródło otuchy i nadziei na odzyskanie niepodległości. W rozbudzeniu tradycji grunwaldzkiej trudną do przecenienia rolę odegrali wówczas Jan Matejko ze swym monumentalnym obrazem *Bitwa pod Grunwaldem* (powst. 1875–1878) i Henryk Sienkiewicz ze swą opublikowaną po raz pierwszy w latach 1897–1900 powieścią *Krzyżacy*. Dla umocnienia pamięci o bitwie pod Grunwaldem ogromne znaczenie miały również obchody pięćsetnej rocznicy bitwy, których centralnym punktem było odsłonięcie w roku 1910 Pomnika Grunwaldzkiego w Krakowie.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku pamięć o bitwie grunwaldzkiej nieco przygasła, by wybuchnąć na nowo po drugiej wojnie światowej, kiedy to mit grunwaldzki stał się jednym z kluczowych elementów polityki historycznej prowadzonej przez władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Celem warsztatu będzie bliższe przyjrzenie się temu właśnie wcieleniu tradycji grunwaldzkiej i próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego tradycja ta została tak skwapliwie podchwyczona przez władze komunistycznej Polski.

Źródłową podstawę zajęć będzie stanowić – obok tekstów prasowych – bogaty materiał fotograficzny i ikonograficzny, którego istotnym dopełnieniem będzie kilka scen z klasycznego filmu Aleksandra Forda *Krzyżacy*.

III. Wskazówki bibliograficzne

Baczkowski K., *Grunwald w tradycji i historiografii narodowej polskiej*, Kraków 2010

- Biskup M. i in., *Grunwald w świadomości Polaków*, Warszawa–Łódź 1981
- Bitwa grunwaldzka w historii, tradycji i kulturze 1410–2010*, red. T. Ossowski, Kielce 2010
- Ekdahl S., *Grunwald 1410. Studia nad tradycją i źródłami*, Kraków 2010
- Grunwald. 550 lat chwały*, oprac. J.S. Kopczewski, M. Siuchniński, Warszawa 1960
- Kosman M., *Krzyżacy w historii i legendzie wieków. W 600 rocznicę grunwaldzkiej wiktarii*, Toruń 2010
- Radziwiłłowicz D., *Tradycja grunwaldzka w świadomości politycznej społeczeństwa polskiego w latach 1910–1945*, Olsztyn 2003
- Treiderowa A., *Obchody grunwaldzkie w Krakowie (1410–1910)*, Kraków 1961
- Wojna, pamięć, tożsamość. O bitwach i mitach bitewnych*, red. J.M. Piskorski, Warszawa 2012

wiedliwości Boskiej użyć może, z pewnych dokumentów konwentu wileńskiego Ojców Franciszkanów y z niektórych historyków wydający się, to jest ciała męczenników franciszkanów na potrzebny (w czas kary Boskiej) sukurs, pod ziemią zachowane, w którymby miejscu y jako pomęczzone, różnemi dowodami komprobowane przy wielu innych relacjach, Wilno 1740, k. 12–59

- Maciej Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego, przed tym nigdy od żadnego ani kuszone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia*, oprac. J. Radziszewska, Warszawa 1978
- *Męczeństwo 14 franciszkanów w Wilnie w wieku XIV* (obraz namalowany według starego sztychu ze zbiorów Szutinas – znajdował się w kościele oo. Franciszkanów w Wilnie) [w:] W. Steich, *Chrzczyciele Litwy. Udział polskich franciszkanów w nawracaniu ludu litewskiego*, Kraków 1934, s. 15

BERNADETTA MANYŚ

Obraz chrystianizacji Litwy w wileńskich legendach

I. Materiały źródłowe

- Antoni Grzybowski, *Skarb nieoszacowany Ojców Franciszkanów w roli Chrystusowej zatajony, którego cała Ojczyzna na wypłacenie zaciągniętego długu spra-*

II. Problematyka warsztatu

Panowanie Olgierda, syna Giedymina, było dla Litwy i Wilna czasem pomyślnym. Małżeństwo z księżniczką ruską Julianną wzmocniło stosunki handlowe stolicy Wielkiego Księstwa Litewskiego z Rusią. Do Wilna przybywali kupcy, chrześcijanie obrządku wschodniego. W czasach olgierdowskich w stołecznym mieście, według Józefa Ignacego Kraszewskiego, stały cztery cerkwie. Olgierd był nie tylko tolerancyjny względem prawosławnych chrześcijan, ale również

względem katolików. W jego czasach, jak podaje jedna z legend, do stolicy Wielkiego Księstwa Litewskiego za sprawą wojewody Gasztołda sprowadzonych zostało czternastu franciszkanów. Ich zadaniem była praca misyjna polegająca na nawróceniu pogańskiej społeczności lokalnej. Czy misja ta zakończyła się powodzeniem?

Celem niniejszych warsztatów jest próba odpowiedzi na pytanie, za pomocą jakich narzędzi franciszkanie chcieli dokonać nawrócenia wilnian. Jaki obraz zatem owej chrystianizacji przekazuje legenda o męczeństwie czternastu franciszkanów? Należy pamiętać, iż legendy były tworzone w celu wyjaśnienia genezy jakiegoś zjawiska. Wypada zatem również zastanowić się nad kwestią, czy jest ona fikcją, czy rzeczywistością.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Abraham W., *Polska a chrzest Litwy* [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Warszawa 1914, s. 1–36
- Błaszczak G., *Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów najdawniejszych do współczesności*, t. 1: *Trudne początki*, Poznań 1998
- Chodynicki K., *Geneza i rozwój legendy o trzech męczennikach wileńskich*, „Ateneum Wileńskie” 1927, z. 13, s. 417–451
- Chodynicki K., *Legenda o męczeństwie czternastu franciszkanów w Wilnie*, „Ateneum Wileńskie” 1927, z. 12, s. 53–78
- Chodynicki K., *Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie przed r. 1386*, „Przegląd Historyczny” 1914, t. 18, z. 2, s. 215–319

- Fijałek J., *Kościół rzymsko-katolicki na Litwie. Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu po koniec Rzeczypospolitej* [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Warszawa 1914, s. 37–333
- Kosman M., *Litwa pierwotna. Mity, legendy, fakty*, Warszawa 1989
- Kraszewski J.I., *Litwa. Starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania itd.*, t. 1–2, Warszawa 1847–1850
- Kraszewski J.I., *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 1–2, Wilno 1840
- Steich W., *Chrzczyciele Litwy. Udział polskich franciszkanów w nawracaniu ludu litewskiego*, Kraków 1934

TOMASZ KOŚCIAŃSKI

Liberum veto praktycznie.

Metody zrywania sejmów i obrad sejmikowych w dawnej Rzeczypospolitej

I. Materiały źródłowe

- *Akta sejmikowe województw poznańskiego i kaliskiego. Lata 1733–1763*, wyd. M. Zwierzykowski, Warszawa 2015, s. 428–430, 622–636
- *Dyaryusz sejmu ordynaryjnego, sześciomiesięcznego grodzieńskiego in anno 1744* [w:] M. Skibiński, *Europa a Polska w dobie wojny o sukcesję austriacką w latach*

1740–1745, t. II, Kraków 1912, s. 295–350 (wybrane fragmenty)

- *Dyaryusze sejmowe z wieku XVIII*, t. II: *Dyaryusz sejmowy z r. 1746*, wyd. W. Konopczyński, Warszawa 1912, s. 1–221 (wybrane fragmenty)
- J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, wstęp M. Dernałowicz, Warszawa 1985, s. 246–247, 278–283, 304–312

II. Problematyka warsztatu

W popularyzatorskim nurcie zwykle na polsko-litewskie sejmy i sejmiki spogląda się jednostronnie, najczęściej ograniczając się do podkreślania ich wad i niedoskonałości. Szczególnie negatywnie wypadają one przy próbie określenia przyczyn i przebiegu upadku Rzeczypospolitej w końcu XVIII w. Dokonując takiego rozrachunku, zwyczajnie pomija się, najczęściej nieświadomie, ducha epoki. Zjawiska z czasów nowożytnych, dziś uznawane za negatywne, nie musiały być dokładnie tak widziane przez współczesnych. Poza tym państwo polsko-litewskie pod względem ustrojowym nie było wyspą niedoskonałości na morzu porządku, ładu i prawa. Również w innych państwach europejskich dochodziło do kryzysów politycznych, rywalizacji zwalczających się stronnictw, z niekorzystnymi konsekwencjami dla pozycji i interesu państw, czy upadku autorytetów ich instytucji. Fakt, że sejmy i sejmiki od Jana II Kazimierza Wazy po Augusta III Wettyna niekiedy były zrywane i nie podejmowały decyzji, w ten sposób faktycznie osłabiając Rzeczpospolitą, nie oznacza, iż nie należy próbować zrozumieć tego procesu.

Celem warsztatu jest ukazanie możliwych sposobów zrywania obrad sejmowych i sejmikowych w Rzeczypospolitej szlacheckiej na podstawie analizy wybranych przykładów źródłowych. Jako „zrywanie” sejmów rozumiane jest tutaj nie tylko kończenie obrad przed upływem prawnie określonego czasu ich trwania, lecz również kończenie ich w terminowym czasie, jednak bez przyjęcia konstytucji (tzn. uchwał). W części pierwszej warsztatu omówione zostaną najważniejsze zasady funkcjonowania sejmów i sejmików. Dalej, w części drugiej, będzie mowa o rozchodzeniu się sejmów na przykładzie dwóch obrad sejmowych z czasów Augusta III – sejmów grodzieńskiego z 1744 r. i warszawskiego z 1746 r. Przykłady działań mających na celu zrywanie sejmików znajdują się w części trzeciej, a pochodzić będą z dziejów poznańsko-kaliskiego zgromadzenia sejmikowego doby Augusta III (1733–1763). Całość warsztatu wzbogacą spostrzeżenia pamiętnikarskie.

