

STUDIA EŁCKIE

17 (2015) nr 3



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2015

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Antoni Skowroński (WSD w Ełku)

Sekretarz Redakcji: ks. Tomasz Kopiczko (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

FILOZOFIA: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Ełku)

HISTORIA: Marcin Radziłowicz

LITERATUROZNAWSTWO: ks. Jerzy Sikora (UKSW)

NAUKI O MEDIACH: Jacek Janusz Mrozek (UWM)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, Ełk 2015

p-ISSN 1896-6896 e-ISSN 2353-1274

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół Redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/17-2015-nr-3>)

SPIS TREŚCI

od Redakcji / Editorial	209
-------------------------------	-----

HISTORIA / HISTORY

A. Drozdek , <i>Pojęcie i istota piastowskiego cła / The concept and essence of the piast duty</i>	211
S. Kuprjaniuk , <i>Problemy z klasyfikacją obiektów małej architektury na przykładzie pomnika wojennego w Długoborze / Problems of the classification of small architecture based on the war memorial in Długobór</i>	225
s. M. Łukawska , <i>Kształtowanie się stroju zakonnego w początkach monastycyzmu w Europie (IV-X w.). Recepcja form ubiorów świeckich. Cz. II / The development of monastic garments in early monasticism in Europe (IVTH-XTH centuries). Adaptation of secular forms of clothing. Part 2</i>	237
B. Sapala , <i>Organisierte Erinnerung. Ein Beitrag zu Entstehungsgeschichte und Funktionen der Kriegschronik der Provinz Ostpreussen / Organized memory. History and function of the war chronicle of east Prussia</i>	255

TEOLOGIA / THEOLOGY

ks. J. M. Nogowski , <i>Realizacja miłosierdzia Bożego w działalności Caritas / Exercise of the God's mercy in the Caritas activity</i>	269
ks. T. Szalanda , <i>Faustynie Kowalskiej i Anneliese Michel objawienie diabelskie. Pomędzy uznanym i nieuznanym (wciąż) doświadczeniem mocy zła osobowego / The demonic revelation to Faustina Kowalska and Anneliese Michel. Between the acknowledged and the (still) unacknowledged experience of the power of personal evil</i>	281
ks. Z. Żywica , <i>Kryzys powołania proroka Eliasza / The crisis of prophet Elijah appointment</i>	295

MATERIAŁY / HISTORICAL RESOURCES

ks. W. Guzewicz , <i>Wspomnienia biskupa Edwarda Samsela z pielgrzymki do Ziemi Świętej (31 III – 13 IV 1989) / Bishop Edward Samsel's memories of pilgrimage to the Holy Land (31 march – 13 april 1989)</i>	309
--	-----

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

- Ł. **Moćkun**, Wojciech Guzewicz, *Leksykon prasy katolickiej diecezji elckiej*,
Ełk 2015, wyd. Adalbertinum, ss. 184. 323

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- ks. K. **Smykowski**, *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej*
pt. „Tożsamość płciowa i transseksualizm: Fakty i kontrowersje.
Perspektywa interdyscyplinarna”. Opole, 7 listopada 2015 r. 327

OD REDAKCJI / EDITORIAL

Szanowni Państwo!

Przekazujemy w Państwa ręce kolejny numer kwartalnika „Studiów Ełckich”. Niniejszy tom składa się z siedmiu artykułów naukowych, jednej recenzji książkowej, jednego sprawozdania i jednego tekstu źródłowego. Teksty te podejmują refleksję głównie z zakresu historii i teologii. Wszystkim Autorom, którzy zamieścili swoje artykuły w tym wydaniu, wyrażamy wdzięczność. Czytelnikom życzymy interesującej lektury.

Niniejszy numer oraz szczegółowe informacje na temat „Studiów Ełckich” znajdują Państwo na stronie internetowej (www.studiaeelckie.pl).

ks. Tomasz Kopiczko
Sekretarz Redakcji „Studiów Ełckich”

ADAM DROZDEK*

POJĘCIE I ISTOTA PIASTOWSKIEGO CŁA

Wstęp

Historia cła na ziemiach polskich sięga okresu rodowo-plemiennego – czasów, w których zaczęło powstawać państwo polskie. Instytucja cła od samego początku związana była z koniecznością utrzymania osób sprawujących władzę, ustaleniem porządku prawnego, stworzeniem warunków bezpieczeństwa dla mieszkańców oraz z rozwojem handlu, który istnieje od początku kształtowania się naszej państwowości. Ówczesna wymiana towarowa należała do tego obszaru aktywności ludzkiej, dzięki której państwo, miasta, czy prowincje uczestnicząc w układzie handlowym korzystały z różnic gospodarczych, kulturalnych oraz obyczajowych poszczególnych skupisk ludzkości. Dzięki korzystnemu położeniu geograficznemu ziem polskich na przełomie IX/X w. postępował rozwój handlu z zagranicą. Przez ziemie te przebiegały bowiem główne szlaki handlowe, łączące wschodnią z zachodnią Europą. Polska posiadała dostęp do morza, co spowodowało otwarcie się nowych szlaków handlowych łączących południe Europy z północą, przebiegających przez ziemie będące pod jurysdykcją Piastów¹.

Cło jako instrument finansowy okresu panowania Piastów, jest instytucją bardzo złożoną. W pracach naukowych przedstawicieli nauk prawnych, ekonomicznych, historycznych nie odnajdujemy pojęcia, jak i istoty piastowskiego cła, a pojawiające się prace są symboliczne. Celem niniejszego opracowania będzie przedstawienie pojęcia oraz istoty piastowskiego cła.

Badając pojęcie i istotę piastowskiego cła, koniecznym jest rozpoczęcie rozważań od przeprowadzenia analizy pochodzenia etymologicznego terminu cło. W pracach naukowych o charakterze filologicznym istnieje pewna roz-

* Dr Adam Drozdek – Katedra Prawa Finansowego; Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: adam_drozdek@poczta.onet.pl

¹ S. Waschko, *Celnictwo w Polsce przedrozbiorowej (cła i polityka celna, instruktarze i postępowanie celne)*, Sopot-Poznań 1960, s. 9.

bieżność pochodzenia polskiego termin „cło”. Zgodnie z *Słownik etymologiczny języka polskiego* bezpośrednim prazródłem pochodzenia słowa „cło”, jest współczesny niemiecki wyraz *Zoll*², który wywodzi się z kolei z greckiego – *telos*, oznaczającego „cło” oraz przyjętych z języka łacińskiego *teloneion*, *thelonea*, *thelonueum*. Terminy te identyfikowane były również z punktem poboru cła. Przykładem tego jest pogląd utożsamiający cło z „komorą celną”³. Z kolei druga grupa poglądów, polską nazwę terminu „cło” wywodzi od staroczeskiego słowa *clo*, które zostało zapożyczzone ze starobawarskiego *cila*, gockiego *tila*, w końcu greckiego *teles* oznaczające cel, koniec oraz cło⁴. I. Mirek odwołując się do dorobku doktryny niemieckiej, zauważa, że już wcześniej, bo w IV w. n.e. na południowe tereny germańskie trafiło gockie pojęcie „cła” – *mota*. Następnie zostało przekształcone w *Maut* oznaczające myto⁵.

Powyższe poglądy pozwalają sformułować wniosek, że termin cła należy wywodzić od niemieckiego pojęcia *Zoll*. Popierając to stanowisko, wskazać można na m.in. na termin *teloneion*⁶, wywodzący się z czasów rzymskich oznaczający cło.

W celu zapewnienia przejrzystości rozważań zawartych w niniejszym opracowaniu niezbędne jest ustalenie zakresu przedmiotowego i podmiotowego pojęć (terminów) używanych w okresie panowania Piastów, posiadających zasadnicze znaczenie z punktu widzenia analizowanego zagadnienia. Mowa jest o terminach: komora celna, opłaty mytnicze, cła specyfikacyjne, rzeczne opłaty celne oraz opłaty targowe.

Komory celne

Podstawową instytucją związaną z piastowskim cłem były komory celne. Wraz z postępującą budową państwa polskiego postępował nie tylko rozwój infrastruktury komunikacyjnej, ale również rozwój komór celnych, w których pobierano cło od przywożonych oraz przewożonych towarów⁷. Pierwsza informacja o komorze celnej na ziemiach polskich pochodzi z 3 lutego 1078 r., położonej w miejscowości Hradec. Była to komora lądowa usytuowana na trasie prowadzącej z Ołomuńca do miasta Toruń, w której pobierano w imieniu

² A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985, s. 65.

³ J. Walachowicz, *Monopole książęce w skarbowości wczesnofeudalnej pomorza zachodniego*, Poznań 1963, s. 26; W. Czyżowicz, *Celnictwo na przestrzeni wieków – od starożytności do współczesności – cz. III*, MPC 2008, nr 1, s. 15.

⁴ Por. A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Warszawa 2000, t. 1, s. 197-198.

⁵ I. Mirek, *Czy cło jest podatkiem? Analiza na podstawie niemieckiego stanu prawnego*, MPC 1999, nr 3, s. 133; Bundesministerium der Finanzen (red.): *Unsere Steuern von A bis Z*, Bonn 1996, s. 159 n.

⁶ Por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2009, s. 934.

⁷ J. Bardach, *Skarbowość*, (w:) J. Bardach, B. Leśniadorski, M. Pietrzak (red.), *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1998, s. 73.

panującego władcy daniny publiczne w postaci cła oraz myta⁸. Komory celne nazywano celnymi bądź mytniczymi. W nazewnictwie stosowane były obydwie nazwy. Komory powstawały nie tylko na granicy kraju, ale również równoległe do najczęściej uczęszczanych szlaków handlowych w zlokalizowanych w głębi kraju, gdzie najłatwiej można było pobrać należności celne. Komory celne można też podzielić ze względu na ich położenie, na komory lądowe-ziemne oraz wodne (położone na rzekach)⁹. Za graniczną uważano ostatnią komorę celną, na której pobierano cło przed opuszczeniem państwa Polskiego. Charakterystyczne było to, że komora celna, często znajdowała się w dużej odległości od faktycznej granicy¹⁰. Komora położona przy drodze międzynarodowej dawał znacznie większe dochody niż komora celna położona przy drodze lokalnej, przez którą rzadziej przewijały się transporty kupców. Panujący książę, jako *dominus thelonei*, mógł dowolnie ustalać miejsce poboru cła, jak również wyznaczać kupcom odpowiednie trakty, których pod surowymi sankcjami byli zobowiązani się trzymać. Inaczej było z komorami prywatnymi, gdzie położenie ich przy uczęszczanej przez obcych kupców drodze celnej miało kapitalne położenie i decydowało o wartości danej komory oraz otrzymywanych z tego tytułu korzyściach. Właściciel prywatnych komór celnych, w przeciwieństwie do „państwowych” był związany przywilejem nadawczym, a więc między innymi nie wolno mu było bez zgody panującego przenieść komory celnej w inne bardziej dochodowe miejsce. Specyfiką każdej komory celnej była taryfa celna, która to określała nie tylko podstawę naliczenia cła, ale również wskazywała istotę jak i cechy charakterystyczne pobieranej daniny¹¹.

Panujący książę chcąc pobierać dochody z cel musiał posiadać zorganizowany i sprawnie działający aparat celny. Poborem cła w imieniu panującego władcy zajmowała się specjalnie do tego celu powołana administracja celna¹². Podstawowym zadaniem administracji, którą reprezentował celnik (w źródłach historycznych zwani *theloneator* lub najczęściej – *thelonearius*) było¹³:

1. wymierzanie i pobór cła;
2. badanie przedstawionych przywilejów celno-egzempcyjnych, oraz
3. roztoczenie nadzoru nad drogami bocznymi, przez które kupcy mogli się przekradać w celu ominięcia komory celnej.

Podejmując próbę zdefiniowania komory celnej, należy konsekwentnie stwierdzić, że były to punkty poboru cła, zlokalizowane na szlakach komunikacji lądowej, tj. przy mostach, brodach, karczmach oraz w portach morskich i na

⁸ *Historia celnictwa polskiego*, (w:) Wiadomości celne 2009, nr 7-8, s. 3.

⁹ M. Woźniczko, *Początki celnictwa na ziemiach polskich (średniowiecze)*, (w:) W. Czyżowicz, M. Woźniczko, *Cło i celnicy w historii. Struktury i mechanizmy działania*, Warszawa 2012, s. 36.

¹⁰ M. Woźniczko, *Urząd celny w Cieszynie – Dawniej i dziś*, MPC 2001, nr 7, s. 250.

¹¹ S. Weymann, *Cła i drogi handlowe w Polsce Piastowskiej*, Poznań 1938, s. 90-93.

¹² Por. J. Kulicki, *Administracja danin publicznych w Polsce*, Warszawa 2014, s. 81.