Uczestnicy warsztatu poznają niektóre sposoby zrywania sejmów i sejmików. W ten sposób będą mieć możliwość wglądu w kulisy nowożytnej rywalizacji politycznej. Dodatkowo będą mieć okazję zapoznania się z podstawowymi typami źródeł do dziejów staropolskiego parlamentaryzmu oraz sposobność pracy z nimi.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Augustyniak U., *Historia Polski 1572–1795*, Warszawa 2008, s. 66–82, 91–114, 812–834
- Kołodziej R., „*Ostatni wolności naszej klejnot*”. *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana III Sobieskiego*, Poznań 2014

- Konopczyński W., *Liberum veto. Studium porównawczo-histeryczne*, Kraków 2002
- Kriegseisen W., *Sejm Rzeczypospolitej szlacheckiej (do 1763 roku). Geneza i kryzys władzy ustawodawczej*, Warszawa 1995
- Kriegseisen W., *Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1991
- Markiewicz M., *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2007, s. 50–71, 623–650
- Olszewski H., *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii 1652–1763. Prawo – praktyka – teoria – programy*, Poznań 1966; wersja nowsza, popr.: H. Olszewski, *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii 1652–1763. Prawo – praktyka – teoria – programy* [w:] tenże, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, t. 1, Poznań 2002
- Sejmiki w rysunkach J.P. Norblina*, oprac. A. Kępińska, Warszawa 1958
- Zwierzkowski M., *Samorząd sejmikowy województw poznańskiego i kaliskiego w latach 1696–1732*, Poznań 2010

ALEKSANDRA LOSIK-SIDORSKA

Słów kilka o sztuce dobrego umierania

I. Materiały źródłowe

- *Dyaryusz czterodniowego pogrzebu ś.p. Jmci Pana Józefa z Potoka na Stanisławowie, Brodach, Xięstwie Zbaraskim y Niemierowie Potockiego Kasztelana krakowskiego Hetmana Wielkiego Koronnego w Stanisławowie w Kościele Kolegiackim anno millesimo septingentesimo quinquagesimo primo, expedyowanego*, sygn. BK 37444 [dostępne również w wersji elektronicznej: <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=110630>]
- [Marcin Siemieński], *Monumenta Ecclesiae metropolitanae gnesnensis*, Poznań 1815
- Maksymilian Cercha, Stanisław Cercha, *Pomniki Krakowa Maksymiliana i Stanisława Cercebów z tekstem Feliksa Kopley*, t. 1–2, Kraków 1904
- prezentacja multimedialna przedstawiająca źródła ikonograficzne

II. Problematyka warsztatu

Zwyczaj pogrzebowy szlachty polskiej w okresie Rzeczypospolitej szlacheckiej są jednym z najbardziej interesujących elementów kultury sarmackiej. Uderzająca jest ich wielowymiarowa symbolika, teatralność i przepych. Warsztat ma za zadanie przedstawienie wszystkich rytuałów związanych z pochówkiem sarmaty. Omówione zostaną zatem poszczególne elementy liturgii pogrzebowej: od chwili śmierci przez przygotowanie do ceremonii pochówku i sam pogrzeb aż po fundacje mające na celu upamiętnienie zmarłego.

Zajęcia będą podzielone na kilka części, w trakcie których zaprezentowane zostaną różne typy źródeł przydatnych do analizowania zwyczajów pogrzebowych. Pierwszy etap poświęcony będzie podręcznikom *ars bene moriendi*. Uczestnicy spróbują określić, czym

była owa „sztuka dobrego umierania”, jaka postawa była z nią związana i jakie miała konsekwencje dla liturgii pogrzebowej.

Przedmiotem analizy będzie diariusz z pochówku Józefa z Potoka Potockiego, który pozwoli na opisanie poszczególnych etapów pogrzebu – uroczystości trwających łącznie nawet kilka dni. W tej części zajęć omówione zostaną takie zagadnienia jak *castrum doloris*, portret trumienny, odzież grobowa, chorągwie pogrzebowe, a także miejsce muzyki w liturgii pogrzebowej.

Warsztat zakończy prezentacja multimedialna, w trakcie której uczestnicy zapoznają się z podstawowymi typami obiektów sepulkralnych, czyli nagrobkami, epitafiami oraz płytami nagrobnymi.

Celem zajęć jest przekazanie uczestnikom podstawowej wiedzy na temat zwyczajów pogrzebowych szlachty polskiej, a także zaznajomienie z metodami badawczymi historii sztuki, epigrafiki i heraldyki, szczególnie zaś zaprezentowanie podstawowych zasad analizy źródeł ikonograficznych, w tym interpretacji symboliki sztuki renesansowej i barokowej, wyrażeń heraldycznych, pisma epigraficznego, a także treści inskrypcji sepulkralnych.

III. Wskazówki bibliograficzne

Ariës Ph., *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992

Baczewski S., *Propagandowa rola szlacheckiego pogrzebu z XVII wieku w świetle kazań pogrzebowych* [w:] *Wesela, chrzciny i pogrzeby. Kultura życia i śmierci*, red. H. Suchojad, Warszawa 2001

Chrościcki J., *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974

Gombin K., *Uroczystości pogrzebowe w Warszawie po śmierci Eustachego i Marianny Potockich*, „Roczniki Humanistyczne” 2004, t. 52, z. 4, s. 479–485

Włodarski M., *Ars moriendi*, Kraków 1978

KAROL KOŚCIELNIAK

Miecz jako symbol chrześcijaństwa

I. Materiały źródłowe

- Gall Anonim, *Kronika polska*
- *Pieśń o Rolandzie*
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*

II. Problematyka warsztatu

Miecz jest symbolem sprawiedliwości Bożej. Jak to jest napisane w *Liście do Hebrajczyków*: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tęgo, któremu musimy zdać rachunek” (Heb 4,12).

Miecz był atrybutem rycerza, symbolizował walkę, wojnę, przemoc, z czasem również cierpienie. Średniowieczna literatura ukazywała rycerzy jako hero-sów, mężnych, szlachetnych, odważnych, uczciwych i pobożnych. Ich czyny były zawsze niemal nadludzko bohaterskie, ich życie obfitowało w cudowne interwencje boskie. Miecze, które posiadali, były tak ciężkie, że tylko oni mogli je udźwignąć. Nawet w chwili śmierci byli wspianymi wojownikami i gorliwymi chrześcijanami. Takie ukazanie bohaterów utworów literackich miało za zadanie pouczać czytelnika i dawać mu wzorce postępowania.

Podczas warsztatów uczestnicy na podstawie tekstów źródłowych oraz literatury będą starali się pokazać różne symbole miecza. Jak był on postrzegany w dawnych czasach, a jak jest postrzegany dzisiaj, czyli czego jest symbolem.

III. Wskazówki bibliograficzne

Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2006

Królíkiewicz T., *Historia broni siecznej. Miecze, rapier, szable i pałasze*, Warszawa 2008

Lurker M., *Przestanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994

Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989

Żygulski Z. jun., *Broń w dawnej Polsce na tle uzbrojenia Europy i Bliskiego Wschodu*, Warszawa 1975

ROMUALD RYDZ

Chryścianizacja Indian na terenie hiszpańskiego imperium w Ameryce

I. Materiały źródłowe

- Bernal Diaz del Castillo, *Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, oprac. A. Czerny, Warszawa 1962
- Bernardino de Sahagun, *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii. Księgi I, II, III*, oprac. K. Baraniecka, M. Leszczyńska, wyd. M. Derewiecki, Kęty 2007
- *Redukcje jezuickie (1609–1767). Wybrane dokumenty*, red. P. Nawrot, Poznań 2009

II. Problematyka warsztatu

Odkrycie Ameryki przez Krzysztofa Kolumba w 1492 roku stanowi zapewne jeden z najważniejszych momentów w historii ludzkości. Wydarzenie to zapoczątkowało wielką ekspansję, która doprowadziła w ciągu kilkudziesięciu lat do opanowania przez Europejczyków olbrzymich obszarów Nowego Świata. W trakcie kolejnych wypraw hiszpańscy i portugalscy konkwistadorzy podporządkowywali swojej władzy miliony ludzi, którzy żyli do tej pory w świecie norm i zwyczajów radykalnie odbiegających od wyznawanych w Europie wartości. Dlatego też od samego początku konkwisty w Ameryce jednym z najważniejszych celów zdobywców stało

się pozyskanie nowo poznanych ludów dla prawdziwej wiary, co oznaczało w przypadku Hiszpanów i Portugalczyków chrystianizację tubylców i uczynienie ich wiernymi wyznawcami katolicyzmu. Wspomniane zadanie od samego początku zyskało wsparcie władców hiszpańskich, którzy gorliwie wspierali prowadzony przez misjonarzy „podbój duchowy” Nowego Świata, dostrzegając w nim także uzasadnienie dla swojej politycznej władzy nad odkrytymi obszarami. W ciągu trzystu lat panowania hiszpańskiego w Ameryce dzięki zabiegom iberyjskich zakonników i księży chrześcijaństwo stało się religią większości jej mieszkańców, przekształcając w sposób zasadniczy jej krajobraz kulturowy. Owocem tego procesu było uformowanie się specyficznej latyno-amerykańskiej religijności, która w znacznym stopniu odróżniała się (i odróżnia) od wzorców europejskich.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Bailey H.M., Nasatir A.P., *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, tłum. K. Szerer, Warszawa 1965
- Eakin M.C., *Historia Ameryki Łacińskiej. Zderzenie kultur*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2007
- Kamen H., *Imperium hiszpańskie*, tłum. T. Prochenka, Warszawa 2008
- Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*, red. P. Zając, Poznań 2009
- Parry J.H., *Morskie imperium Hiszpanii*, tłum. S. Bławat, Gdańsk 1983
- Thomas H., *Podbój Meksyku*, tłum. M. Lewicka, Katowice 1998

Tomicki R., *Ludzie i bogowie. Indianie meksykańscy wobec Hiszpanów we wczesnej fazie konkwisty*, Wrocław 1990

ALINA HINC

Gry i zabawy w XIX wieku

I. Materiały źródłowe

- Klementyna Hoffmanowa z Tańskich, *Assarmot. Zabawa historyczna*, wyd. nowe, Warszawa 1852
- prezentacja XIX-wiecznych wybranych reklam gier i zabaw dla dzieci i młodzieży

II. Problematyka warsztatu

W dzisiejszej epoce gier komputerowych i multimedialnych XIX-wieczne gry i zabawy, zwłaszcza edukacyjne, wydają się pewną egzotyką. Coraz rzadziej posługujemy się bowiem grami planszowymi odwołującymi się do naszej wiedzy z różnych dziedzin bądź też mającymi za zadanie tę wiedzę nam przybliżyć. Tymczasem w XIX-wiecznych domach ziemiańskich i mieszczańskich wszelkie gry tekstowe i planszowe były jednym z ważniejszych sposobów spędzania wolnego czasu. Szczególnie popularne na ziemiach polskich w XIX i na początku XX wieku były gry propagujące wiedzę z zakresu historii, geografii i literatury (dziś powiedzielibyśmy edu-

kacyjne). Niestety nie zachowało się do naszych czasów zbyt wiele tego typu gier. Nie prowadzono też dotąd na ich temat szerszych badań. Znacznie więcej wiemy o XIX-wiecznych zabawkach niż edukacyjnych grach towarzyskich. W związku z tym, aby wyobrazić sobie, jak wyglądała taka gra i zdać sobie sprawę z jej pożyteczności, podczas warsztatu zagramy w *Assarmot* – zabawę historyczną z połowy XIX wieku. Może brać w niej udział dowolna liczba osób. Uczestnicy na pewno nie będą się nudzić, dowiedzą się nowych, ciekawych rzeczy i będą mieli okazję wczuć się w atmosferę XIX-wiecznego salonu rozrywek młodzieżowych. Zabawę poprzedzi krótkie wprowadzenie w tematykę warsztatu.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Barnaś-Baran E., *Wspierająca funkcja zabaw i zabawek w życiu dziecka wiejskiego w Galicji (II połowa XIX i początek XX wieku)* [w:] *Dawne i współczesne zabawki dziecięce*, red. D. Żołędź-Strzelczyk, K. Kabcinińska, Poznań 2010, s. 149–164
- Jakubiak K., *Zabawy i zabawki dziecięce w polskich koncepcjach wychowania przedszkolnego z przełomu XIX i XX wieku* [w:] *Dawne i współczesne zabawki dziecięce*, s. 117–121
- Trzeciakowska M., Trzeciakowski L., *W dziewiętnastowiecznym Poznaniu. Życie codzienne miasta 1815–1914*, Poznań 1982, s. 369–386 (fragm. rozdziału *Czas wolny Poznańczyka*)
- Winiarz A., *Świat zabawek i zabaw dzieci polskich w dobie niewoli narodowej (1795–1918)* [w:] *Dawne i współczesne zabawki dziecięce*, s. 103–115

ANNA PIESIAK-ROBAK

Problemy z protokołem dyplomatycznym na europejskich dworach monarszych

I. Materiały źródłowe

- *Règlement sur le rang entre les Agens diplomatiques* [w:] *Acte du congrès de Vienne du 9 juin 1815 avec ses annexes, Imprimé et royale*, Vienne 1815, pp. 334
- Konwencja wiedeńska o stosunkach dyplomatycznych z 18 kwietnia 1961 r., Dz. U. zał. do nru 37, poz. 232, z 8.09.1965 r.
- Przepisy protokolarne, ceremonialne i etykietałne Rzeczypospolitej Polskiej, Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, sygn. 246, k. 38–231

II. Problematyka warsztatu

Z protokołem dyplomatycznym, zwanym w przeszłości ceremoniałem dworskim lub etykietą dworską, spotykamy się od zarania dziejów. Historia dyplomacji i protokołu dyplomatycznego wiąże się z powstawaniem państw i potrzebą utrzymywania stosunków oraz rozwiązywaniem konfliktów między nimi. Doniosłe znaczenie dla rozwoju dyplomacji i protokołu miał kongres wiedeński (1815), który zapoczątkował równorzędne traktowanie wszystkich niepodległych państw niezależnie od tego, czy były to cesarstwa, królestwa czy też republiki. Jednak protokół dyplomatyczny ro-

zumiany jako narzędzie komunikacji międzyludzkiej może pomagać lub podpowiadać rozwiązania nie tylko w dyplomacji, ale również w innych sferach działalności człowieka – biznesie czy w relacjach towarzyskich. Techniki i metody protokołu dyplomatycznego są więc coraz częściej przejmowane i stosowane w innych sferach działalności.

Warsztaty mają na celu zapoznanie uczniów z wybranymi zagadnieniami protokołu dyplomatycznego, regułami zachowania się w świecie dyplomacji i podstawowymi zasadami dobrego wychowania, czyli tym, co popularnie nazywane jest *savoir-vivre*'em. Zajęcia mają na celu również przybliżenie uczniom historycznych i współczesnych zasad ceremoniału państwowego.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Barbasiewicz M., *Dobre maniery w przedwojennej Polsce*, Warszawa 2013
- Ikanowicz C., Piekarski J.W., *Protokół dyplomatyczny i dobre obyczaje*, Warszawa 2009
- Łossowski P., *Dyplomacja polska 1918–1939*, Warszawa 2001
- Orłowski T., *Protokół dyplomatyczny. Ceremoniał i etykieta*, Warszawa 2006
- Pietkiewicz E., *Protokół dyplomatyczny*, Warszawa 1998.
- Protokół dyplomatyczny i ceremoniał państwowy II Rzeczypospolitej*, oprac. i wstępem opatrzył J. Sibora, Warszawa 2010

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* [w:] *Wybór tekstów źródłowych do historii Kościoła*, cz. 2: *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 Republiki Francuskiej 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 VII. Zakładał on, że katolicyzm jest wy-

znaniem większości Francuzów, poza tym podporządkowywał Kościół państwu w pewnych kwestiach, co było nawiązaniem do tradycji gallikanizmu. Mimo konfliktu, który wkrótce wybuchł między cesarzem a papieżem, Kościół francuski odradzał się dzięki powziętym postanowieniom, choć nie została przywrócona zupełnie identyczna sytuacja jak z czasów *ancien régime'u*.

Poszczególne zapisy konkordatu zakładały jednak, że katolicyzm nie jest jedynym wyznaniem 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, 5: 1848 do czasów współczesnych, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1985
 Kucharczyk G., *Kielnię i cyrklem. Laicyzacja Francji w latach 1870–1914*, Warszawa 2006.
 Tarle E., *Napoleon*, Kraków 1991

ANITA NAPIERAŁA

Pogodzić bogatych i biednych. Kościół katolicki wobec problemów społecznych drugiej połowy XIX wieku według encykliki *Rerum novarum*

I. Materiały źródłowe

- Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* 1891 (dostępne on-line <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm> [dostęp: czerwiec 2016])

II. Problematyka warsztatu

Ogłoszona przez papieża Leona XIII w 1891 roku encyklika *Rerum novarum* należy do najważniejszych, bo przełomowych dokumentów, które zapoczątkowały kształtowanie się społecznej nauki Kościoła w XX wieku. Była ona reakcją na społeczne problemy, które pojawiły się na skutek przemian gospodarczo-cywilizacyjnych w drugiej połowie XIX wieku, wśród których wciąż najważniejsza pozostawała kwestia trudnej sytuacji ekonomicznej i socjalnej robotników. Z drugiej strony encyklika była próbą odpowiedzi na propozycje rozwiązań owej kwestii, głoszone przez coraz bardziej popularne idee socjalistyczne. Idee, które zostały potępione przez Kościół we wcześniejszej encyklice *Quanta cura* (i wydanym wraz z nią *Syllabus errorum*) ogłoszonej przez Piusa IX w 1864 roku. Stanowisko to zostało podtrzymane w omawianej encyklice Leona XIII,

według której fałszywa ideologia socjalizmu, głosząca nienawiść i nawołująca do walki klas, nie była w stanie zagwarantować pokojowego rozwiązania problemu nierówności społecznych. Szukając kompromisu w duchu chrześcijańskim, papież Leon XIII próbował znaleźć odpowiedź na nurtujące i aktualne przez cały XIX wiek pytanie, w jaki sposób pogodzić interesy pracodawców i robotników.

Encyklika *Rerum novarum* wzbudziła sporo kontrowersji; z jednej strony wywołała entuzjazm, z drugiej opór środowisk konserwatywnych. Silny autorytet papieża podkreślał wagę własności prywatnej, ale jednocześnie uznając prawo robotników do walki o lepsze warunki pracy, dawał przyzwolenie na tworzenie robotniczych stowarzyszeń i związków zawodowych, co między innymi zapoczątkowało rozwój partii chrześcijańsko-demokratycznych. Potępiając doktrynę socjalistyczną, encyklika głosiła idee solidaryzmu społecznego, czyli aktywnej współpracy wszystkich grup społecznych dla polepszenia warunków bytowych robotników. Jak głosił jej tekst, „ani kapitał bez pracy, ani praca bez kapitału istnieć nie może”, stąd pogodzenie bogatych i biednych może nastąpić nie na drodze walki, lecz tylko na drodze harmonijnej równowagi.

W pierwszej części warsztatu omówione zostaną podstawowe pojęcia związane z tematem (kwestia robotnicza w drugiej połowie XIX wieku, encyklika, nauka społeczna Kościoła, chadecja) oraz przybliżona zostanie postać Leona XIII. Następnie, analizując fragmenty encykliki *Rerum novarum* dotyczące kwestii robotniczej, wyszczególnimy opisane w niej obowiązki

państwa, pracodawców i robotników, co pozwoli uzyskać odpowiedź na zasadnicze pytania: w jaki sposób Leon XIII widział spory robotników z kapitalistami i czy słusznie nadano mu przydomek „papieża robotników”.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Burleigh M., *Ziemska władza. Polityka jako religia. Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2011
- Chwalba A., *Historia powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2009
- Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, wyd. 2 zm., Rzym–Lublin 1996
- Zięba M., *Papież i kapitalizm. Od Rerum novarum po Centesimus annus*, Kraków 1998

IZABELLA KOPCZYŃSKA

„Ja natomiast jestem Żydem spolszczonym” – historia poznańskich Żydów w okresie dwudziestolecia międzywojennego

I. Materiały źródłowe

- K. Grus, *Żydzi w karykaturze. W piętnastolecie pracy wydawnictwa tygodnika „Pod Pręgierz”*, Poznań 1938

- Jurek Janowski, *Byłem Żydem-Polakiem. Wspomnienia*, „Kronika Miasta Poznania” 2006, nr 3, s. 311–329
- Noach Lasman, *Dzieciństwo poznańskiego Żyda*, „Kronika Miasta Poznania” 2006, nr 3, s. 330–373
- Andrzej Niziołek, *Byli Żydzi w Poznaniu*, „Kronika Miasta Poznania” 2006, nr 3 s. 290–310
- Andrzej Niziołek, *Fira. Poznańscy Żydzi. Opowieść o życiu*, Poznań 2014
- *Poznań – Memories*, red. Y. Cohen, Poznań 1994
- Wiktor Stachowiak, Sława Piasecka, *Bić, ile w skórę wlezie*, „Kronika Miasta Poznania” 2006, nr 3, s. 374–377

II. Problematyka warsztatu

Na terenie miasta Poznania ludność żydowska mieszkała w jednej z 11 istniejących na terenie Wielkopolski w okresie dwudziestolecia międzywojennego gmin żydowskich. Po odzyskaniu niepodległości przez państwo polskie około 1047 Żydów opuściło Poznań, udając się do Niemiec. Jednak po roku 1919 zauważamy napływ ludności żydowskiej z terenów zaboru rosyjskiego i austriackiego. Decyzja o przybyciu do Poznania była uwarunkowana tym, że w mieście Żydzi mieli szanse na lepsze warunki życia. W roku 1938 liczba ludności żydowskiej w Poznaniu wynosiła około 2800 mieszkańców. Żydzi podobnie jak i przed I wojną światową zamieszkiwali w Poznaniu tereny tzw. śródmieścia dolnego, obejmujące Stary Rynek, ulice: Żydowską, Wrocławską, Dominikańską, Szewską,

Wroniecką, Kramarską, Wielką, Kozią, Wodną, Małe Garbary i Wielkie Garbary. Również dzielnice takie jak Wilda czy Jeżyce. Społeczność żydowską tworzyli głównie kupcy i rzemieślnicy. Według danych z roku 1935 około 55% ludności żydowskiej stanowili kupcy, resztę – rzemieślnicy (13%), inteligencja i pracownicy umysłowi (10%), a także robotnicy (5,5%). Pomimo asymilacji ludności żydowskiej z Polakami zjawisko antysemityzmu było w Poznaniu dość silne. Tłumaczy się to wpływem Narodowej Demokracji, a do nasilenia antysemityzmu doszło już w latach 30. z uwagi na panujący kryzys gospodarczy. Upatrywano w ludności żydowskiej, wśród której przeważali głównie kupcy, rywali odbierających możliwość zarobku ludności polskiej. W dwudziestoleciu międzywojennym w Poznaniu wydawano dużą ilość prasy o charakterze antysemickim, m.in. „Pod Pręgierz”, „Pająk”, „Rozwój”, „Kurier Poznański” i „Głos Ojczyzny”. Powstała w tym czasie organizacja antyżydowska Liga Obrony Ojczyzny i Wiary, której członkowie organizowali bojkoty sklepów żydowskich oraz zaczepiali i bili Żydów na ulicach. Prześladowania dotyczyły również dzieci i młodzieży w szkołach i na uniwersytecie.