¹³ S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 95-96; J. Walachowicz, *Monopole książęce...*, op. cit., s. 27.

rzekach, w których celnicy pobierali cło w imieniu panującego władcy. Każda komora celna posiadała własną taryfę celną, w której zawarta została podstawa wymiaru oraz stawki pobieranego cła, przez administrację celną.

Oplaty mytnicze

Niezwykle istotnym pojęciem w analizie piastowskiego cła jest pojęcie opłat mytniczych. Opłaty mytnicze pobierane były za przewożone towary, niezależnie od ich ilości i rodzaju. Myto pobierano w specjalnie do tego celu ustanawianych położonych przy szlakach handlowych, mostach przeprawach oraz usytuowanych w pobliżu zamków komarach celnych. Uzależnione to było z prawem udziału monarchy w zyskach płynących z handlu, który w zamian za uiszczenie myta gwarantował bezpieczeństwo przewozu na szlakach handlowych w ramach tzw. miru monarszego¹⁴. Początkowo opłaty mytnicze pobierane były od kupców z tytułu opieki nad osobą i przewożonym towarem, następnie przekształciły się w daninę nie związaną z żadnym bezpośrednim świadczeniem pobieranym do celów fiskalnych. Za omijanie szlaków handlowych groziły nie tylko wysokie kary, ale również przepadek towaru, ewentualnie środka przewozowego, który wraz ze zwierzęciem pociągowym również stanowił towar podlegający opłacie mytniczej¹⁵. Z kolei J. Walachowicz badając *Monopole książęce w skarbowości wczesnofeudalnej pomorza zachodniego*, zauważa, że – w przeciwieństwie do cła – wcześniejsze pod względem rozwojowym są opłaty mytnicze, które stanowią opłaty zróżnicowane w zależności od przewożonego towaru, ale pobierane według liczby koni, wozów, a nawet ludzi. Taryfy mytnicze ustalały stawki opłat, które były uiszczane przez podróżujących w zamian za używanie dróg, mostów, czy bezpieczeństwo. Opłaty mytnicze były zapłatą dla państwa za „troskę” o należyte funkcjonowanie komunikacji w kraju, bez której handel nie mógł się rozwijać. Autor również podnosi, że myta pobierane były głównie na prowincji, gdzie z czasem w zupełności straciły na znaczeniu¹⁶.

Opłaty mytnicze zostały zawarte w najstarszej polskiej taryfie kołobrzeskiej pochodzącej z XII w. Była to typowa taryfa mytnicza. Na jej podstawie pobierane były nie tylko opłaty mytnicze, ale również inne daniny publiczne, jakimi są różnorodne cła oraz *pedagia* pobierane od solarzy kołobrzeskich¹⁷.

Próbę scharakteryzowania opłat mytniczych z punktu widzenia nauki skarbowości przedstawił S. Weymann. Określił on przedmiotowe świadczenia

¹⁴ G.K. Walkowski, *System polskiego prawa podatkowego. Tom VII. Źródła polskiego prawa podatkowego, część 1. Prawo zwyczajowe w początkach państwowości polskiej. Podatki w państwie Piastów*, Bydgoszcz 2012, s. 114.

¹⁵ K. Włodkowski, *Zasada powszechności cła i jej ograniczenia w Polsce, Unii Europejskiej oraz wybranych krajach Europy Wschodniej*, Toruń 2009, s. 61.

¹⁶ J. Walachowicz, *Monopole książęce...*, op. cit., s. 25.

¹⁷ S. Waschko, *Handel zagraniczny Polski (od czasów najdawniejszych do najnowszych)*, Sopot 1963, s. 8.

jako nieskomplikowane opłaty, których podstawą poboru, stanowiły transporty kupieckie przemieszczające się drogą lądową (np. wozy, konie) oraz drogą wodną (np. statki lub łodzie)¹⁸. Istotnym jest fakt, że rodzaj przewożonego towaru przy tym typie opłat nie odgrywał żadnej roli. Bardziej prawidłowym zdaje się być zdefiniowanie piastowskich opłat mytniczych jako typowej opłaty ekwiwalentnej, w głównej mierze pieniężnej, uiszczanej za pewne bezpośrednie świadczenie. Przykładem tego jest pogląd przedstawiany przez A. Drwiłło, który opłatę mytniczą charakteryzuje jako typową daninę – opłatę pobieraną z tytułu wybudowania lub utrzymania drogi, przejścia przez rzekę czy grobli oraz od liczby i jakości środków przewozach jak np.: wóz, łódź czy nawet zwierze juczne¹⁹.

Mając na uwadze przedstawioną charakterystykę opłat mytniczych w czasach piastowskich, należy zauważyć, że opłaty mytnicze uiszczane były za prawo do jednorazowego przejazdu, przeprawy, przewozu, uzależnionych od liczby i jakości środków transportu niezależnie od rodzaju przewożonego towaru. Opłata tego typu była również pobierana od osób idących pieszo, związane zawsze z jakimś wzajemnym świadczeniem. Wykazują one duże podobieństwo do współczesnej opłaty. Opłaty mytnicze jako świadczenie odpłatne, zasilало nie tylko skarb królewski, książęcy, ale stanowiło także dochód osób prywatnych. Panujący jako zwierzchnik administracji państwowej (celnej) miał prawo ustanowienia taryf i pobierania z tego tytułu opłat mytniczych. Towary mogły być transportowane tylko wyznaczonymi drogami morskimi lub lądowymi, obowiązywał tzw. przymus drogowy. Obecnie odpowiednikiem opłaty mytniczej jest współcześnie pobierana za przejazd po drogach krajowych lub ich odcinkach „opłata elektroniczna”²⁰ – tzw. e-myto, jako prawo do korzystania z dróg czy mostów. W czasach panowania Piastów szlaki komunikacyjne należały do władcy, w czasach współczesnych drogi stanowią już własność Skarbu Państwa, województwa, powiatu oraz gminy. Opłata za korzystanie z infrastruktury komunikacyjnej również stanowi dochód związku publicznoprawnego. Korzystający z dróg publicznych mogą być obowiązani do ponoszenia opłat za przejazdy przez obiekty mostowe i tunele zlokalizowane w ciągach dróg publicznych oraz przeprawy promowe na drogach publicznych.

Cła specyfikacyjne

W wyniku wprowadzenia coraz precyzyjnych taryf celnych, zaczynają pojawiać się daniny publiczne pobierane na komorach celnych, które zostały zróżnicowane w stosunku do przewożonego towaru. Do takich danin bez wątpienia należy zaliczyć cła specyfikacyjne²¹. Korzeniami swymi sięgają do po-

¹⁸ S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 3.

¹⁹ A. Drwiłło, *Postępowanie ochronne w prawie celnym*, Gdańsk 2003, s. 26.

²⁰ Por. art. 13 ust. 2 pkt 1 i 2, art. 13ha ustawy z dnia 21 marca 1985 r. o drogach publicznych (Dz. U. t.j. z 2013 r., poz. 260 z późn. zm.).

²¹ S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 5.

bieranych opłat mytniczych, lecz w stosunku do nich przeszły długą drogę ewolucyjną w kierunku taryfikacji przewożonych towarów. Każdy towar wymieniony w taryfie celnej posiadał własną, przypisaną do danego towaru podstawę wymiaru cła oraz stawkę celną. Stawki cła były zróżnicowane i uzależnione od przewożonego towaru. Cło pobierane było od wartości, a nie jak w przypadku opłat mytniczych, gdzie ważna była tylko ilość przejeżdżających wozów czy idących koni. Z upływem czasu podstawy poboru stały się bardziej dokładniejsze, pobierając cło od cenatrow, kamieni, beczek, sztuk. Przykładem tego jest taryfa celna dla komór: w Oleśnie i Siewierzu, w Pomnichowie (pochodząca z 1161-1241), w Gdańsku oraz w Poznaniu i Gnieźnie. W taryfie celnej dla komór celnych w Oleśnie i Siewierzy zostały np. wymienione jako rodzaj towaru np. śledzie, gdzie podstawą poboru był wóz, a stawka celna została określona w wysokości 1 kamienia soli.

Na przełomie XII/XIII wieku nad Bałtykiem nastąpiło zatarcie się różnic pomiędzy pobieranymi opłatami mytniczymi (mytem)²², które było pobierane od poszczególnych statków, a cłem specyfikacyjnym pobieranym od towarów.

Reasumując ten wątek rozważań, należy zauważyć, że wskazanie na różnice pomiędzy opłatami mytniczymi a cłem specyfikacyjnym nie jest rzeczą łatwą. Obydwa świadczenia oznaczone zostały w taryfach celnych wspólnym łacińskim terminem *theloneum*. Dopiero taryfy poszczególnych komór celnych, na podstawie których pobierane jest świadczenie, wskazują nam czy uiszczamy myto, czy cło specyfikacyjne. Cła specyfikacyjne znajdują się na wyższym stopniu rozwoju, gdyż każdy przewożony towar posiada własną dla niego stawkę celną. W swym charakterze cła specyfikacyjne należy porównać do współczesnych podatków, choć zawierają w sobie niewątpliwie cechy odpłatności, której to pozbawiony został podatek.

Rzeczne opłaty celne oraz opłaty targowe

Podejmując próbę określenia pojęcia i istoty piastowskiego cła, istotnym jest scharakteryzowanie pobieranych rzecznych opłat celnych oraz opłat targowych. Posiadały one szczególny charakter. Przedstawiciele nauk ekonomicznych, wskazują, że opłaty targowe były specjalną formą mytu²³. Z poglądem tym, można się tylko po części zgodzić. Ponieważ rzeczne opłaty celne wzorowane były na cłach pobieranych w komorach lądowych²⁴, a w źródłach pochodzenia łacińskiego zostały oznaczone wspólnym rzeczownikiem²⁵. Jako

²² M. Woźniczko, *Celnicy w tysiącletniej historii Gdańska*, MPC 1998, nr 10, s. 210.

²³ G. Mosiej, *Geneza i ewolucja polityki celnej w Polsce*, MPCiP 2001, nr 7, s. 185.

²⁴ S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 12-13.

²⁵ Np: *theloneum navium* (rodzaj średniowiecznej opłaty pobieranej za przewóz lub spław rzeką), *theloneum de navibus* (rodzaj średniowiecznej cła pobieranego od statków i towarów), *theloneum aquaticum* (rodzaj średniowiecznej opłaty nawigacyjnej oraz opłaty za pojenie zwierząt), *theloneum fluviale* (rodzaj średniowiecznej opłaty pobieranej od tratw) – tłumaczenie własne.

argumentem przemawiający za zaliczeniem tego typu opłat do myt świadczyć może, że podstawę poboru tej daniny publicznej (jak w przypadku myt) stanowił środek przewozowy w postaci łodzi lub statku. Obowiązek uiszczenia powstawał w momencie przekroczenia komory rzecznej. Natomiast w przypadku przewozu towarów na Wiśle, pobierane było cło. Podstawą poboru stanowił np. mały statek, gdzie stawka celna wynosiła 3 wiadrunki. Jednakże zauważyć należy również, że w taryfach celnych gdańska, ponikowskiej i biskupstwa płockiego znajdują się specjalne pozycje dla pobieranego cła rzecznego, które uiszczane było od wszystkich importowanych i eksportowanych towarów. Taryfa celna Gdańska zawierała również specjalne pozycje dla cła morskiego. W taryfie tej zostały ustanowione cła lądowe pobierane w przypadku przywozu towarów do Polski, jak i w przypadku wywozu towarów z Polski²⁶.

Z kolei przechodząc do opłat targowych z czasów piastowskich, należy zauważyć, że również ten typ daniny publicznej w źródłach pochodzenia łacińskiego, został określony wspólną nazwą łacińską *theloneum*²⁷: *theloneum forense* (opłata targowa), *theloneum ius fori* (opłata prawa targowego), *theloneum foralia* (opłata od sprzedawanych na rynku towarów), *theloneum forense* (opłata targowa), *theloneum tributum in foro* (opłata targowa). Jak już sama nazwa wskazuje, opłaty targowe pobierane były na targach. Odbywały się przy głównych grodach, spełniając nie tylko rolę placówek handlu dalekosiężnego, ale także rynek lokalny. W przeciwieństwie do myta, cło specyfikacyjnego oraz opłat rzecznych, podstawą poboru w przypadku targowych stanowił obrót towarowy dokonywany w ramach umowy kupna-sprzedaży²⁸. Obowiązek uiszczenia opłaty targowej powstawał w momencie dokonywania transakcji handlowej. Swym charakterem nawiązują do współczesnego podatku, gdzie obowiązek podatkowy powstaje w momencie np. zawarcia umowy sprzedaży.