Celem warsztatu jest zobrazowanie historii Żydów poznańskich w okresie międzywojennym i panujących relacji między ludnością polską i żydowską. W pierwszej części warsztatów przedstawiona zostanie sytuacja ludności żydowskiej po odzyskaniu niepodległości przez państwo polskie i wybrane aspekty życia Żydów w Poznaniu. Następnie poddane zostaną analizie wspomnienia Żydów wychowujących się w okresie dwudziesto-

lecia międzywojennego w Poznaniu. W drugiej części omówione będą przejawy zachowań antysemickich na podstawie wspomnień i materiałów ikonograficznych przedstawiających karykaturalne rysunki pochodzące z poznańskiej prasy antysemickiej. Na podstawie źródeł uczestnicy warsztatu dowiedzą się, jak wyglądało życie codzienne ludności żydowskiej w międzywojennym Poznaniu. Przedmiotem rozważań będzie również problem tożsamości narodowej poznańskich Żydów, którzy wychowani zostali w kulturze polskiej.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Dworecki Z., *Ludność żydowska w Poznaniu w latach 1918–1939* [w:] *Żydzi w Wielkopolsce na przestrzeni dziejów*, red. J. Topolski, K. Modelski, Poznań 1995, s. 189–211
- Kowalski I., *Antysemityzm w Wielkopolsce w latach 1919–1939*, „Kronika Wielkopolski” 2001, nr 3, s. 31–49
- Kowalski I., *Mniejszość żydowska w województwie poznańskim*, „Kronika Wielkopolski” 1995, nr 4, s. 37–58
- Kowalski I., *Poznańska Gmina Żydowska w latach II Rzeczypospolitej*, „Kronika Miasta Poznania” 1992, nr 1–2, s. 81–101
- Pakuła Z., *Siwe kamienie. Wielkopolscy Żydzi*, Poznań 1998
- Sztyma-Knasiecka T., *Między tradycją a nowoczesnością. Żydzi poznańscy w XIX i XX wieku*, Poznań 2006

PIOTR OKULEWICZ

Film fabularny – czy tylko rozrywka? Kino moralnego niepokoju w latach 70., czyli głos twórców w dyskusji o kondycji moralnej społeczeństwa polskiego

I. Materiały źródłowe

- filmy zaliczane do nurtu kina moralnego niepokoju:

Bez znieczulenia (1978) – Andrzej Wajda
Dyrygent (1979) – Andrzej Wajda
Barwy ochronne (1976) – Krzysztof Zanussi
Constans (1980) – Krzysztof Zanussi
Kontrakt (1980) – Krzysztof Zanussi
Blizna (1976) – Krzysztof Kieślowski
Spokój (1976, premiera 1980) – Krzysztof Kieślowski
Amator (1979) – Krzysztof Kieślowski
Aktorzy prowincjonalni (1979) – Agnieszka Holland
Wodzirej (1977) – Feliks Falk
Szansa (1979) – Feliks Falk
Indeks (1977, premiera 1981) Janusz Kijowski
Kung-fu (1979) – Janusz Kijowski
Klincz (1979) – Piotr Andrejew
Bez miłości (1980) – Barbara Sass
Rebus (1977) – Tomasz Żygadło
Ćma (1980) – Tomasz Żygadło
Pokój z widokiem na morze (1977) – Janusz Żygadło
Dziecinne pytania (1981) – Janusz Zaorski

- osobną pozycję zajmują w tym zestawieniu filmy: *Człowiek z marmuru* (1977) i *Człowiek z żelaza* (1981) Andrzeja Wajdy

II. Problematyka warsztatu

Utarło się myśleć o filmie fabularnym jako o jednej z miłych form rozrywki. Chcąc się odprężyć po ciężkiej pracy, siadamy w kinie lub przed telewizorem i pozwalamy twórcom się prowadzić przez realny lub wymyślny świat. Przeżywamy wspólnie ze znajomymi przygody bohatera, a po zakończeniu seansu powracamy do rzeczywistości, szybko zapominając o fabule filmowej. Po jakimś czasie sytuacja się powtarza, a kolejny film (bardzo często napisany według podobnego szablonu) pozwala nam ponownie oddać się tej rozrywce. Jest może tylko jeden szkopał – film działa jak narkotyki i po jakimś czasie powielane kilkakrotnie przepisy na rozrywkę już nam nie wystarczają. Domagamy się więc większej dawki emocji. A twórcy nasze zachcianki spełniają, karmiąc nas coraz to bardziej wymyślnymi fabułami.

Istnieje jednak pewna kategoria twórców, którzy wykorzystują sztukę filmową do przekazania pewnych prawd moralnych czy wartości etycznych. W Polsce rządzonej przez komunistów dwa razy ludzie filmu poprzez swoją twórczość zabrali głos w ogólnonarodowej dyskusji. Pierwszy raz stało się to za sprawą tzw. polskiej szkoły filmowej. Wówczas to, w okresie odwilży i tzw. Polskiego Października, środowisko filmowe wypowiedziało się między innymi na temat postaw Polaków w okresie II wojny światowej, bohaterstwa i boha-

terszczyzny, celowości ponoszenia gigantycznych ofiar w obronie ideałów itp.

Po raz drugi miało to miejsce w drugiej połowie lat siedemdziesiątych (1976–1981), kiedy wyprodukowano serię filmów, które Janusz Kijowski określił wspólnym mianem „kina moralnego niepokoju”. Tacy reżyserzy jak Andrzej Wajda, Krzysztof Zanussi, Krzysztof Kieślowski, Agnieszka Holland, Feliks Falk, Janusz Kijowski, Janusz Zaorski, zdecydowali się poprzez swoje filmy zapytać widzów (oraz przywódców politycznych) o kondycję moralną polskiego społeczeństwa po trzydziestu latach budowy socjalizmu. Konfrontowali oni bohaterów swoich filmów – młodych idealistów – z realiami życia w różnych środowiskach społecznych (inteligenckich, prowincjonalnych), różnych grupach zawodowych itp. Musieli oni zmierzyć się z korupcją, nepotyzmem, lokalną oligarchią czy osobami dążącymi za wszelką cenę do zrobienia kariery. Niestety, starcie to kończyło się zazwyczaj bolesną porażką. W jej efekcie nasi filmowi bohaterowie albo przyjmowali postawy konformistyczne, albo byli odrzucani przez społeczeństwo.

Kino moralnego niepokoju było, obok nielegalnych organizacji samopomocowych (KOR, WZZ i in.), Muzyki Młodej Generacji (a wkrótce pokolenia Jaroci-na), głosu hierarchów Kościoła katolickiego wspartego wkrótce homiliami Jana Pawła II, kolejnym przejawem fermentu społecznego, który w ostateczności zaowocował falą strajków na polskim Wybrzeżu i narodzinami NSZZ „Solidarność”. Większość tych filmów poruszała problemy, które do dnia dzisiejszego nie straciły na aktualności. Można powiedzieć, że przy niewielkich zmia-

nach scenografii należałoby je ponownie skierować do realizacji.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Hendrykowska M., *Kronika kinematografii polskiej 1895–1997*, Poznań 1999
- Historia kina polskiego*, red. T. Lubelski, K.J. Zarębski, Warszawa 2006
- Lewandowski J.F., *100 filmów polskich*, Katowice 2004
- Lubelski T., *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty*, Chorzów 2009
- Tejchma J., *Pożegnanie z władzą*, Warszawa [1996]
- Wojtczak M., *Kronika nie tylko filmowa*, Warszawa 2004
- Wojtczak M., *O kinie moralnego niepokoju... i nie tylko*, Warszawa 2009
- Zajiček E., *Poza ekranem. Polska kinematografia w latach 1896–2005*, Warszawa 2009
- Zawiśliński S., *Kieślowski. Ważne, żeby iść...*, Izabelin 2005

ANNA IDZIKOWSKA-CZUBAJ

Kultura młodzieżowa w PRL

I. Materiały źródłowe (fragmenty w wyborze)

- fragmenty Polskiej Kroniki Filmowej ukazujące kulturę młodzieżową, w tym: subkulturę bikini-

rzy, chuliganów (pojęcia w oficjalnych enuncjacjach uznawane często za synonim), V Światowy Festiwal Młodzieży w 1955 roku, festiwale jazzowe w Sopocie w 1956 i 1957 roku

- filmy dokumentalne o festiwalu w Jarocinie (wybór z lat 1980–1989)
- filmy fabularne poruszające problematykę kultury młodzieżowej: *Pingwin* (reż. J.S. Stawiński, 1964), *Mocne uderzenie* (reż. J. Passendorfer, 1967)
- archiwalne audycje radiowe (Archiwum Polskiego Radia, Oddział Warszawa): *O czym marzy dziewczyna*, audycja problemowa nt. młodzieży w okresie odwilży z 27.11.1957 roku, sygn. B 941
- *Młodzież polska roku 1976*, reportaż dźwiękowy z 14.04.1976 roku zawierający wypowiedzi ówczesnego młodego pokolenia Polaków o swoim życiu, sygn. 13435/4

II. Problematyka warsztatu

W kulturze młodzieżowej w naszym kraju można wyróżnić kilka etapów rozwoju. Na jej obraz składało się to, co udało się stworzyć na miejscu w połączeniu z nowinkami z Zachodu, które z różną intensywnością docierały do Polski. Kultura młodzieżowa rozwijała się w warunkach dużego uzależnienia od państwowego monopolu, w społeczeństwie, gdzie istniała silna tradycja paternalistycznego stosunku dorosłych względem młodzieży. Generowała ciekawe zjawiska, które zyskiwały zainteresowanie młodych ludzi, ogółu społeczeństwa i rządzących, którzy starali się je wykorzystywać do własnych celów.

Kluczowe znaczenie w kulturze młodzieżowej ma kategoria protestu, buntu. W powojennej Polsce protesty młodzieżowe przejawiały się rozmaicie. Początkowo był to bunt wyłącznie w sferze obyczajowej: od kolorowych skarpetek bikiniarzy poprzez krótkie spódniczki dziewcząt po szaleństwo twista. Sytuacja ta zmieniła się z czasem, jednak fakt, iż pojawianie się nowych zjawisk w kulturze młodzieżowej było uzależnione od łaskawego oka władzy, wpłynęło na kształt tej kultury.