O zaliczeniu rzecznych opłat celnych, opłat targowych do cel²⁹, przemawiać może m.in., że świadczenie te pobierane były w komorach celnych na podstawie taryf celnych przez administrację celną reprezentowaną przez celnika. Dochody uzyskiwane z tego tytułu zasiały skarb książęcy³⁰. Wzorowane były na cłach ustanawianych i pobieranych na drogach lądowych. Do podobnego wniosku doszedł K. Buczek, który wskazał, że pobierane przez Mieszka I opłaty targowe były przekazywane do wojska w formie żołdu. Stanowiły one

²⁶ Należy zwrócić uwagę, że Autor opisując rzeczne opłaty celne, używa terminu cło, jednoznacznie wskazując z jakim rodzajem daniny publicznej mamy do czynienia (por. S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 12-13, 118).

²⁷ Tłumaczenie własne.

²⁸ S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 13-14.

²⁹ B. Wachowiak, *Port średniowiecznego Szczecina*, Gdańsk 1955, s. 65.

³⁰ S. Smółka, *Mieszko stary i jego wiek*, Warszawa 1881, s. 152; R. Grodecki, *Mincerze we wcześniejszym średniowieczu polskim*, Kraków 1921, s. 54.

formę opłaty celnej, a nie podatku, gdyż Polska w roku 965/966 nie posiadała własnej monety³¹.

Cła

Przechodząc do ostatniej daniny publicznej pobieranej w związku z dokonywanym obrotem towarem z zagranicą, ciekawą genezę pojawienia się tego instrumentu finansowego w Polsce podają *Starożytności polskie*: „Budujący mosty, groble chcieli mieć zwrócone swoje nakłady i stąd każdy przejeżdżający musiał się przyczyniać w części do zwrotu kosztów, a stąd składać pewna opłatę. Inny znowu oczyścił rzekę, zniósł młyn zawadzający żegludze, a za to miał przywilej ściągania pewnej opłaty od statków. Był często szlachcic albo rozbójnik w lesie, który kupców chwycił, odzierał, zabijał, kto więc chciał być bezpieczny, ten mu się opłacił. Często też znowu zdarzył się pan duchowny, pan świecki, magistrat możniejszego miasta, który dla zasłonięcia kupca i podróznego kazał swoim ludziom i żołnierzom przez lasy i miejsca niebezpieczne przeprowadzać, a za to kazał sobie płacić. Panujący i miasta wpuszczali zagranicznych kupców z towarami pod tym tylko warunkiem, że im pewną część lub opłatę złożą. Nie pozwolono wreszcie i chłopu sprzedać na rynku, dopóki nie wyliczył targowego. Na koniec chcąc obłożyć podatkami kupca krajowego w stosunku do jego majątku, albo raczej zarobku, przyjęto za normę ilość towarów wystawianych na sprzedaż i tak tedy z wielu przyczyn i powodów, przez wiele może wieków kształcił się podatek, który wsadzono nareszcie na przywóz, wywóz i przewóz rozmaitych handlowych, podług procentu od wartości, wagi lub sześciennych rozmiarów, a który w ogóle cłem nazwano”³². Początkowo cło w czasach panowania Piastów miało charakter myta, które były opłatą uiszczaną za prawo do jednorazowego przejazdu, pobierane na szlakach handlowych w komorach celnych. Zasadniczo cła pojawiają się w czasach późniejszych, gdyż dopiero w XII wieku znaleziono najwcześniejsze źródła mówiące o cłach pobieranych na ziemiach polskich. Pierwszym polskim dokumentem regulującym „system celny” była pochodząca z 1136 r. Bulla Gnieźnieńska. Zostały w niej wymienione liczne klasztory i opactwa pobierające cło w komorach celnych³³, zlokalizowanych zarówno w grodach jak i w przyległych do nich miejscowościach na wszystkich przejściach.

Specyficzną właściwością pierwszych polskich taryf celnych był fakt, iż cło było pobierane nie od towaru, ale od środków przewozowych, niezależnie od rodzaju i ilości przewożonego towaru³⁴, aby z czasem przekształcić się w należność uiszczaną od wartości przewożonych dóbr, pobieraną w stosunku

³¹ K. Buczek, *Targi i miasta na prawie polski (okres wczesnośredniowieczny)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964, s. 38.

³² *Starożytności polskie*, Poznań 1942, t. 1, s. 146 n.

³³ S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 17-18.

³⁴ K. Włodkowski, *Historia Taryf celnych w Polsce – do czasów rozbiorów Polski – część I*, MPCiP 2011, nr 11, s. 453.

procentowy nie związaną z żadnym bezpośrednim świadczeniem. Jednakże panujący władcy szybko zorientowali się, jakim łatwym, tanim oraz skutecznym instrumentem dostarczającym dochody do skarbcza jest cło. W rezultacie taryfy celne stały się bardziej precyzyjne, gdzie cłu podlegały wszystkie przewożone towary. Poszczególne komory celne posiadały indywidualne taryfy celne. Na podstawie towar mógł podlegać cłu na jednej komorze, na innej zaś mógł nie być w ogóle ujęty w taryfie celnej. Co więcej jeden i ten sam towar przechodząc przez kilka komór celnych, podlegał cłu kilka razy, w różnych stawkach celnych.

Mając na uwadze powyższe, należy zauważyć brak jednolitego obciążenia tych samych towarów. Komory celne stosowały autonomiczne, a przy tym niejednolite taryfy celne.

W związku z tym, iż nie na wszystkich drogach były komory celne, kupcy zobowiązani byli poruszać się tylko drogami wskazanymi przez przepisy celne. Obowiązek podróżowania wyznaczonymi drogami celnymi posiadali nawet kupcy posiadający zwolnienie celne od obowiązku uiszczenia cła. Za złamanie tego zakazu groziły nie tylko wysokie kary, ale również przepadek towaru, ewentualnie środka przewozowego, który wraz ze zwierzęciem pociągowym początkowo również stanowił towar podlegający cłu³⁵.

Wprowadzenie dokładnych taryf celnych, przymusu drogowego oraz uiszczania cła przy każdorazowym przekroczeniu towaru przez komorę celną, niewątpliwie świadczy o tym, że cło w okresie panowania Piastów posiadało charakter *stricte* fiskalny.

W XII-XIII w. postępował rozwój handlu tranzytowego, miało to ważne znaczenie dla gospodarki³⁶. Pozwala to stwierdzić, że w okresie tym, cła były głównie cłami wewnętrznymi, mającymi charakter ceł tranzytowych. Przy czym, należy zaznaczyć, że nie było rozróżnienia pomiędzy eksportem, importem czy o tranzytem towarów. Obowiązek uiszczenia cła powstawał w każdym przypadku przewozu towarów przez komorę celną.

Podejmując dalszą część rozważań, trzeba zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do myta, cło stanowiło daninę uiszczaną z dwóch tytułów³⁷:

1. w związku z przekroczeniem przez towar tzw. linii celnej (w czasach współczesnych powiedzieliśmy byśmy że związku z przekroczeniem granicy celnej państwa lub unii). W tym przypadku pobierane były cła graniczne, oraz
2. ze zdarzeniem, jakim było prawo do jednorazowego przejazdu przez komorę celną, które znajdowały się wewnątrz kraju tzw. cła wewnętrzne.

³⁵ M. Woźniczko, *Polskie celnictwo w wiekach średnich i okresie nowożytnym do roku 1918. Rys historyczny – część I*, MPC 1996, nr 9, s. 350.

³⁶ Ibidem, s. 350.

³⁷ A. Kuś, *Prawo celne*, Bydgoszcz-Lublin 2003, s. 20.

Należy również wskazać na zasadnicze różnice pomiędzy cłem współczesnym a cłem z czasów piastowskich. Z punktu widzenia teoretyczno-skarbowego, można wyróżnić trzy rozbieżności.

Po pierwsze – współcześnie cło pobierane jest wyłącznie na granicy związków publicznoprawnych (państwa lub unii celnej). Cło pobierane było nie tylko na komorach celnych zlokalizowanych na granicy, ale także wewnątrz państwa, na komorach gęsto zlokalizowanych wzdłuż traktów kupieckich. Wewnętrznych komór celnych było znacznie więcej.

Po drugie – charakter ceł przewozowych (raczej *quasi* przewozowych) jest zdecydowanie trafny, gdyż pobierano cło od przewożonych towarów z jednego do drugiego miasta położonego w Polsce. Pobierane były w każdym przypadku przewożenia towarów przez komorę celną nie biorąc zupełnie pod uwagę czy chodziło o import czy eksport towarów. Cłom podlegały towary w zależności od komory, przez którą towar przechodził. Liczba towarów podlegających cłu w danej komorze nie była wszędzie jednolita. Dlatego możemy mówić o różnicy pomiędzy cłami z okresu piastowskiego cłami współczesnymi, mianowicie o braku powszechnej podległości celnej dla wszystkich towarów i braku jednolitego obciążenia celnego tych samych towarów na różnych komorach celnych. Współcześnie stosowana jest jednakowa stawka celna w stosunku do towaru wprowadzanego na obszar celny związku publicznoprawnego, niezależnie od tego w jakim urzędzie dokonujemy odprawy celnej.

Po trzecie – istotną różnicą pomiędzy cłem piastowskim a współczesnym jest odmiennność zadań, jakie przypisuje się cłom. Funkcja fiskalna cła była powszechna na ziemiach polskich, o ile bowiem dzisiejsze cło zdecydowanie służy jako instrument ochrony produkcji krajowej, a dopiero na drugim planie stawia się motyw fiskalny.

Tak więc należy dojść do wniosków, że pomiędzy cłami piastowskimi a cłami współczesnymi jest znaczna różnica. Cła w okresie piastowskim były cłami wyłącznie wewnętrznymi, choć z czasem wprowadzono również cła pograniczne. Początkowo cła miały wyłącznie charakter ceł fiskalnych, nie było jednolitych taryf celnych dla całego obszaru celnego państwa, wreszcie, że nie odróżniano ceł od myt.

Przedstawiając istotę piastowskiego cła, należy podnieść, że cło zawsze związane było ze świadczeniem uiszczanym w związku z przekroczeniem towarów „granicy celnej” miasta, prowincji czy państwa oraz jednorazowym przejazdem przez komorę celną³⁸. W czasach współczesnych możemy powiedzieć, że jest to dokonanie odprawy celnej w granicznym urzędzie celnym lub w wewnętrznym urzędzie celnym. Podstawą wymiaru cła początkowo był środek przewozowy sam lub łącznie ze zwierzęciem pociągowym, w zależności od ilości tych zwierząt, podstawą wymiaru cła było także samo zwierze lub człowiek idący pieszo.

³⁸ Por. S. Waschko, *Celnictwo...*, op. cit., s. 21.

W nawiązaniu do przeprowadzonych rozważań, na temat pochodzenia etymologicznego terminu cło, należy zauważyć również, że od początków naszej państwowości mamy do czynienia z „mieszaniem” się dwóch terminów jakimi są myta i cła, względnie opłat o innych nazwach charakterze mytniczym. W tłumaczeniu tekstów łacińskich na język polski słowo *theloneum* tłumaczono jako cło, co również wskazuje na to, że wówczas nie rozróżniano pojęć cel i myt³⁹. Spowodowane było to również faktem, że język łaciński stosowany był na rozległym obszarze, na którym to podlegał lokalnym wpływom i drobnym przekształceniom, zwłaszcza w wersji mówionej⁴⁰. Okres wczesnego średniowiecza wprowadził przekształcenia i zróżnicowania, a w konsekwencji spowodowało to rozwój neologizmów. Tworzono nowe słowa, gramatykę dostosowując je do nowych potrzeb. Tworzono nowe wyrazy od wyrazów już istniejących oraz przez nadanie nowego znaczenia wyrazom już istniejącym. Przez długie lata funkcjonowały zamiennie obok siebie obydwie terminy, spowodowane było to błędnym tłumaczeniem tekstów źródłowych⁴¹. Zamiennie używano terminu cło i myto, utożsamiając te dwa pojęcia. Nie przypadkiem, zatem w wielu językach słowiańskich pojęcia cła i myta były synonimami. W 1367 r. pod koniec panowania Piastów w Polsce po raz pierwszy pojawia się w taryfach celnych słowo „cło”. Dotychczas zamiennie stosowano myto lub *theloneum*⁴², który był wyrażeniem dyplomatycznym. Popularnie używano polskiej nazwy myto.

Podejmując próbę zdefiniowania piastowskiego cła należy przedstawić poglądy nie tylko przedstawicieli nauk historycznych, ale również doktryny prawa, gdyż prezentowane są rozbieżne poglądy dotyczące definicji cła.

Próbkę zdefiniowania piastowskiego cła z punktu widzenia ruchu towarowego przedstawił S. Weymann, który cłem określa opłatę, która obciąża ruch towarowy (opłaty drogowe), jak również dziedzinę obrotu towarowego (opłata targowa)⁴³. Przedstawiane jest również stanowisko, wskazujące, na miejsce poboru cła, które jest pobierane od przedmiotów, przechodzących przez komorę celną⁴⁴.

W literaturze przedmiotu prezentowane są również poglądy, które definiują cło, jako opłatę. Stanowisko takie prezentuje m.in. S. Waschko, który definiuje piastowskie cło jako „opłata nie związana z żadnym świadczeniem bez-

³⁹ Przykładem tego jest konstytucja królewska pochodząca z 1496 r., w której Jan Olbracht zwolnił szlachtę od wszystkich myt (w tym cel), potwierdzając w ten sposób zwolnienia przyznane przez jego przodków.

⁴⁰ J. Sondel, *Słownik łaciński...*, op. cit., s. XI n.

⁴¹ Por. G.K. Walkowski, *System polskiego...*, op. cit., s. 17, 154.

⁴² S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 7; podobnie: A. Kuś, *Prawo celne...*, op. cit., s. 21; G. Mosiej, *Pojęcie cła. Analiza doktrynalna i dogmatyczna w Polsce*, PiP 2004, z. 4, s. 57; M. Woźniczko, *Polskie celnictwo...*, op. cit., s. 350.

⁴³ S. Weymann, *Cła i drogi...*, op. cit., s. 1.

⁴⁴ S. Kutrzeba, *Taryfy celne i polityka celna w Polsce od XII do XV wieku*, Ekonomista, z. II i III, Warszawa 1902, s. 188.

pośrednim. Cła bowiem pobierane były w celach fiskalnych (cła fiskalne), lub polityczno-handlowych (cła gospodarcze), albo w obydwu tych celach (cła mieszane)⁴⁵. Zdaniem Autora cło można również zdefiniować jako opłatę pobieraną przez uprawnione do tego czynniki z tytułu przekroczenia linii celnej (cła graniczne), względnie z tytułu przejścia przez wewnętrzną komorę celną (cła wewnętrzne)⁴⁵. Pojęcia te wynikają nie tylko ze specyficznej istoty ceł, ale również, iż cło przybrało postać opłaty pobieranej za prawo do jednorazowego przejazdu przez punkty poboru.

Mimo wielu stanowisk prezentowanych w literaturze historycznej na temat definicji cła, nie została wypracowana jednolita definicja cła. Wskazać można na enumeratywne cechy, które pozwalają na jednoznaczne zdefiniowanie tej najstarszej instytucji finansowej. Są to: miejsce poboru cła, przedmiot jakim jest towar oraz podmiot, którym jest osoba przewożąca towar przez komorę celną. Powyższe poglądy prowadzą do wniosku, że cło w czasach piastowskich miało niewątpliwie charakter daniny powszechnej uiszczanej w zamian za przekroczenie komory celnej, miasta czy granicy państwa, pobierane od przewożonych towarów.

Wnioski końcowe

Przeprowadzona analiza pozwala na sformułowanie następujących wniosków. Cło pobierane było już na ziemiach polskich niewątpliwie od czasów najdawniejszych, zanim powstała władza książęca i ustaliła podległe sobie obszary. Cło jest jednym z najstarszych świadczeń pieniężnych pobieranych na ziemiach polskich od towarów z tytułu przekroczenia granicy celnej przez upoważnione do tego „organy państwowe”. Poborem cła w imieniu panującego władcy zajmowała się specjalnie do tego celu powołana administracja celna. Niezależnie od formy i nazwy pojęcia „cła”, pobierane było zarówno przez państwo reprezentowane przez książęta, jak i przez króla, panów świeckich, duchowych, jak również przez osoby prywatne. Regulacja oraz pobór ceł były wówczas atrybutami władzy książęcej oraz królewskiej i stanowiło niepodważalne prawo do nakładania przez monarchów różnego rodzaju ceł w tym okresie. Regulacje celne okresu piastowskiego były ukierunkowane na dostarczenie środków na utrzymanie oraz rozbudowę nowo powstającego państwa polskiego, stanowiąc jednocześnie podstawowe źródło dochodów skarbowych panujących władców.

Cło pobierane za czasów panowania Piastów było świadczeniem o właściwościach daniny powszechnej, pobieranej skutecznie od ogółu ludności. Obciążeni nim byli zarówno kupcy trudniący się handlem zawodowo, jak i zwykli mieszkańcy w specjalnych do tego celu ustanowionych punktach poboru – komorach celnych (mytniczych), na podstawie obowiązujących taryf celnych. Stawki pobieranego świadczenia celnego były zróżnicowane w zależ-

⁴⁵ S. Waschko, *Celnictwo...*, op. cit., s. 15.

ności od rodzaju oraz ilości przywożonego, bądź wywożonego towaru. Obowiązek uiszczenia cła powstawał nie tylko w komorach celnych granicznych, lecz także w komorach celnych wewnątrz państwa położonych wzdłuż dróg handlowych przy każdorazowym przekroczeniu towaru przez komorę celną. Pochodzące z pierwszych stuleci naszych dziejów polskie cło przyjęło charakter opłaty. Było to świadczenie pieniężne, powszechne, jednostronnie ustanawiane oraz pobierane na podstawie stawek zawartych w taryfach celnych.

THE CONCEPT AND ESSENCE OF THE PIAST DUTY

Summary

One of the oldest benefits collected during the reign of the Piast dynasty was the duty. This benefit, had no doubt the nature of the tribute paid to the general public in exchange for crossing the customs house, the city or the state border, levied on goods transported. Were burdened with him both professionally traders trade and ordinary residents in special for this purpose established collection points – customs chambers, on the basis of existing tariffs.

Key words: duty, toll, during the reign of Piast.

STANISŁAW KUPRJANIUK*

PROBLEMY Z KLASYFIKACJĄ OBIEKTÓW MAŁEJ ARCHITEKTURY NA PRZYKŁADZIE POMNIKA WOJENNEGO W DŁUGOBORZE

We współczesnym krajobrazie kulturowym Warmii można dostrzec różnorodne obiekty małej architektury sakralnej. Zalicza się do nich: kapliczki, krzyże, kaplice, figury przydrożne, grotty, dzwonnice ludowe oraz pomniki wojenne. Obiekty te poprzez wpisanie ich w krajobraz historyczny stanowią ważne, materialne świadectwa kultu religijnego dwuetnicznej społeczności Niemców i Polaków¹. Przeprowadzone w latach 2001-2013 badania terenowe dostarczyły obszernego materiału dotyczącego liczby i różnorodności tych obiektów². Sukcesywnie wyniki z tych badań zostały opublikowane³ oraz szeroko

* Stanisław Kuprjaniuk – dr historii, fotografik, licencjonowany przewodnik po Warmii, Mazurach i Ziemi Elbląskiej, autor przewodnika *Frombork*, Olsztyn 2011 i współautor z Iwoną Liżewską katalogu *Warmińskie kapliczki*, Olsztyn 2012.

¹ To dzięki długowiecznemu ich współistnieniu na niewielkim terytorium i łączącej ich religii katolickiej, zawdzięczać należy wytworzenie obiektów przydrożnego dziedzictwa kulturowego, które powinno się traktować w kategoriach istotnego waloru oraz niekwestionowanego symbolu Warmii.

² Z zastrzeżeniem, że w stosunku do krzyży warmińskich należy przeprowadzić osobne badania inwentaryzacji i dokumentacji. Podawana przez autora liczba ok. 1600 krzyży na Warmii jest tylko szacunkowa. W celu ustalenia rzeczywistej liczby krzyży na Warmii wskazane jest jak najszybsze przeprowadzenie badań. Czynniki niekorzystnymi, wpływającymi na liczbę, są nie tylko właściwości krzyży drewnianych, ale częsty, obojętny stosunek współczesnego społeczeństwa Warmii do chrześcijańskiego znaku.

³ Mowa o następujących publikacjach: *Potencjał kulturowy Wzniesień Elbląskich na przykładzie małej architektury sakralnej*, w: *Kulturowe wartości Wzniesień Elbląskich w perspektywie Gminy Milejewo*, red. J. Hochleitner, W. Moska, Elbląg 2008; *Kapliczki i krzyże parafii Gietrzwałd w perspektywie objawień maryjnych w 1877 r.*, w: *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2011; *Patroni warmińskich kapliczek – św. Józef*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2012; *Kapliczki warmińskie gmin Braniewo, Frombork i Młynary*, „Tygiel – kwartalnik kulturalny”, nr 2-3/71-72/2013; *Patroni warmińskich kapliczek – św. Antoni z Padwy*, w: *Św. Antoni*

scharakteryzowane w dysertacji doktorskiej⁴. Ważnym uzupełnieniem tych działań było opracowanie dokumentacji fotograficznej i rysunkowej⁵.

W grupie małej architektury sakralnej znalazły się również pomniki wojenne. Argumentem przemawiającym za włączeniem ich w poczet małej architektury sakralnej było przede wszystkim stosowanie w kompozycji tych obiektów elementu krzyża łacińskiego, krzyża żelaznego (będącego pochodną krzyża maltańskiego) oraz przede wszystkim wykorzystane przedstawienia figuralno-religijne (Chrystusa, Matki Bożej, św. Jerzego, św. Michała Archanioła). Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, iż obecność tych elementów dekoracyjnych czasami powodowała zacieranie się granicy pomiędzy kapliczką, a pomnikiem, zwłaszcza, że niektóre obiekty wzniesiono z cegły (Biesowo, Długobór, Lubomino, Lutry, Tolkowiec). Ten element konstrukcyjny stał się współcześnie „naturalnym” wskaźnikiem traktowania ceglanych obiektów w całkiem innych kategoriach, aniżeli kiedyś. Pewne zastrzeżenia autora, w stosunku do tych obiektów, pozbawionych swoich, dawnych atrybutów, uaktywniły się w trakcie prowadzenia wieloletnich badań nad warmińskimi kapliczkami. Zarejestrowane wówczas nowe obiekty (Biesowo, Długobór, Lubomino, Lutry, Tolkowiec) początkowo zakwalifikowano do kapliczek, ale następnie je wyłączono. Pracownicy państwowych urzędów ochrony zabytków zazwyczaj traktowali je jako kapliczki i tak wpisywali do rejestru zabytków⁶. Zwrócenie uwagi na pojawiające się dylematy z klasyfikacją tych obiektów zainspirowały mnie do przeprowadzenia analizy na przykładzie pomnika wojennego w Długoborze⁷.

Charakterystyka pomników wojennych

W pierwszym dziesięcioleciu po zakończeniu I wojny światowej, na Warmii prawie w każdej większej miejscowości lub parafii, wzniesiono

z Padwy w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014; *Charakterystyka pisanych źródeł do badań nad małą architekturą sakralną Warmii*, „Studia Elbląskie” 15 (2014); *Ludowa rzeźba drewniana w wyposażeniu warmińskich kapliczek i krzyży*, „Studia Elckie” 16 (2014), nr 2.

⁴ S. Kuprjaniuk, *Mała architektura sakralna na Warmii do 1945 r. ze szczególnym uwzględnieniem kapliczek*, Olsztyn 2014.

⁵ Powstała dokumentacja fotograficzna jest tym bardziej cenna, gdyż przedstawia ten sam obiekt na przestrzeni lat, wraz z zarejestrowanymi zmianami w jego wyglądzie i otoczeniu.

⁶ Wniosek po analizie fiszek i białych kart Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Delegatury w Elblągu i WUOZ w Olsztynie. Pomnik wojenny w Długoborze został wpisany, jako kapliczka, do rejestru zabytków pod sygnaturą A-3975 w dniu 24 marca 1997 r. Wpis o tytule: „Cmentarz przy kościele parafialnym z zachowanymi nagrobkami, drzewostanem, ogrodzeniem i kapliczkami”. O ile pomnik, nazwany we wpisie kapliczką, usytuowany jest po wschodniej stronie kościoła, to druga kapliczka znajduje się po przeciwnej, zachodniej jego stronie.