Kultura młodzieżowa była w Polsce tworzona obok lub w opozycji do ustalanych przez państwową politykę kulturalną reguł, również jako sprzeciw wobec tworzonej odgórnie „kultury dla młodzieży”. Młodzież – czy to po październiku 1956, czy w końcu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – odrzuciła model patronacki realizowany przez państwowe media, organizacje młodzieżowe, szkołę, tworząc lub współtworząc, a następnie kultywując to, co uznawała za kulturę własną, w której mogła się rozpoznać jako jej podmiot. Przejawiało się to głównie w zamykaniu się we własnych kręgach, tworzeniu własnej przestrzeni symbolicznej, na prywatkach, fajfach, dyskotekach, koncertach. Widać to na przykład w filmach fabularnych z tamtego okresu – *Mocne uderzenie*, *Pingwin* itp.

Kultura młodzieżowa wniosła także nowe, trwałe wartości w życie społeczne. Na pewno nie miała takiego wpływu na społeczeństwo jak kultura młodzieżowa na Zachodzie, z tego względu, że trwała w ograniczonym wymiarze. Coś jednak zmieniła – wprowadziła innowacyjne wątki w życie społeczne, współtworzyła

społeczeństwo obywatelskie i opór przeciwko upaństwowieniu życia.

Warsztat ma na celu przedstawienie wiedzy na temat kultury młodzieżowej w PRL. Wraz z uczestnikami warsztatu, korzystając z zaprezentowanych materiałów źródłowych, spróbujemy opisać i określić znaczenie tej kultury. Postaramy się również porównać współczesną kulturę młodzieżową z tą z poprzedniej epoki historycznej. Uczestnikom warsztatu proponujemy: poznanie i analizę ciekawych źródeł historycznych, pracę w zespole, przygotowanie merytoryczne w zakresie znajomości kultury młodzieżowej w PRL.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Dominik T., Karewicz M., *Złota młodzież, niebieskie ptaki. Warszawa lat 60.*, Warszawa 2003
- Fatyga B., *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, Warszawa 1999
- Idzikowska-Czubaj A., *Rock w PRL-u. O paradoksach współistnienia*, Poznań 2011
- Kosiński K., *Nastolatki '81. Świadomość młodzieży w epoce „Solidarności”*, Warszawa 2002
- Kosiński K., *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w czasach PRL*, Warszawa 2006
- Wertenstein-Żuławski J., *Miedzy nadzieją a rozpaczą. Rock, młodzież, społeczeństwo*, Warszawa 1993

MAŁGORZATA PRACZYK

Poznańskie pomniki – ich historia i funkcje

I. Materiały źródłowe

- źródła ikonograficzne: fotografie omawianych pomników
- fragmenty artykułów prasowych: „Kurier Poznański” 05.04.1919, rocznik XIV, nr 80; „Dziennik Poznański” 05.04.1919, rocznik 61, nr 80; „Dziennik Poznański” 29.10.1932, rocznik 74, nr 250 (materiały dostępne na stronie: www.wbc.poznan.pl) oraz fragmenty artykułów prasowych poświęconych pomnikom poznańskim pochodzących z „Głosu Wielkopolskiego” z lat 1965–2011 oraz z „Gazety Wyborczej” z lat 1995–2013
- *Pomnik Armii „Poznań” w Poznaniu. Kronika budowy i uroczystości odsłonięcia*, red. M. Olszewski, Warszawa–Poznań 1983 (wybrane fragmenty)

II. Problematyka warsztatu

Pomniki są obiektami, które funkcjonują w przestrzeni publicznej w specyficzny sposób. Z jednej strony na co dzień są mało zauważane przez napotykających je przechodniów, z drugiej strony w dniach uroczystych to właśnie one skupiają na sobie uwagę tłumów, a w czasach rewolucyjnej zawieruchy stają się ofiarami agresji zbuntowanych mas ludzi wylegających na ulice. Skąd taka rozbieżność w sposobie ich funkcjonowania? Czy pomniki

są tylko zwykłymi materialnymi przedmiotami? A może w pomnikowym kamieniu zaklęta jest w magiczny sposób rzeczywista postać? Może zrzucając i niszcząc pomnik Otto von Bismarcka, poznaniacy wierzyli poniekąd, że zrzucają z cokołu samego „żelaznego kanclerza”?

Celem warsztatu jest spojrzenie na pomniki w odmienny sposób. Będziemy zatem analizować materiały źródłowe tak, by pozwoliły nam dostrzec ich niecodzienne funkcje oraz niestandardowy sposób ich funkcjonowania. W czasie warsztatu zastanowimy się nad magiczną siłą monumentów. Spróbujemy rozważyć, dlaczego i na ile rzeczywiście posiadają one moc sprawczą. Dlaczego to właśnie one stają się przedmiotami nienawiści bądź uwielbienia w granicznych momentach historii miasta? Czytając fragmenty artykułów prasowych, zastanowimy się nad tym, jakie emocje wywołują pomniki wśród mieszkańców miasta i skąd bierze się emocjonalne zaangażowanie poznaniaków w ufundowanie czy zniszczenie wybranego monumentu.

Spojrzymy na nie ponadto jak na obiekty, które organizują nam przestrzeń życia codziennego, wtedy gdy stają się punktem odniesienia dla naszych spotkań lub dobrym deskorolkarskim „spotem” (jak ma to miejsce w przypadku pomnika Armii „Poznań”). Być może okaże się, że wbrew powszechnej opinii pomniki aktywniej uczestniczą w naszym życiu, niż się nam często wydaje, choć sposób tego uczestnictwa może mocno odbiegać od społecznej roli, jaką przywykliśmy przypisywać monumentom.

W centrum naszego zainteresowania znajdzie się nie tylko to, co lub kogo upamiętniają pomniki, ale

także to, w jaki sposób dokonuje się takie upamiętnienie. Jakie znaczenie mają kolor, wielkość oraz materiał, z którego wykonany jest pomnik? Jak na jego odbiór wpływa przestrzeń, w której jest on usytuowany? Jaka jest forma danego pomnika i ile ma ona wspólnego z tym, czemu dany pomnik jest poświęcony? Przeanalizujemy na przykład formę pomnika Poznańskiego Czerwca 1956, zastanawiając się, ile rzeczywiście jest w niej z samych wydarzeń 28 czerwca 1956 roku, a ile z ducha czasów, w których ów pomnik powstawał.

III. Wskazówki bibliograficzne

Grzesiuk-Olszewska I., *Polska rzeźba pomnikowa w latach 1945–1995*, Warszawa 1995

Hansen O., *Zobaczyć świat. Forma Zamknięta czy Forma Otwarta? Struktury wizualne. O wizualnej semantyce*, Warszawa 2005

Koshar R., *From Monuments to Traces. Artifacts of German Memory, 1870–1990*, Berkeley–Los Angeles–London 2000

„Kronika Miasta Poznania” 2001, nr 2, numer tematyczny pt. *Pomniki*

Kronthal A., *Poznań oczami Prusaka wzorowego. Przyczynki do historii zabytków oraz życia artystycznego i umysłowego Poznania*, tłum. J. Grzesiak, Poznań 2009

Materiały do studiów nad sztuką XIX wieku, t. 1: *Pomniki w XIX wieku*, red. J. Brendel, Poznań 1993

Michalski S., *Public Monuments. Art In Political Bondage 1870–1997*, London 1998

JUSTYNA BUDZIŃSKA

„Nie będziesz miał innych dzinsów przede mną...”

Popkulturowe dialogi z ikonografią chrześcijańską

I. Materiały źródłowe

- wybrane kampanie reklamowe (Jesus Jeans, House – Virginity, VW Golf)
- malarstwo Stephen’a Sawyera
- plakat filmowy (*Skandalista Larry Flynt, Wszyscy jesteśmy Chrystusami*)
- Santa Barbie i Santa Muerte

II. Problematyka warsztatu

Podczas warsztatów przeanalizujemy jeden z wątków, jakimi „żywi się” współczesna kultura popularna/masowa – wizualne i tekstowe inspiracje symbolami, motywami, tematami zaczerpniętymi przede wszystkim z ikonografii chrześcijańskiej, ale też np. z Biblii. Spróbujemy zastanowić się nad następującymi zagadnieniami: (1) jakie motywy i dlaczego wykorzystywane są przez twórców reklam, artystów/artystki (forma, funkcja, kształt); (2) jak wytłumaczyć popularność tych wątków w aspekcie komercyjnym; (3) na czym właściwie polega tytułowy „dialog”, zakładający interakcję pomiędzy „interlokutorami”. Obserwując różne przypadki spotykania/przenikania się *sacrum* z *profanum*

we współczesnej kulturze masowej (których twórcy/inspiratorzy nierzadko „odsądzani są od czci i wiary”) oraz wykorzystując doświadczenia/obserwacje uczestników/uczestniczek warsztatów związane z tematem, być może uda nam się wspólnie przeniknąć do mechanizmów, jakie stoją za popularnością tych odwołań, u podstaw których leży zmiana kontekstu i swoiste balansowanie między, teoretycznie nieprzystającymi do siebie, estetykami.

III. Wskazówki bibliograficzne

- Drozdowicz J., *Popreligia w dobie popkultury* [w:] *Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, red. E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer, Poznań 2015, s. 305–312
- Krzan K., *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwanie mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008
- Religijność w dobie popkultury, red. T. Chachulski, J. Snoppek, M. Ślusarska, Warszawa 2014
- Skowronek K., Pasek Z., *Rola mediów w kreowaniu konfliktów społecznych. Trzy przypadki obrazy uczuć religijnych* [w:] *Media a religia*, red. I. Borkowski, B. Jastrzębski, D. Lewiński, Wrocław 2011, s. 93–113
- Toscani O., *Reklama – uśmiechnięte ścierwo*, tłum. M. Misiorny, Warszawa 1997 (gł. rozdz. VII: *Krzyż – swastyka – coca-cola*)
- Zadnej świętości nie uszanują...* (5.02.2006), <http://fakty.interia.pl/news-zadnej-swietosci-nie-uszanuja,nId,808145> [dostęp: 2.08.2016]

JAN MIŁOSZ

Obchody Milenium Chrztu Polski w Poznaniu i Gnieźnie 9–22 kwietnia 1966 roku

I. Materiały źródłowe

- *GNIEZNO – Wielka Nowenna – 1964. Stała: dar ks. Bernarda Żuchowskiego*, Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie – Albumy, sygn. Alb. 38, prezentacja Stały Millenijnej
- *Uroczystości Milenium Chrztu Polski – procesja na moście Bolesława Chrobrego*, zdjęcia z kolekcji pocztówek Romana Trojanowicza, <http://www.cyryl.poznan.pl/>
- *Dekada – Poznań w latach 60. XX wieku*, Archiwum „Kroniki Miasta Poznania”, <http://www.cyryl.poznan.pl/>
- *Zbiór fotografii dotyczących obchodów kościelnych Tysiąclecia Chrztu Polski* – Narodowe Archiwum Cyfrowe <https://audiovis.nac.gov.pl/zespol/19/>

II. Problematyka warsztatu

Obchody 1050. rocznicy chrztu Polski przywołują na pamięć uroczystości, które miały miejsce 50 lat temu – okrągłą rocznicę 1000-lecia chrztu Polski, obchodzoną w państwie, które od ponad 27 lat było pozbawione niepodległości, najpierw w trakcie okupacji hitlerowskiej, a od połowy lat 40. XX wieku jako

podległe Związkowi Radzieckiemu państwo satelickie. Zarówno Kościół katolicki, jak i komunistyczne władze Polski Ludowej przygotowywały się do tych obchodów, starając się ukazać tę rocznicę jako zupełnie inne wydarzenie. Kościół i jego biskupi, na czele z prymasem kardynałem Stefanem Wyszyńskim, chcieli, by ta rocznica była okazją do odbudowania w narodzie polskim wartości chrześcijańskich, które po okresie stalinowskiego terroru i gomułkowskiej propagandy socjalizmu należało przypomnieć i ugruntować. Władze komunistyczne wraz z I sekretarzem Komitetu Centralnego PZPR Władysławem Gomułką chciały wykorzystać tę rocznicę – nazywaną w ich dokumentach Tysiącleciem Państwa Polskiego – do przedstawienia Polakom, ale i społeczności międzynarodowej osiągnięć w budowaniu ustroju socjalistycznego, a dodatkowo zaakcentować trwałość tego ustroju opartego o sojusz z ZSRR. Władysław Gomułka jednocześnie podkreślał swoją politykę antyniemiecką oraz konieczność umocnienia powojennych granic, zwłaszcza tych zachodnich.