⁷ Wiele zapytań i problemów wzbudził pomnik wojenny w Długoborze, który przez autora został najpierw potraktowany jako typowa kapliczka warmińska. Dopiero znacznie później „ta kapliczka”, w świetle pozyskanych materiałów ikonograficznych, okazała się całkiem odrębnym typem obiektów architektury.

pomniki⁸, upamiętniające poległych mieszkańców w czasie działań wojennych w roku 1914 i 1915⁹. W parafiach sporządzono listy poległych i zaginionych, aby uhonorować ich pamięć w ozdobnych gablotach lub tablicach w przedsionkach kościołów czy osobnych mauzoleach. Miały to być swego rodzaju „ołtarze ojczyzny” dla poległych na różnych frontach bohaterów¹⁰, ale także osób cywilnych, które zginęły w okolicy¹¹. Samo wznoszenie pomników w miejscowościach parafialnych¹² umożliwiało, poza rozszerzeniem zjawiska pamięci oraz czci dla współobywateli, także wykorzystywanie kultu osób poległych w innych celach, przede wszystkim politycznych i propagandowych, na co duchowieństwo nie zawsze chciało wyrażać zgodę¹³. Podstawową cechą wszystkich pomników z pamiątkowymi tablicami zbiorczymi było to, że zostały usytuowane w szczególnie ważnych miejscach tzw. przestrzeni publicznej, we wsiach parafialnych oraz w bliższym lub dalszym otoczeniu kościołów¹⁴. Pomniki były wkomponowane w aneksy kościelnych ogrodzeń (Bartąg, Lamkowo, Sząbruk), znajdowały się na działkach kościelnych (Gutkowo, Jesionowo, Kieźliny, Piotrowiec) albo cmentarnych parcelach (Cerkiewnik, Chruściel, Kolno). Innym ważnym miejscem we wsi były skrzyżowania dróg (Lubomino, Tolkowiec) i wydzielone działki przy centralnie biegnącej ulicy (Kochanówka, Nowe Kawkowo, Płoskinia, Ramsowo).

W niektórych miejscowościach nie zdecydowano się jednak na wzniesienie osobnego pomnika. Rozwiązaniem stały się więc tablice pamiątkowe, które

⁸ R. Traba, „*Wschodniopruskość*”. *Tożsamość regionalna i narodowa w kulturze politycznej Niemiec*, Olsztyn 2007, s. 301. W memoriale „Versuch einer Beantwortung der Frage Wie kann Ostpreußen seine Helden ehren?” (Próba odpowiedzi na pytanie: Jak Prusy Wschodnie mogą czcić swoich bohaterów?) określano zadania, które stały przed mieszkańcami prowincji – by nie tylko wystawiali poległym pomniki, lecz przede wszystkim, by owe „znaki czci mogły w codziennym życiu dodawać sił, które wyjdą na dobre żyjącym”.

⁹ W. Knercer, *Cmentarze wojenne z okresu I wojny światowej w województwie olsztyńskim*, Olsztyn 1995, s. 13. Idea powstawania pomników wojennych na terenie dawnych Prus Wschodnich, obok stosownych cmentarzy, była inicjatywą państwową. Decyzją władz niemieckich każda z warmińskich wsi miała wystawić pomnik poświęcony poległym w czasie I wojny światowej żołnierzom, pochodzącym z danej miejscowości. Przedsięwzięcia ich budowy ogniskowały się zwłaszcza wokół związku wojskowego (Kriegsverein), czego dowodem były stosowne adnotacje fundatorów na tablicach pamiątkowych. Pomniki w miejscowościach parafialnych ujmowały zazwyczaj wszystkie przynależne do parafii wsie (Bieniewo, Brąswałd, Gutkowo, Jedzbark, Jesionowo, Ramsowo).

¹⁰ A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1991, s. 103.

¹¹ A. Sakson, *Upamiętnienia I wojny światowej na Warmii i Mazurach*, „Siedlisko. Dziedzictwo kulturowe i tożsamość społeczności na Ziemiach Zachodnich i Północnych” 6 (2009), s. 34-35.

¹² Pomniki w takich miejscowościach ujmowały zazwyczaj wszystkie przynależne do parafii wsie i ich poległych (Bieniewo, Brąswałd, Gutkowo, Jedzbark, Jesionowo, Ramsowo).

¹³ J.M. Łapo, *Pierwszowojenne pomniki powiatu węgorzskiego na tle zabytków memoriałowych Mazur*, „*Studia Angeburgica*” 11(2009), s. 93.

¹⁴ M. Bartoś, B. Zalewska, *Architektura w krajobrazie wiejskim Warmii i Mazur*, Olsztyn 2003, s. 48.

lokowano w różnorodnych miejscach istniejących już obiektów sakralnych. Mogły to być zarówno wnętrza kościołów (Kolno, Lutry, Tolkowiec, Unikowo), kaplic (Mokiny¹⁵) i bram kościelnych (Kwiecewo¹⁶), jak też struktura zewnętrzna murów niektórych kościołów¹⁷ (Sątopy), kaplic (Czerwonka, Garbina, Jędrychowo, Kolno, Robawy) i kapliczek (Biesówko¹⁸). Tablice pamiątkowe były zdecydowanie najprostszymi formami memoratywnymi, a ich umieszczenie na wewnętrznych lub zewnętrznych ścianach obiektów sakralnych, gwarantowało ich długoletnie przetrwanie.

Fundowane na Warmii pomniki przybierały zróżnicowane formy wyrazu, od małych obiektów do wielkich form przestrzennych. Najprostsze formy memoratywne stanowiły samoistne głązy narzutowe z tablicami (Klewki), bądź z wygrawerowanymi napisami na wypolerowanej płaszczyźnie głazu (Rogóż). Bardziej rozbudowane pod względem architektury były już formy w postaci krzyży lub figur umieszczonych na cokołach, na których umieszczono z kolei stosowne napisy (Bieniewo, Chruściel, Piotrowiec). Te pomniki do złudzenia przypominały nagrobki cmentarne i temu wrażeniu sprzyjała ich lokalizacja właśnie na cmentarzu przykościelnym. Można twierdzić, że zabieg lokalizacji tych pomników na poświęconej ziemi cmentarza oraz zastosowanie krzyża lub figury w ich konstrukcji uchroniło je przed możliwym znieważeniem i zniszczeniem.

Najbardziej rozpowszechnione na Warmii i w całych Prusach Wschodnich stały się jednak formy pomników nawiązujących do antycznych obelisków oraz przestrzennych form pomników, wzniesionych prawie w całości z fabrycznie obrobionej kostki granitowej¹⁹. Tworzone z granitu formy przestrzenne, były do siebie podobne w zakresie zbieżnych wzorów architektury i elementów dekoracji. To świadczyło o tym, iż pracowni kamieniarskie wykonywały te pomniki w oparciu o opracowane, dostępne szkice i rysunki²⁰. Część z nich zachowała się pozostając wciąż smutnym świadectwem pamięci dawnych mieszkańców Warmii o swoich poległych współbraciach (Bartąg, Cerkiewnik, Gutkowo, Jedzbark²¹, Jesionowo, Klewki, Lamkowo, Piotraszewo,

¹⁵ U. Laskowska, dz. cyt., s. 308. Przy ołtarzu kaplicy bł. Reginy Protmann zachowały się dwie tablice upamiętniające 20 poległych mieszkańców Mokin.

¹⁶ Na wewnętrznej ścianie bramy wejściowej parceli kościelnej w Kwieciewie umieszczono malowidło, ukazujące zmarłych Chrystusa nad pustym grobem w otoczeniu dwóch modlących się kobiet z dzieckiem po lewej stronie i dwóch żołnierzy po prawej stronie.

¹⁷ A. Sakson, dz. cyt., s. 34-35.

¹⁸ S. Kuprjaniuk, I. Liżewska, *Warmińskie kapliczki*, Olsztyn 2012, s. 24. Drewniana tablica z nazwiskami poległych nie jest wyeksponowana, gdyż umieszczona została w blendzie bocznej.

¹⁹ Granit z racji swoich właściwości, w odróżnieniu od cegły czy drewna, jest idealnym materiałem budowlanym pomników. Dlatego też był on powszechnie stosowany i jego dominacja w konstrukcji była niekwestionowana.

²⁰ W. Knercer, dz. cyt., s. 13.

²¹ E. Globas, *Trates Heim, Glück allein*, Jedzbark 1997, s. 222.

Płoskinia, Ramsowo), a inna część pomników nie (Braniewo, Dobre Miasto, Frombork, Gietrzwałd, Jeziorany, Kiwity, Lidzbark Warmiński, Świątki)²².

Na Warmii w tym czasie wykształciła się jeszcze inna forma pomników, które w pewien sposób wpisywały się w lokalną tradycję budownictwa ludowego. W zamyśle twórców uwzględniono tutaj ukształtowanie architektury pomnika wojennego prawie w całości z charakterystycznej cegły licowej, z jednoczesnym zastosowaniem kamienia ciosanego w partiach cokołowych i detalu. Było to bardzo mądre posunięcie, gdyż łączono w ten sposób dawną tradycję z nowym i nieznanym dotąd na Warmii rodzajem kamiennego pomnika wojennego. Tak wzniesione pomniki, przybierając formę kapliczki jako obiektu kultowego o formach stylów architektonicznych neobarokowego i neogotyckiego, miały przede wszystkim upamiętniać zmarłych, wypełniając funkcje memoratywne. Z warmińskimi kapliczkami łączyły je forma architektoniczna oraz wyobrażenia sakralne (w postaci pełnoplastycznej i płaskorzeźbiowej), przy czym te ostatnie związane były z symboliką śmierci i zmartwychwstania (Chrystus Miłosierny lub Zmartwychwstały, Pietà oraz figury św. Jerzego i św. Michała Archanioła jako patroni ludzi oręża).

Ważnym składnikiem, spajającym wszystkie wspomniane wyżej formy pomników, były charakterystyczne elementy ich wyposażenia. Pomniki zaopatrywano przede wszystkim w tablice pamiątkowe o stosownych inskrypcjach²³ oraz elementy nawiązujące do symboliki żołnierskiej, to jest przedstawienie Krzyża Żelaznego, niemieckiego, wojennego odznaczenia wojskowego. W dalszej kolejności pojawiał się motyw żołędzi i gałązek liści dębu oraz wieńców laurowych (wawrzynowych), które otaczały wizerunki żołnierskie. Rzadziej występowały również elementy dekoracji militarnych w postaci hełmów żołnierskich (brama aneksu kościoła w Bartągu) lub mieczy (Biesowo).

Rola atrybutów pomników wojennych

Pomniki wojenne na Warmii współcześnie jawią się całkiem inaczej aniżeli przed II wojną światową. Chodzi o to, że wiele z nich zniszczono z premedytacją tuż po wojnie lub uszkodzono dopiero w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. Te destruktywne zachowania społeczeństwa tłumaczy fakt, że w lokalnym środowisku były one traktowane w sposób negatywny, jako niemieckie pamiątki, wyposażone w wyobrażenia Krzyża Żelaznego (Nowe Włoki) lub rzadziej orłów z rozpostartymi skrzydłami (niegdyś Jonkowo,

²² To czy w danej miejscowości zostały ufundowane pomniki wojenne można stwierdzić na podstawie archiwalnych zdjęć i okolicznościowych pocztówek np. w dostępnej literaturze wspomnieniowej.

²³ Powstałe tablice, w zależności od miejscowości, zawierały następujące części: nagłówki, wyrażenie hołdu, pamięci i podziękowania, deklarację pamięci w zakończeniu. W treściach dotyczących poległych wymienić należy: imiona, nazwiska, rzadziej inicjały, stopień żołnierski, samą datę śmierci, zaś te bardziej rozbudowane wskazują ponadto miejscowości pochodzenia, a także datę urodzin i śmierci.

Orneta i Świątki). Jedne pomniki stały się bezimiennymi głazami, bez żadnych elementów dekoracji, inne pustymi formami architektonicznymi (Nowe Kawkowo). Po niektórych obiektach pozostały pojedyncze elementy (Frączki, Osetnik), zaś po innych tylko historyczna wzmianka lub stara, archiwalna fotografia (Biszynek, Braniewo, Dobrze Miasto, Frombork, Gietrzwałd, Ignalin, Jeziorany, Lidzbark Warmiński, Kiwity, Kłębowo, Kraszewo, Rasząg, Rogiedle, Ruś, Wozławki). Na pewno przetrwanie nielicznych takich obiektów należy zawdzięczać umiejscowieniu ich w strefach *sacrum* (kościelnych parceli i ogrodzeń, także wewnątrz świątyń i kaplic). Również nawiązanie założenia pomnika do konstrukcji kapliczek, uchroniło te obiekty przed konsekwentnie przemyślaną, powojenną destrukcją (Biesowo, Długobór, Lubomino, Lutry, Tolkowiec). Parę innych pomników adaptowano do nowych celów lub poddano swoistej resakralizacji (Kieźliny), co po latach utrudniało przywrócenie im dawnego wyglądu. Inne z kolei przetrwały w stanie dobrym, umożliwiającym ich pełną restaurację (Biedkowo, Nowe Włóki, Piotraszewo).

W przypadku paru pomników wzniesionych z cegły usunięto trwale widoczne symbole wojenne Krzyży Żelaznych (Lubomino, Tolkowiec) oraz tablice pamiątkowe (Długobór). W wyniku tego zabiegu zatarto ich dawną funkcję memoratywną, a przez to wyeksponowano kultową²⁴. Niestety, ale ta czynność okazała się nieodwracalna i na tyle skuteczna, iż odczytanie pierwotnej funkcji memoratywnej było możliwe jedynie na podstawie analizy zdjęć archiwalnych²⁵. W nowej rzeczywistości do złudzenia zbieżna architektura ceglanych pomników-mauzoleów z kapliczkami mogła błędnie ukierunkować uwagę badacza na określony typ obiektów. Niepodważalnym dowodem były jednak utracone elementy dawnego wyposażania, dzięki którym można było trafnie rozpoznać pierwotny charakter pomników i odpowiednio je zakwalifikować²⁶. Uzupełnieniem opisywanego wątku powinna być krótka charakterystyka pomników, które utraciły stosowne atrybuty na rzecz nowo wykreowanych kapliczek. Wyjątkiem będzie pomnik w Biesowie, który w pełni zachował owe atrybuty, a które niestety nie zostały odpowiednio odczytane.

1. Pomnik w Biesowie usytuowano na granicy parceli kościelnej. Wyróżnia się ceglana forma architektury neogotyckiej, która jest zbieżna ze stylem znajdującego się w pobliżu kościoła parafialnego pw. św. Mikołaja i św. Antoniego Padewskiego. W konstrukcji pomnika są widoczne dwie części. Dolną stanowi wysoki, granitowy cokół, który został zamknięty wysuniętą, betonową półką. Powyżej wznosi się część druga rozbudowanej, ceglanej „nastawy”,

²⁴ S. Kuprjaniuk, I. Liżewska, dz. cyt., s. 24.

²⁵ Przeprowadzając szczegółową analizę archiwalnych fotografii warmińskich pomników wojennych, można dojść do wniosku, jak ważne treści one wnoszą. Na archiwalnej fotografii widać dokładnie, w jaki sposób były skonstruowane te obiekty oraz jak były wkomponowane niegdyś w dawny krajobraz lokalny. Zastosowane niegdyś charakterystyczne elementy plastyczne w architekturze pomników określały ich pierwotne przeznaczenie.

²⁶ W związku z pełnioną przez nie funkcją nie było podstaw ku temu, aby ująć je w katalogu „Warmińskie kapliczki”.

o schodkowo zaakcentowanym szczycie z masywnym, żeliwnym krzyżem. Część ceglana cechuje dosyć obszerna, ostrołukowa wnęka, w której umieszczono płaskorzeźbioną Pietę z charakterystycznymi 7 mieczami, odnoszącymi się do siedmiu boleści Matki Bożej²⁷. Ten element pomnika stanowi jego najważniejszą cechę identyfikacyjną, której mało kto był świadomy.

2. Pomnik w Lubominie, usytuowany na centralnym rozdrożu przed kościołem parafialnym pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej, został wzniesiony w formie ceglanej, jednokondygnacyjnej budowli na masywnym cokole z granitowych kostek. Jego stronę frontową skierowano w kierunku południowym. W dolnej, wgłębionej części pomnika, znajdowały się niegdyś żeliwne tablice pamiątkowe. Obecnie ich miejsce zajęła dekoracja, wykonana techniką sgraffito, która przedstawia głowy Chrystusa i dziecka. Powyżej w charakterystycznym, dwukierunkowym prześwicie korpusu o łukach ostrych umieszczona została figura Chrystusa Zmartwychwstałego. Pomnik został nakryty stromym daszkiem namiotowym, który niegdyś był zamknięty kamiennym wyobrażeniem Krzyża Żelaznego, a obecnie w jego miejscu znalazł się prosty krzyż łaćski. Na podstawie zdjęć archiwalnych pomnik, na niewielkim, schodkowym podwyższeniu, był otoczony niskim, czworobocznym ogrodzeniem, wyznaczonym granitowymi słupkami z łańcuchami.

3. Pomnik w Lutrach został wzniesiony w centralnym miejscu we wsi, na zboczu wzgórza kościelnego, na którym zbudowano kościół parafialny pw. św. Marii Magdaleny i św. Walentego. Konstrukcja pomnika została zrealizowana w duchu neogotyckim, zbieżnym ze stylem pobliskiego kościoła. Korpus założono na rzucie prostokąta i przekryto dachem dwuspadowym, schowanym za podwyższony szczyt. Fasada pomnika nieznacznie szersza, zakrywająca korpus, utworzona w formie podcienia wspartego na dwóch okrągłych kolumnach. Wewnątrz podcienia, sklepionego łukiem ostrym, na ścianie magistralnej umieszczony został duży żeliwny krucyfiks. Szczyt schodkowy, w którego polu umieszczono blendę w kształcie Krzyża Żelaznego. Powstały pomnik był niegdyś w nierozdzielnej więzi z umieszczoną w przybudówce kościoła figurą Chrystusa Zmartwychwstałego, w asyście dwóch tablic zbiorczych z nazwiskami poległych²⁸.

4. Pomnik w Tolkowcu powiela scenariusz umiejscowienia go na centralnym rozdrożu w pobliżu kościoła parafialnego pw. św. Marcina. Jego stronę frontową skierowano w kierunku północnym. Budowla murowana z cegły,

²⁷ W ikonografii wizerunki Matki Bożej Bolesnej są przedstawione z sercem przebitym 7 mieczami, które symbolicznie odnosiły się do następujących boleści: Proroctwo Symeona, Ucieczka do Egiptu, Zgubienie Jezusa, Spotkanie na Drodze Krzyżowej, Ukrzyżowanie i śmierć Jezusa, Zdjęcie z krzyża i Złożenie do grobu. Symbolika Piety w tym pomniku, jak i w licznych kapliczkach, odwoływała się do cierpienia, bólu i przeżywania straty kogoś bliskiego.

²⁸ Figura i dwie tablice zostały umieszczone w małej, północnej przybudówce kościoła i zawierały nazwiska poległych mieszkańców parafii, pochodzących z miejscowości: Górkowo, Kikity, Kukliki, Lutry, Pierwagi, Tejstymy, Wągsty, Wójtowo. Za tę informację autor dziękuje ks. proboszczowi Lechowi Kozikowskiemu.

otynkowana i pobielona o cechach typowych dla stylu neobarokowego. Pomnik został zrealizowany w formie jednokondygnacyjnej konstrukcji z dwukierunkowym prześwitem o łukach pełnych, w którym umieszczona została figura Chrystusa Zmartwychwstałego. W elewacji widoczne podziały poziome w postaci rowkowania w partii cokołu i rozbudowanych gzymsów podokapowych. Naroża dwukierunkowego prześwitu uformowane zostały przez pilastry o jońskich głowicach, zaś pomnik zamknięto baniastym hełmem, w którego zwieńczeniu była umieszczona niegdyś figura św. Michała Archanioła. Obecnie w miejscu figury znajduje się krzyż z pasyjką. W partii dolnej, od strony zachodniej, umieszczone było przedstawienie Krzyża Żeliwnego, które zostało usunięte. Pomnik w Tolkowcu jest w pewnej więzi z umieszczoną w przyziemiu kościoła płaskorzeźbioną Pietą²⁹.

Patrząc realistycznie na scharakteryzowaną grupę ceglanych pomników, nie można mówić o możliwości ich współczesnej rehabilitacji. O ile w kręgach naukowych te obiekty będą traktowane jak pomniki, to w ludzkiej świadomości lokalnego środowiska pozostaną one zakodowane już jednak jako kapliczki.

Współczesny stan pomnika w Długoborze

Z reguły przy opracowywaniu dziejów obiektów zabytkowych zachowuje się zasadę chronologii zdarzeń. W przypadku pomnika w Długoborze postanowiono odwrócić tę kolejność i ukazać najpierw stan współczesny obiektu.

Rozpoczęcie badań terenowych nad warmińskimi kapliczkami miało miejsce w 2001 r. Wówczas na trasie jednego z zaplanowanych wyjazdów badawczych znalazła się miejscowość Długobór³⁰, w której udokumentowano 4 kapliczki³¹, wliczając tym samym wspomniany w tytule pomnik wojenny. Nie mając wtedy jeszcze ani pewnych, nabytych doświadczeń, ani głębszej wiedzy w zakresie małej architektury sakralnej, zarejestrowano ten obiekt z przeświadczeniem o „klasycznej”³², warmińskiej kapliczce. Na to wskazywała chociażby typowa architektura neogotycka, która stała się tak bardzo charakterystyczna dla większości kapliczek na Warmii, powstałych od połowy XIX do początku XX w. Innym argumentem „tej kapliczki” była lokalizacja, sprowadzona do wkomponowania w część muru, będącego przedłużeniem ceglano-ogrodzenia kościelnego, znajdującego się w pobliżu kościoła parafialnego pw. św. Jana Ewangelisty. Ta cecha usytuowania była jak najbardziej zgodna z przykładami

²⁹ Wspomniana rzeźbiona Pieta w architektonicznej, ostrołukowej oprawie z kamienia znajduje się po prawej stronie przyziemia dzwonnicy kościoła.

³⁰ Wieś położona w gminie Płoskinia w powiecie braniewskim.

³¹ S. Kuprjaniuk, I. Liżewska, dz. cyt., s. 79-80. W sumie we wsi odnotowano 8 kapliczek (4 kapliczki w granicach zwartej zabudowy wsi, a kolejne 4 na koloniach) i analizowany pomnik wojenny.

³² Poprzez słowo „klasyczny” należy rozumieć cześć warmińskich kapliczek, które zostały zbudowane z cegły licowej w stylu neogotyckim, z otynkowanymi i pobielonymi wnękami i blendami. Tak wyglądające kapliczki stanowią pewną większość wśród zarejestrowanych 1370 obiektów.

innych kapliczek, które w wielu miejscowościach warmińskich znalazły się wzniesione w bliskim sąsiedztwie kościołów, na zasadzie zdwojenia obiektów kultu religijnego³³, lub wkomponowane w mur cmentarno-kościelny (Grzęda, Sątopy).

Ważnym składnikiem dla tej części artykułu jest jednak opis architektoniczny omawianego obiektu. Budowla powstała w formie murowanej z cegły licowej na granitowym cokole. Jednokondygnacyjny korpus został założony na rzucie prostokąta z delikatnie szerszą fasadą. W elewacjach bocznych korpusu znalazły się otynkowane i pobielone blendy o łuku pełnym. Korpus właściwy, z gzymsem podokapowym, przekryty daszkiem dwuspadowym o pięciu rzędach dachówki holenderki. Szczyt elewacji frontowej wyższy, zasłaniający dach korpusu, ujęty schodkowo z siedmioma daszkami ustawionymi przekątniowo. W fasadzie wielka wnęka o łuku pełnym, w której została umieszczona figura Najświętszego Serca Pana Jezusa. Po bokach wnęki umieszczono pionowe, otynkowane i pobielone blendy o ściętych narożach, zaś poniżej jej znajduje się pozioma, prostokątna blenda o wtórnym otynkowaniu i pobieleniu. Podobny akcent otynkowanego i pobielonego pasa wpisuje się pomiędzy dwa półokrągłe gzymсы nadwnękowe. W szczycie płaskorzeźba w kształcie Krzyża Żelaznego.

O ile powyższy opis jednoznacznie wskazywał na kapliczkę, to dopiero w toku dalszego prowadzenia badań archiwalnych i ikonograficznych nad kapliczkami, odkryto pewne fakty, które zaprzeczyły temu twierdzeniu, ale o tym już dalej.

Pierwotna stylistyka pomnika

W badaniach naukowych można wykorzystywać różnorodne metody poznawcze i źródła wiedzy. Obok powszechnie stosowanej kwerendy archiwalnej źródeł pisanych można z powodzeniem prowadzić także analizę zachowanych źródeł ikonograficznych (malowideł, grafik, fotografii). Dla przyjętego tematu właśnie ten drugi typ źródeł okazał się owocnym, gdyż dostarczył rozstrzygających wyników. O samym typie źródeł ikonograficznych można ogólnie powiedzieć, że ich funkcją stało się realistyczne odwzorowywanie danej sytuacji za pomocą dostępnych metod zapisu. Jeśli w dawnych wiekach prymat wiodły malarstwo i wszelkie techniki graficzne, to na przeł. XIX i XX w. coraz większym i powszechniejszym zastosowaniem charakteryzowała się technika fotograficzna, z jej licznie powstającymi reprodukcjami fotograficznymi. Wyższość, w ten sposób zaistniałego źródła, polegała na dokładnie wiernym utrwaleniu danej teraźniejszości i umożliwieniu następnie jej odczytania w pewnej

³³ Na takim złożeniu dwóch typów obiektów widać pewien rozdział, gdzie kościół był miejscem czynności sakralno-liturgicznych, a kapliczka lub kapliczki były miejscem odbywania się ludowych praktyk religijnych (Klewki, Kwieciewo, Purda). Ta zasada dotyczyła również pomników wojennych, przy których odbywały się uroczystości upamiętniające poległych (Bieniewo, Brąswałd, Cerkiewnik, Chruściel, Sząbruk).

przyszłości. Nie ulega wątpliwości, że każdy potencjalnie zachowany materiał ikonograficzny należy traktować jako idealną podstawę do przeprowadzania procesu analityczno-poznawczego, a następnie dowodowego. Takim materiałem dla postawionego we wstępie pytania badawczego stała się przede wszystkim publikacja wspomnieniowa „Langwalde. Kreis Braunsberg”³⁴, w której zamieszczono szereg przydatnych tekstów, rysunków oraz w głównej mierze różnorodnych zdjęć archiwalnych, ukazujących wieś Długobór. Dzięki tej kluczowej publikacji, i analizie zawartych w niej archiwalnych reprodukcji fotograficznych, stało się możliwe potwierdzenie, iż uznawana współcześnie w środowisku „kapliczka” okazała się być w rzeczy samej pomnikiem wojennym. Przed badaczem ukazał się tym samym prawdziwy obraz dawnego pomnika wojennego.