Okres przygotowań do kościelnych uroczystości milenijnych zaczął się już w latach 50. XX wieku kiedy to rozpoczęto realizację ogromnego nabożeństwa przygotowującego polski Kościół do tej rocznicy. Wielka Nowenna jako wprowadzenie do obchodów tysiąclecia chrztu Polski zrodziła się, gdy Prymas Polski ks. kard. Stefan Wyszyński przebywał w więzieniu w latach 1953–1956. Rozpoczęła się od Jasnogórskich Ślubów Narodu – złożonych przez naród wraz z uwolnionym księdzem prymasem na Jasnej Górze w dniu 3 maja 1957 roku. Wielka Nowenna (łac. *novem* – dziewięć,

w tym wypadku dziewięć kolejnych lat) według księdza prymasa była próbą wprowadzenia treści Jasnogórskich Ślubów w codzienne życie Polaków. Władze komunistyczne swoje przygotowania do Tysiąclecia podjęły dopiero w początkach lat 60. Ale były to działania zarówno związane z walką z obecnością Kościoła w życiu narodu, jak i propagandowe, związane m.in. z akcją „Tysiąc szkół na 1000-lecie państwa polskiego”.

Konflikt o 1000-lecie chrztu Polski podsycany przez komunistów najbardziej był widoczny w trakcie głównych obchodów tej rocznicy w Gnieźnie i Poznaniu w kwietniu 1966 roku. Postaramy się odtworzyć atmosferę, jaka im towarzyszyła i poprzez zachowane źródła – zwłaszcza ikonograficzne – zobaczyć, jak się to odbywało, gdy Władza i Naród świętowały początki polskiego katolicyzmu i polskiej państwowości – niby to samo, a całkiem co innego.

III. Wskazówki bibliograficzne

Konopka H., „*Władza ludowa*” wobec uroczystości kościelnych w 1966 roku, „*Kronika Wielkopolski*” 1997, nr 4, s. 39–51

Millennium polskie. Walka o rząd dusz, red. C. Wilanowski, Warszawa 2002

Obchody milenijne 1966 roku w świetle dokumentów Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, red. W. Chudzik, Warszawa 1998

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 do 2015 roku studenci odbywali zajęcia w gmachu Collegium Historicum przy ul. Święty Marcin 78, obecnie (od września 2015 roku) Instytut rezyduje w nowym gmachu w Kampusie Morasko przy ul. Umultowskiej 89 D.

dziś...

Instytut Historii jest jedną z 6 jednostek, które wchodzi w skład Wydziału Historycznego, na którym studiuje około 2000 studentów w trybie studiów stacjonarnych, niestacjonarnych i podyplomowych oraz zatrudnia ponad 200 pracowników naukowo-dydaktycznych.

Obecnie Instytut Historii składa się z 16 zakładów oraz 3 pracowni merytorycznych i 2 technicznych (łącznie ponad 110 osób).

Obecnie studiuje w naszym Instytucie około 700 studentów w trybie dziennym i zaocznym; w październiku 2015 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.

Stosujemy nowoczesne kształcenie zdalne w formie e-learningu i b-learningu.

Ze stypendiów zagranicznych Unii Europejskiej w ramach programu ERASMUS może skorzystać ponad 70 studentów w kilkunastu krajach, w tym w Norwegii, Francji, Hiszpanii, Włoszech, Niemczech, Turcji, Czechach, Austrii czy na Litwie i Cyprze. Umożliwiają one nie tylko studiowanie na najlepszych europejskich uczelniach, ale także

Instytut Historii UAM
ul. Umultowska 89D, 61-614 Poznań

e-mail: history@amu.edu.pl



Zakład Historii Starożytnego Wschodu
Zakład Historii Społeczeństw Antycznych
Zakład Historii Średniowiecznej
Zakład Historii Nowożytnej do XVIII wieku
Zakład Historii Powszechnej XIX i XX wieku
Zakład Historii Polski XIX i XX wieku
Zakład Najnowszej Historii Polski



Zakład Bałkanistyki
Zakład Historii Kultury
Zakład Historii Gospodarczej
Zakład Historii Wojskowej
Zakład Źródłoznawstwa i Nauk Pomocniczych Historii
Zakład Metodologii Historii i Historii Historiografii
Zakład Archiwistyki
Zakład Dydaktyki Historii
Zakład Kultury i Myśli Politycznej



Pracownia Bohemistyczna
Pracownia Historii Bizancjum
Pracownia Historii Wizualnej
Pracownia Fotograficzno-Graficzna
Pracownia Komputerowa

Szczegóły na <http://www.historia.amu.edu.pl/index.php/zakady-i-pracownie>

odbycie 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 Wydziału Historycznego oferuje około 200 tysięcy woluminów, które wypożyczyć może każdy student historii drogą internetową.

w przyszłości planowane jest...

- wprowadzenie kierunku Historia o specjalności anglojęzycznej nie tylko dla cudzoziemców, ale również dla polskich studentów (w trakcie realizacji);

- 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

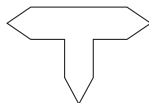
Zajęcia w naszym Instytucie prowadzone są dwustopniowo – przez trzy lata uczysz się, by uzyskać tytuł licencjata (studia I stopnia). W tym momencie możesz zakończyć studia lub przez dwa kolejne lata odbyć studia magisterskie (studia II stopnia).

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

Możesz studiować:

zaocznie,
czyli w soboty i niedziele



eksternistycznie,
czyli w indywidualnym trybie

stacjonarnie,
czyli od poniedziałku do piątku

Chcesz wiedzieć więcej, a masz

licencjat?



uzupełniające studia magisterskie
(studia II stopnia)

proponujemy

magisterium?



studia doktoranckie
(studia III stopnia)

studia podyplomowe

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: <https://ects.amu.edu.pl/pl/>

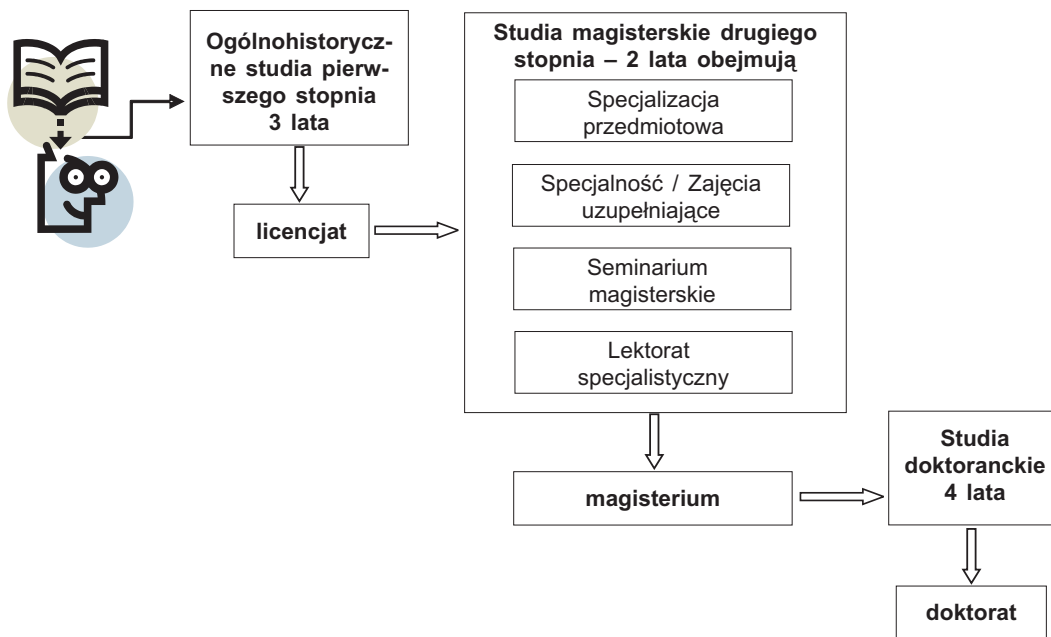
Co trzeba zrobić, żeby studiować historię?

KROK 1 – ZDAJESZ MATURĘ 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-

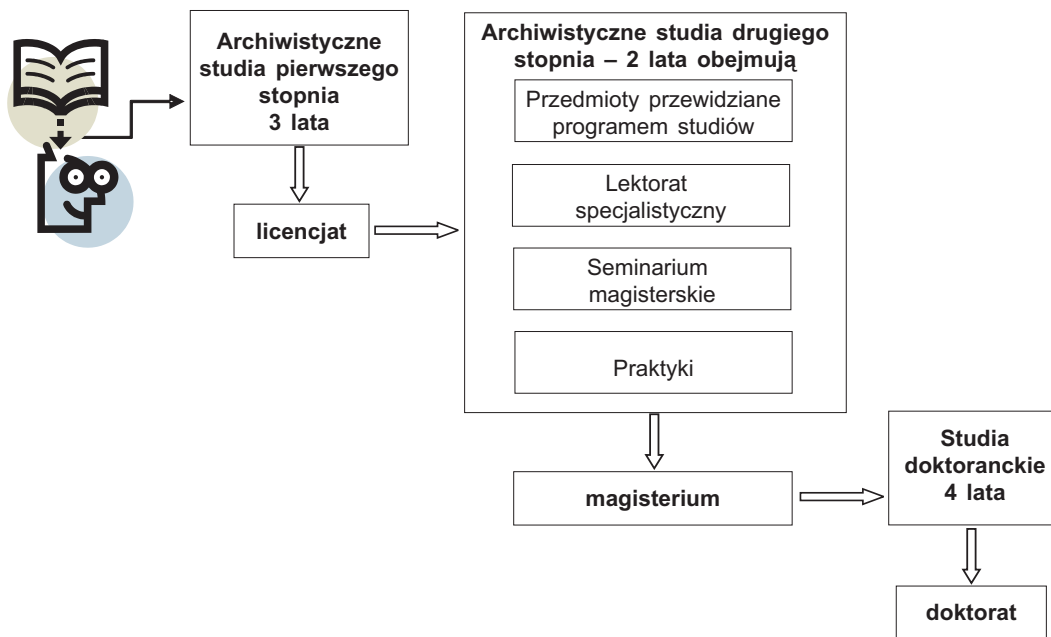
cjatem to poznawanie historii od starożytności po XXI wiek. Ponadto poszerzasz znajomość wybranego przez siebie jednego języka obcego, także w ramach lektoratów specjalistycznych. Ten okres studiów sprawi, że zdobędziesz wiedzę w zakresie zagadnień politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturalnych.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

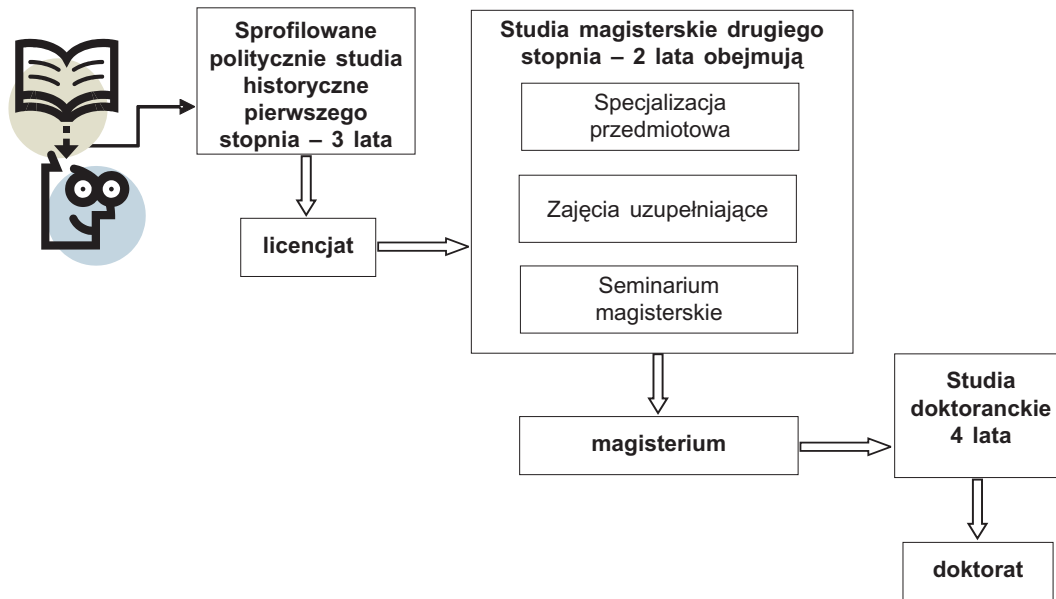


banków, urzędów administracji samorządowej oraz w kancelariach. Program kształcenia jest uniwersalny i nowoczesny, dostosowany do potrzeb zmieniającego się rynku usług archiwizacyjnych. Stąd nie brakuje w programie zajęć dotyczących teorii i metodyki archiwalnej, prawa archiwalnego, prawa administracyjnego, 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 za granicą, tak cenionych przez pracodawców.

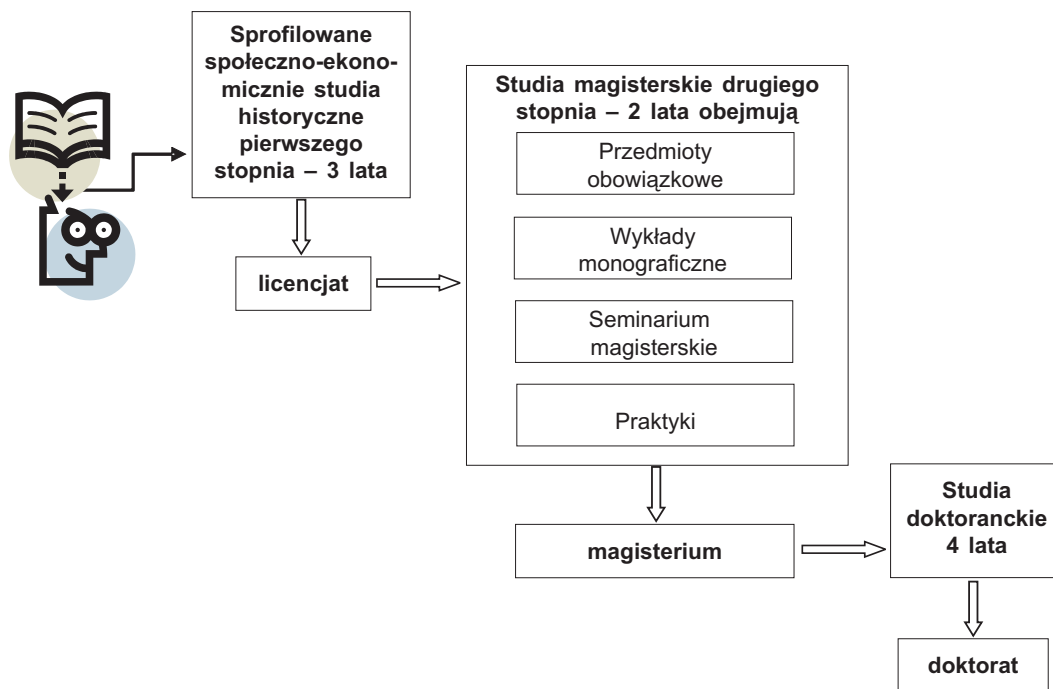
HISTORIA – specjalność Polityka i media w dziejach

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 po-



znajesz fakty historyczne i zdobywasz wiedzę o bieżących 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. Dodat-

kowe 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.



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.

HISTORIA – specjalność Historyczno-ekonomiczna

Adresowana jest do studentów II stopnia. 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 (absolwenci studiów

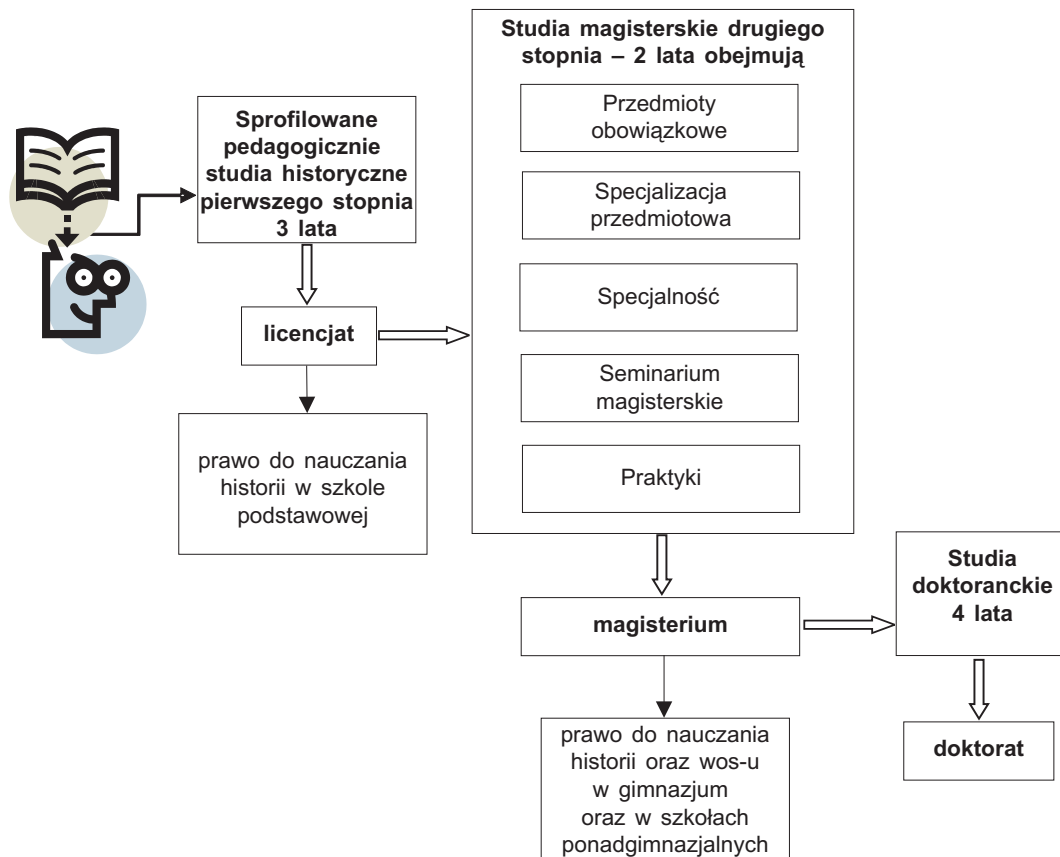
I stopnia). Po ukończeniu studiów II stopnia możesz uczyć wiedzy o społeczeństwie, historii, historii i społeczeństwa oraz wiedzy o kulturze w gimnazjum oraz w szkole ponadgimnazjalnej. To jednak nie wszystko, gdyż program studiów nauczycielskich daje potencjał pozwalający opanować sztukę rozmowy w zarządzaniu 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.

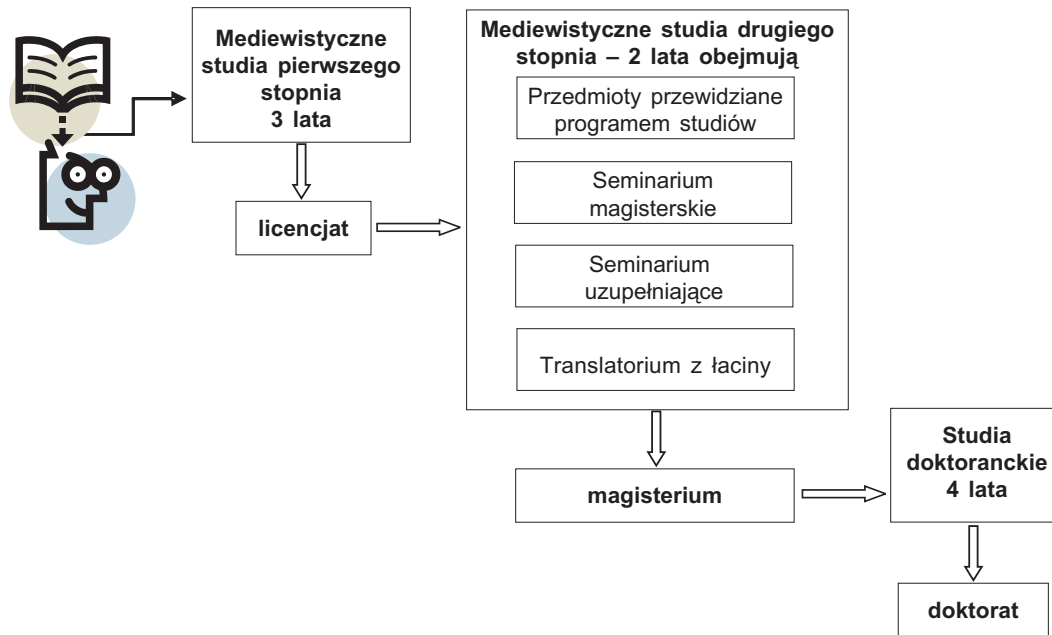
HISTORIA – specjalność Mediewistyka

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 z 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-