Każda wykonana fotografia ma ten atut, iż przedstawia zarejestrowany stan zastany, który można z powodzeniem porównać ze stanem obiektu już po wielu latach. Na szczęście dawny wygląd architektoniczny pomnika wojennego w Długoborze, w stosunku do jego wyglądu współczesnego, nie uległ żadnym przekształceniom. Radykalnym zmianom została poddana dawna strona plastyczna tegoż pomnika, co też można stwierdzić odwołując się do jego archiwalnych fotografii. Na nich zostały zaobserwowane bardzo ważne różnice w odmiennym wyposażeniu wnętrza tegoż pomnika, jak również jego dekoracji fasady. Niegdyś, w zamkniętej pełnym łukiem, wnęce znajdowała się umieszczona figura patrona środowisk wojskowych św. Michała Archanioła. Poniżej wnęki, w dolnej części pomnika, w prostokątnej, poziomej i otynkowanej blendzie zostało umieszczone stosowne odwołanie. Dzięki zachowanym dwóm różnym reprodukcjom w przytoczonej publikacji wspomnieniowej, znane są teksty dwóch ówczesnych inskrypcji: 1. „Bettet für unsern Gefallenen des Weltkrieges” – tłum. „Módlcie się za naszych poległych w wojnie światowej”³⁵ i 2. „Sankt Michael! Hilf uns im Streit, Führ’ unsre Seel’, Durch Tod. Gericht, Zur frohen Ewigkeit! 1922” – tłum. „Święty Michale! Wspomóż nas w sporze, prowadź naszą duszę, poprzez śmierci sąd, ku radosnej wieczności! 1922”³⁶. Ponadto w elewacji pomnika, po obu stronach wnęki znajdowały się pionowe płyciny o ściętych narożach, w których umieszczono tablice z nazwiskami poległych mieszkańców wsi Długobór i miejscowości przynależnych do parafii długoborskiej³⁷. Ponad wnęką znajdował się półkolista ceglany gzyms, który wraz z szerokim, otynkowanym i pobielonym pasem tworzył półkolistą fryz. Na tym pasie znalazł się stosowny tekst o treści: „Selig sind die Toten, die im

³⁴ *Langwalde. Kreis Braunsberg (Ostpreußen). Ein Kirchspiel im Ermland*, t. 1, red. G. Fehla, 1992.

³⁵ Tamże, s. 51.

³⁶ Tamże, s. 58. Z braku dokładniejszych informacji nie można jednoznacznie stwierdzić, która z przytoczonych inskrypcji była pierwszą.

³⁷ Do parafii w Długoborze przynależały wówczas następujące wsie: Brzostki, Gieduty, Łozy, Małe Kierpajny, Ostry Kamień, Pakosze, Podlechy, Robuzy, Stygajny, Wólka.

Hernn sterben” - tłum. „Błogosławieni są martwi, którzy w Panu umierają”³⁸. Uzupełnieniem dekoracji fasady było umieszczone w górnym polu szczytu pomnika przedstawienia Krzyża Żelaznego, które, jako jedyne spośród pozostałych akcentów militarnych i memoratywnych, zachowało się do dzisiaj w pierwotnej formie.

Zakończenie

Badany obiekt w Długoborze był pierwotnie pomnikiem wojennym. Jego pierwotną funkcję poświadczył bez wątpienia wyjątkowo duży zbiór motywów militarnych, widoczny na reprodukowanych fotografiach archiwalnych. Ilość charakterystycznych elementów, jaką odznaczał się ten pomnik niegdyś, przemawia dokładnie za pierwotną jego funkcją.

Na przykładzie tej analizy potwierdziła się wartość naukowa informacji zawartych w niedocenianych źródłach, jakimi są przekazy ikonograficzne. W tym miejscu należy stwierdzić, że wartość informacji utrwalonych na fotografiach archiwalnych jest czasami lepsza aniżeli w zapisach kronikarskich. Fotografia ukazuje konkretny stan, który odpowiednio odczytany może dostarczyć różnorodnych informacji.

Niniejszy artykuł potwierdza zasadność przeprowadzania dokładniejszych badań zachowanych i nieistniejących już pomników wojennych na terenie Warmii. Wpisany wciąż w krajobraz Warmii zespół obiektów o zróżnicowanej formie architektury umożliwia stworzenie szerszego opracowania, wraz z bogatą szatą ikonograficzną fotografii archiwalnych i współczesnych oraz rysunkowych rekonstrukcji.

PROBLEMS OF THE CLASSIFICATION OF SMALL ARCHITECTURE BASED ON THE WAR MEMORIAL IN DŁUGOBÓR

Summary

Across the geographical landscape of Warmia one can point numerous architectural objects which exist as war memorials and were built in honour of the Warmia inhabitants fallen during the World War I. However, among them there are also objects which architecture is convergent with the one of the Warmia wayside shrines as far as the material used for building – bricks, and their Gothic Revival style. Long-term studies confirmed that some of the shrines accepted by the state departments of cultural heritage protection are indeed war memorials. This clear example of misunderstanding within architectural types classification was observed in Długobór. The article and the conducted proof explanation are dedicated to this object. The reason for classifica-

³⁸ *Langwalde*, dz. cyt., s. 58.

tion of the shrines, this one and similar objects on Biesowo, Lubomino, Lutry and Tolkowiec was removing commemorative and military elements from these objects, although such elements were initially endowed with those emblems. Explaining the problem of the Długobór memorial classification was the first step towards further researches regarding various forms of the war memorials in Warmia.

Key words: wayside shrines, crosses, small sacral architecture, war memorials, East Prussia, Warmia.

S. MAŁGORZATA ŁUKAWSKA *

**KSZTAŁTOWANIE SIĘ STROJU ZAKONNEGO
W POCZĄTKACH MONASTYCYZMU W EUROPIE (IV-X W.).
RECEPCJA FORM UBIORÓW ŚWIECKICH.
CZ. II**

Habity poszczególnych rodzin zakonnych stały się przedmiotem badań od XVIII w. Najstarsze publikacje to leksykony prezentujące historię zakonów i zawierające ilustrację ich habitów. Szczególne znaczenie ma praca P. Helyota (1714-1719)¹, na której wzorowali się późniejsi autorzy – Joseph K. Wietz, Peter Bohman (1831)² i tłumacz wydania polskiego – Beniamin Szymański (1846-1848)³ oraz Franz von Sales Doye (1930)⁴.

Podstawową pozycją będącą wnikliwym opracowaniem historii habitu od starożytności po XX w. jest praca Philippusa Oppenheima (1931)⁵. Analizę ubioru zakonnego wybranych rodzin zakonnych i pewne przejawy zmian w jego formie podjął Matias Auge (1976)⁶. W polskiej literaturze szczególną pozycję stanowią publikacje s. Małgorzaty Borkowskiej⁷, obejmujące szerokie

* S. mgr Małgorzata Łukawska – doktorantka na Wydziale Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: margeritax@poczta.onet.pl

¹ P. Hélyot, M. Bullot, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires, et des congregations seculier*, t. II, Paryż 1714.

² J.K. Wietz, P. Bohman, *Abbildungen sämtlicher geistlichen Orden männlich-und weiblichen Geschlechtes in der katholischen Kirche*, t. I-III, Paderborn 1831.

³ B. Szymański, *Rys historyczny zgromadzeń zakonnych obojej płci wraz z rycerskimi zakonami i orderami państw*, t. II, Warszawa 1848.

⁴ F. Doyé, *Die alten Trachten der männlichen und weiblichen Orden*, Leibzig 1930.

⁵ Ph. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönschskleides im christlichen Altertum*, w: *Theologie des christlichen Ostens: Texte und Untersuchungen*, Heft II, Verlag Aschendorff, 1932.

⁶ M. Auge, *L`abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell`abbigliamento religioso*, „Claretianum” 17 (1976).

⁷ M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1996; *Panny siostry w świecie sarmackim*, Warszawa 2002; *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010; *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. I-III, Warszawa 2004-2008.

studium historyczne polskich klasztorów żeńskich, w którym swoje miejsce znalazły *realia najprostsze*, a w nich zwyczaje dotyczące ubioru zakonnego.

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie habitu jako formy będącej wyrazem ciągłości tradycji monastycyzmu wschodniego w klasztorach Europy Zachodniej, ale również wskazanie na nową interpretację roli habitu w życiu zakonnym w okresie wczesnego średniowiecza. W analizie został uwzględniony kontekst teologiczny stanowiący podstawę znaczeń symbolicznych oraz zjawisko recepcji form ubiorów powszechnego użytku. Analiza zagadnienia obejmuje dwa okresy: wstępny – koniec IV w. do VI w. i okres zwany umownie *benedyktynskim* – do X w., w którym zostały ostatecznie wyodrębnione poszczególne elementy odzieży mniszej.

Początki życia monastycznego w Europie Zachodniej

Na początku IV wieku istniały na terenie Italii (Rzym, Rawenna, Neapol, Mediolan), na Sycylii i Sardynii, w Galii, Hiszpanii, Brytanii i Afryce Północnej liczne ośrodki chrześcijaństwa. W tym też okresie pojawiły się różnorodne formy życia monastycznego. Rozwijające się kontakty i pielgrzymki do Ziemi Świętej sprzyjały przenikaniu anachorecko-cenobickich wzorców, głównie egipskich. Ważną rolę odegrała w tym także literatura⁸. Pierwsze ośrodki życia zakonnego, zostały utworzone w Prowansji (około 400 roku). Były to Lerins (Lerinum) oraz Marsylia, w której założono klasztor męski i żeński. Nieco wcześniej (w 2 poł. IV w.) powstała wspólnota monastyczna założona przez św. Marcina w Ligugé, a druga w Marmoutier koło Tours⁹. Duże znaczenie w popularyzacji życia mniszego wśród kobiet miał pobyt w Rzymie św. Atanazego (przed rokiem 350)¹⁰. Zaowocował on powstaniem wielu kobiecych wspólnot na terenie Rzymu i poza nim w formie domów przeznaczonych dla dziewcząt (*sacraria virginitatis*)¹¹ lub klasztorów kierujących się wybranymi zasadami życia ascetycznego¹².

Kościół Zachodni, przejmując ideał życia monastycznego, przejął również całe dotychczasowe znaczenie teologiczne i symboliczne habitu. Wzorce form odzieży mniszej, podobnie jak w monastycyzmie wschodnim, pochodziły

⁸ Łacińskie tłumaczenia żywotów świętobliwych eremitów: Antoniego Pustelnika – Euzebiusza z Vercelli (+ok. 370), św. Pawła z Teb i Hilariona napisane przez św. Hieronima; tłumaczenie reguły Pachomiusza i propagowanie monastycyzmu poprzez korespondencję z Palestyny – św. Hieronim.

⁹ Wspólnota gromadziła braci – kapłanów i braci – laików i miała charakter monastyczno-apostolski; por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 84.

¹⁰ Ibidem, s. 71 n.

¹¹ Konsekwowane dziewictwo było pełnoprawną formą życia oddanego Bogu, realizowaną od II w. przez kobiety i wdowy – w samotności lub w domach rodzinnych. Sobór w Hipponie (393) zobowiązał dziewczęta mieszkające samotnie do tworzenia wspólnot. Powtórzył to synod w Kartaginie (ok. 398), M. Carpinello, *Il monachesimo femminile*, Milano 2002, s. 3.