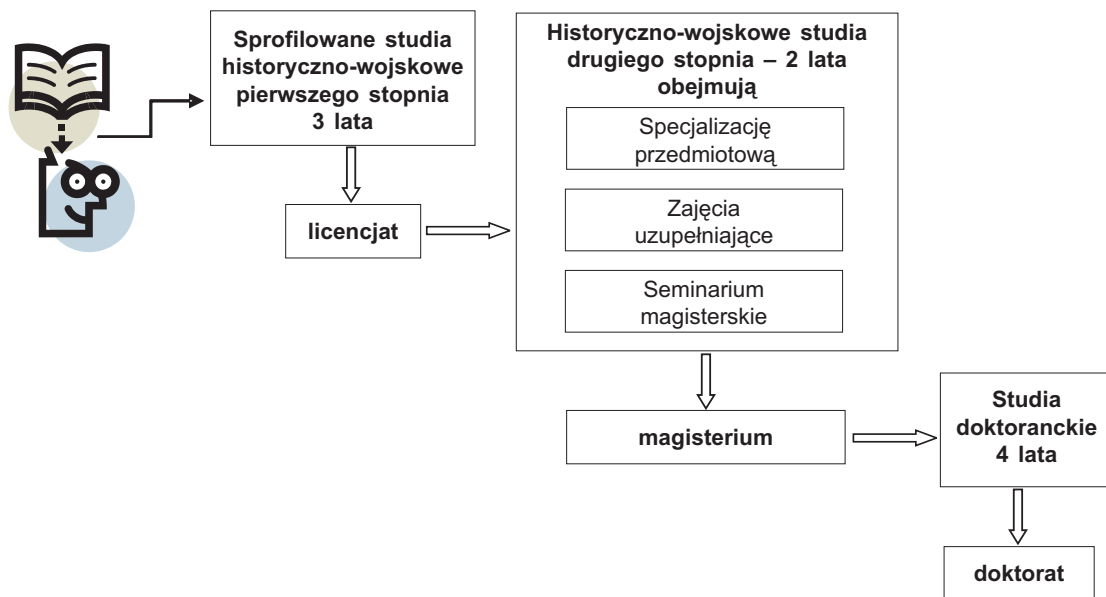
ne historykowi w pracy z materiałem źródłowym. W trakcie studiów II stopnia istnieje wymóg uczestnictwa w drugim seminarium, które pozwoli zapoznać się z problematyką badawczą i warsztatową typową dla dziejów innych okresów niż średniowiecze, dając zawsze niezbędną dodatkową erudycję i umiejętności.

HISTORIA – specjalność **Historia wojskowości**

Proponujemy zupełnie nową specjalność związaną z historią wojskowości, obejmującą studia pierwszego i drugiego stopnia. Pragniemy w ten sposób za-

prezentować i przekazać pogłębioną wiedzę na temat dziejów militarnych człowieka od starożytności do XXI wieku. Program został tak skonstruowany, aby pozwolić na rozwinięcie własnych zainteresowań.

Podjmując studia na specjalności historia wojskowości, oferujemy Wam doświadczoną kadrę i atrakcyjnie prowadzone zajęcia. Program studiów pierwszego stopnia pozwala na poznanie dziejów militarnych człowieka w ujęciu chronologicznym, natomiast studia drugiego stopnia prezentują historię wojskową w ujęciu problemowym. Każdy znajdzie coś dla siebie.



Zachęcamy wszystkich tych, którzy interesują się historią wojskowości i pragną pogłębić swoją wiedzę w tym zakresie. Oferta studiów skierowana jest także do tych wszystkich, którzy wiążą swoją przyszłość z armią zawodową lub Narodowymi Siłami Rezerwowymi.

Uatrakcyjnijając nasz kierunek, proponujemy uczestnictwo w kole naukowym Sekcji Historyków Wojskowości, konferencje naukowe studentów historii wojskowości, objazdy naukowe, studium terenowe związane z dziejami oręża polskiego, jak również szkolenie żołnierskie na poligonie wojskowym.

O naszych specjalnościach możesz poczytać na

<http://www.historia.amu.edu.pl/index.php/to-moesz-studiowa>

KROK 2 – PRZYSTĄPIENIE DO REKRUTACJI

W wyznaczonym przez Uniwersytet im. Adama Mickiewicza terminie należy zarejestrować się drogą internetową, a następnie złożyć w Instytucie Historii wymagane dokumenty oraz uiścić opłatę egzaminacyjną.

PAMIĘTAJ! Na każdą z oferowanych przez nas specjalności prowadzona jest oddzielna rekrutacja, a więc należy przygotować osobne komplety dokumentów oraz dowody wpłaty.

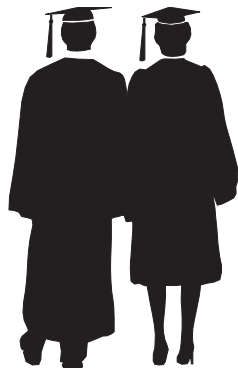
Więcej znajdziesz na stronie ://rejestracja.amu.edu.pl/

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 i licencjacką Nagrodą im. Kazimierza Tymienieckiego!

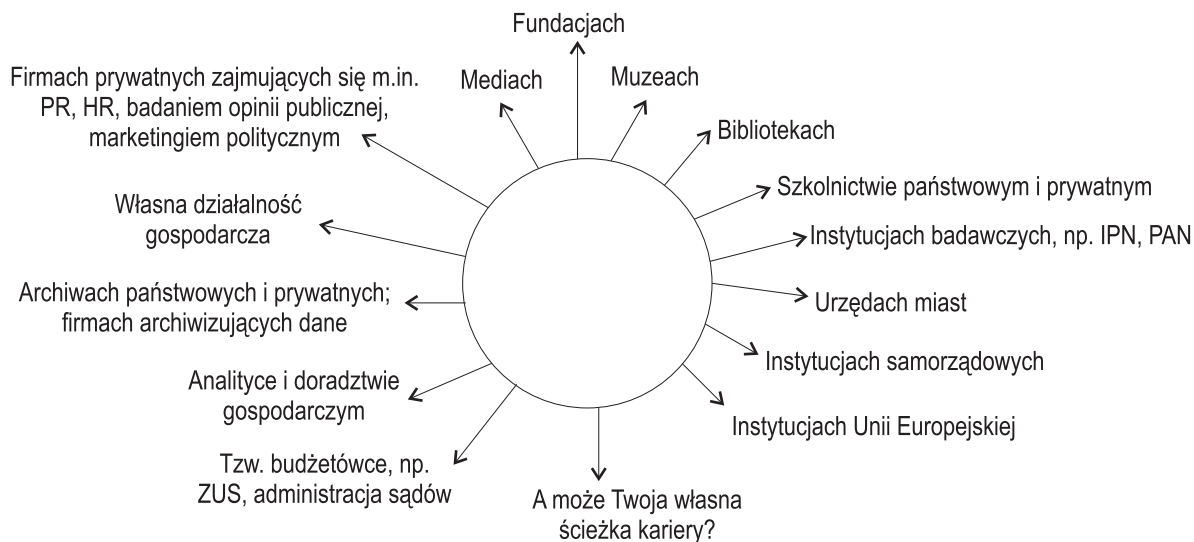


Perspektywy zawodowe

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.

Nasi absolwenci znaleźli zatrudnienie m.in. w:



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, mając za współpromotorów profesorów 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,
- w pracach Wydziałowej Komisji Ekonomicznej (zajmującej się pomocą materialną dla studentów),
- w 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 mają 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 odnalezieniu 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 umiłowaniem 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://rsswh.home.amu.edu.pl/>

Przylącz 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 jesteście?

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?

Zgłębiaamy 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://sknh.amu.edu.pl/>

Zapraszamy wszystkich zainteresowanych do współpracy!

POŁĄCZ PRZESZŁOŚĆ Z PRZYSZŁOŚCIĄ – STUDIUJ HISTORIĘ!

HUMANISTYKA W SZKOLE POLONISTYCZNO-HISTORYCZNE STUDIA NAUCZYCIELSKIE

Studia licencjackie o profilu praktycznym

Studia, które kompleksowo przygotowują Cię do zawodu nauczyciela w zakresie dwóch przedmiotów: historii i języka polskiego!

HUMANISTYKA W SZKOLE to nowoczesna, interdyscyplinarna propozycja studiów przygotowana wspólnie przez Instytut Filologii Polskiej i Instytut Historii. Dzięki temu połączeniu studenci mają możliwość zdobycia specjalistycznej wiedzy z zakresu dwóch kierunków humanistycznych oraz uzyskania kwalifikacji zawodowych do nauczania historii i języka polskiego w szkole podstawowej. Praktyczny profil i modułowy program studiów zapewniają pełne i rzetelne przygotowanie do pracy zawodowej, co zwiększa szanse absolwentów tego kierunku na rynku pracy.

Jedna edukacja – więcej możliwości, czyli to, co nas wyróżnia

- specjalistyczna wiedza z zakresu dydaktyki języka polskiego i historii oraz wiedza pedagogiczno-psychologiczna;
- praktyczny wymiar studiów – 180 godzin praktyk z zakresu dydaktyki historii i języka polskiego, ale również z pedagogiki i psychologii;
- modułowy program studiów z mocno zaznaczonym wymiarem praktycznym.

Wiedza – rozwój – praktyka, czyli co zyskujesz?

- dyplom licencjata i kwalifikacje zawodowe w zakresie nauczania języka polskiego i historii w szkole podstawowej;
- specjalistyczną, nowoczesnie zaprezentowaną wiedzę z zakresu dydaktyki i pedagogiki;
- profesjonalne przygotowanie do pracy w szkole;
- możliwość kontynuowania edukacji na studiach II stopnia – wybierając albo studia historyczne, albo studia polonistyczne lub łącząc te dwa kierunki.

Informacje:

www.historia.amu.edu.pl

www.polonistyka.amu.edu.pl

NAUCZYCIELU!!!

Pamiętaj o naszych studiach podyplomowych!

Proponujemy Studia Podyplomowe Historii i Wiedzy o Społeczeństwie

HISTORIA – 3-semestralne studia podyplomowe dające uprawnienia w zakresie nauczania historii w szkole podstawowej i gimnazjum oraz nauczania wiedzy o społeczeństwie w gimnazjach

HISTORIA W SZKOŁACH PONADGIMNAZJALNYCH – 2-semestralne studia podyplomowe doskonalące w zakresie nauczania historii oraz historii i społeczeństwa w szkole ponadgimnazjalnej według nowej podstawy programowej obowiązującej od roku 2012/2013

Szczegółowe informacje można znaleźć na stronie internetowej

www.ehistory.amu.edu.pl

ZAPRASZAMY!!!