¹² Klasztory w Nivelles, Arles, Poitiers, na terenie Anglii: Whitby, Wimborne; por. M. Borkowska, *Historia monastycyzmu w skrócie*, maszynopis autorki, Żarnowiec 2002, s. 50.

z repertuaru odzieży świeckiej. Wraz ze zmianą klimatu, zmienił się surowiec stosowany do sporządzania habitów. Zamiast lnu używano najczęściej wełny (na przykład owczej lub koziej). Negatywnie oceniano wszelkie ekstrawagancje dotyczące odzieży. Św. Hieronim w liście XXII zamieszcza satyryczny opis mniszki ubranej zbyt ostentacyjnie: „szary strój, torba w pasie, nogi i ręce brudne; inne ubierają się jak mężczyźni – obcinają włosy, używają włosiennicy i kaptura artystycznie uszytego, w którym przypominają dzieciątko”¹³. Nieco dalej, w tym samym tonie przekazał swoje obserwacje dotyczące pewnego mnicha wędrującego przez Rzym: „Obciążony łańcuchem, z długimi, niczym kobieta, włosami, kozią bródką, w czarnym płaszczu, boso”¹⁴. Są to oczywiście negatywne przykłady i kiepskie imitacje ubiorów mniszych Wschodu. W tekstach pisarzy wczesnochrześcijańskich spotyka się bardzo praktyczne podejście do habitu. Nie powinien być on przeszkodą przy pracy, narażać swoją formą na utratę zdrowia – winien być dostosowany do klimatu oraz do rozmiaru osoby, która go nosi. Już na początku V wieku pojawiają się informacje świadczące o odrębności stroju mniszego także od ubiorów duchowieństwa¹⁵. W obszarze symboliki, następne wieki wniosły niewiele zmian. Uporządkowały to, co już zostało powiedziane i ujęły zwyczaj noszenia habitu w formę przepisów i norm. Rozwój monastycyzmu na nowych terenach miał także swój wpływ na aktualizację kształtu odzieży mniszej.

Wielkie znaczenie w procesie krystalizacji życia zakonnego na Zachodzie miała reguła św. Benedykta bazująca na tradycji mnichów wschodnich, a jednocześnie wnosząca wiele nowych elementów. W krótkim czasie przyjęło ją wiele klasztorów europejskich; jej znajomość szerzył w swych pismach papież św. Grzegorz Wielki (+604). Na początku VIII w. polecali ją również bp Bonifacy (+754) prowadzący reformę Kościoła Frankijskiego, a synod w Akwizgranie (816) zobowiązał wspólnoty monastyczne do jej praktykowania¹⁶.

Od XI w. zaznaczył się wzrost szacunku względem habitu zmierzający do jego sakralizacji. Pojawiła się praktyka noszenia habitu przez ludzi świeckich lub nakładania go w godzinę śmierci, związana ze stwierdzeniem popularnym w Kościele w okresie średniowiecza: „Extra claustrum nulla salus”, a przekazywanym w nowym brzmieniu: „nullus salvari potest, nisi vitam monachi sequatur in quantum potest”¹⁷. Pragnienie naśladowania życia mniszego pojawiło się wśród laikatu w szczytowej fazie średniowiecza. Wiek XI przyniósł

¹³ Św. Hieronim, *Epistola XXII*, 27, MPL 022. 111.

¹⁴ Ibidem, 28, MPL 022. 113.

¹⁵ List papieża Celestyna I (+432) z 428 r. wyrażający dezaprobatę dla duchownych noszących szaty mnisze; *Dizionario teologico della vita consacrata*, red. A. A. Rodriguez, J. M. Canals Casas, Milano 1994, s. 38.

¹⁶ M. Auge, *L'abito religioso...*, dz. cyt., s. 13. W 817 r. synod zalecił ją także kanonikom katedralnym oraz wspólnotom kanoniczek; por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 115.

¹⁷ „Poza klasztorem nie ma zbawienia; nikt nie może być zbawiony za wyjątkiem tych, którzy naśladowują życie mnichów” L. Saggi, *L'ambiente della bolla sabatina*, w: „Carmelus” 14 (1967), s. 66; L. Gougaud, *Devotions et pratiques ascétiques du Moyen Age*, Paris 1925, s. 132.

także reformę życia zakonnego – powstanie kongregacji kluniackiej¹⁸ i nowych zakonów (kameduli, cystersi, kartuzi). Podkreślano, wyraźniej niż dotąd, rolę habitu jako znaku odróżniającego poszczególne rodziny zakonne, a tym samym konieczność ścisłego określenia jego form. Sakralny charakter habitu pogłębiały przekazy dotyczące wizji mistycznych i objawień prywatnych odnoszących się do jego kształtu lub koloru¹⁹. To tylko niektóre zjawiska okresu średniowiecza dotyczące stroju zakonnego, wymagające oddzielnych opracowań.

Habit w regułach zakonnych monastycyzmu zachodniego

Pragnę zaprezentować trzy dokumenty o charakterze legislacyjnym, pochodzące z okresu VI i VII w. Pierwszy z nich adresowany jest do dziewcząt. Jego autorem jest Cezary z Arles (+543)²⁰. W swojej *Regule dla dziewcząt* (513)²¹ polecał specyficzny ubiór dla kobiet, które wybrały życie mniszek. Przyjęcie tego ubioru, podobnie jak w klasztorach wschodnich, było równoznaczne z oficjalnym rozpoczęciem życia zakonnego (RCezD, III; VIII). Ubiór mniszki, miał być skromny, w kolorze szarym, mlecznym, czyli w naturalnym kolorze wełny (RCezD, XL; XLI) i jako taki był znakiem pokory: „Upominam szczególnie, aby... siostry nigdy nie używały szat lśniąco wybielonych, ani czarnych, ani obszytych purpurą, ale tylko szare i mleczne. Zawijając głowy niech nie odsłaniają czoł wyżej, niż to wskazaliśmy” (RCezD, VII). Szaty, powinny być wytwarzane w klasztorze pod okiem przeoryszy lub szatnej (RCezD, XL). Siostry same przygotowywały wełnę na ten cel, przędły ją i tkęły (RCezD, XXV, XXVI). Kandydatki na czas próby pozostawały w swoich własnych strojach; ostateczną jednak decyzję w tym względzie podejmowała przełożona (RCezD, III). Okres próbny kończyło uroczyste nałożenie habitu. Kandydatka musiała wyzbyć się wszystkiego i niczego później nie mogła mieć na własność. O wszelkie potrzeby siostr (także o ubiór) dbała przełożona²².

Około roku 540 św. Benedykt napisał regułę²³, na potrzeby klasztorów przez siebie założonych²⁴. Osobiste doświadczenie życia pozwoliło autorowi

¹⁸ J. R. Bar, *O zakonach, o osobach świeckich. Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1968, s. 25 n.

¹⁹ Opat Citeaux-Alberic (+1108) miał otrzymać od Najświętszej Marii Panny białą kukullę; por. M. Auge, *L'abito religioso...*, dz. cyt., s. 30. Św. Hildegarda z Bingen (+1179) w *Księdze Objawień* (1148-51) zawarła, między innymi, interpretację habitu jako szaty godowej oblubienic Chrystusa i znaku mądrości; Hildegarda z Bingen, *Scivias*, II, 5, 7, Tyniec, *Źródła monastyczne*, s. 339, Kraków 2011.

²⁰ W swojej młodości był członkiem wspólnoty mniszej w Lerynie, będąc biskupem Arles opiekował się wspólnotą żeńską, którą kierowała jego siostra Cezaria; por. *Starożytna Reguła Zakonne*, Warszawa 1980, t. 26, s. 109, dalej jako SRZ.

²¹ Cytowana jako RCezD.

²² M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993, s. 252.

²³ *Reguła św. Benedykta z Nursji* (dalej jako RB), tłum. A. Świderkówna, Kraków Tyniec, 1994.

sprecyzować własną wizję życia zakonnego. Między innymi, położył szczególny nacisk na ascezę wewnętrzną. Ważnym elementem życia wspólnego była także praca – rzeczywista i celowa, traktowana jako źródło utrzymania klasztoru – oraz umiar. Takie ukierunkowania nie pozostały bez wpływu na kształt stroju. Polecał, by ubiór dostosowano do warunków miejscowych i klimatu (RB, 55, 1-22). Za wystarczające uznał: tunikę i kukulłę rozumianą jako płaszcz z kapturem (RB 55, 4; 10), „w zimie z grubego materiału, w lecie lekka lub znoszona” (RB, 55, 5). Jednym z elementów ubioru był również szkaplerz noszony do pracy (RB, 55, 4)²⁵. Autor nie określił konkretnego koloru tkaniny, ale taki, jaki można było łatwo i tanio znaleźć w kraju, w którym żyją mnisi (RB, 55, 7). Ubrania przechowywano w jednym miejscu, a troską opata miało być rozdzielanie ich według potrzeby (RB, 55, 9), powinny być także dostosowane do rozmiaru osoby (RB, 55, 8).

Św. Benedykt, przyjmując kandydata w szeregi zakonne, wymagał złożenia przysięgi oraz podpisania ich na ołtarzu. Akt profesji wiązał się ze zmianą ubioru²⁶, która była znakiem włączenia do wspólnoty²⁷. Reguła św. Benedykta nie narzucała drobiazgowych, jednolitych norm, stąd wiele wspólnot mniszych przyjęło tę regułę jako zasadę swego życia, uzupełniając ją o własne przepisy. Przykładem mogą być klasztory założone przez św. Grzegorza Wielkiego (+604), klasztor św. Kolumbana w Luxeuil, w którym połączono regułę Kolumbana i Benedykta w jedną całość²⁸ oraz późniejsze rodziny zakonne oparte na regule benedyktyńskiej.

Trzecim z prezentowanych dokumentów jest reguła św. Izidora z Sewilli (+636)²⁹ napisana w latach 615-619³⁰, w której dochodzi do głosu tradycja egipskiego monastycyzmu. Pojawia się *colobium* – tunika sięgająca lekko za kolana, bez rękawów, gdyż, jak stwierdził: „mnisi egipscy takiej używali najczęściej”³¹ oraz melota (krótki skórzany płaszcz). Pozostałe części mniszej

²⁴ Doświadczył życia mniszego, najpierw jako pustelnik w Subiaco, potem jako założyciel wspólnot mniszych: męskiego klasztoru na Monte Cassino i żeńskiego, którym kierowała jego siostra św. Scholastyka (+543), SRZ, t. 26, s. 179 n.

²⁵ Z łac. *scapulare* od *scapulae* – *ramiona, grzbiet*. Miał formę prostokątnego kawałka materiału, z otworem na głowę pośrodku, był wiązany w talii. Św. Benedykt polecał go jako rodzaj fartucha, zwężającego tunikę, co ułatwiało pracę fizyczną. Dołączano do niego również kaptur, zależnie od potrzeby; por. *Dizionario degli istituti di perfezione*, red. G. Pelliccia, G. Rocca, Roma, 1996, t. 8, kol. 1015, dalej jako DIP.

²⁶ „Zaraz potem zostanie rozebrany z szat swoich i ubrany w klasztorne”, RB, 58, 26.

²⁷ Nałożenie habitu było do tej pory uważane za akt profesji. Św. Benedykt wprowadził w życie zakonne obowiązek potwierdzenia profesji dokumentem z własnoręcznym podpisem.

²⁸ J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 97 n.

²⁹ Św. Izidor z życiem mniszym zetknął się poprzez brata, Leandra i siostrę Florentynę.

³⁰ SRZ, t. 26, s. 266 n. Reguła cytowana dalej jako RIz.

³¹ „Leuitonarium est colobium lineum sine manicis, quale Aegyptii monachi utuntur. Colobium dictum quia longum est et sine manicis; antiqui enim magis hoc utebantur”, Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum Libri XX*, t. I, ed. W. M. Lindsay, London 1911, lib. XIX, 22. 24. Ten rodzaj tuniki pojawił się w regule św. Pachomiusza (+346).

garderoby mają swe wzorce w lokalnej modzie świeckiej. Prezentuje ona zestaw szat podwójnych ujawniających wpływy germańskie i greckie. Św. Izydor dodaje do tuniki *pallius* (habit)³², a także kukulę i *mapulę* (czyli krótki płaszcz z rękawami)³³. W czasie chłódów lub wychodząc z klasztoru można było używać butów. Ubiorem noszonym w klasztorze był habit zapewniający swobodę przy pracy. Rozdział XII reguły świadczy o dążeniu do ścisłego odróżnienia odzieży mniszej od stroju duchownych. Autor wyszczególnia te części odzieży, których nie należało nosić w klasztorze, bowiem przeznaczone były dla kleru: *planeta*³⁴, *orarium* (w tłumaczeniu – chustka), *birrus* (w tłumaczeniu – kapтур)³⁵. Dodał, iż nie powinno się nosić tego, czego na ogół nie używają pozostałe klasztory. Strój, zgodnie z tekstem reguły, miał służyć jako okrycie; niewłaściwe byłoby posiadanie czegoś wykwintnego czy ozdobnego. Zakaz dotyczył też płótna lnianego. Autor reguły polecał jednak, by ubiór nie był zbyt niedbale, ponieważ to *pociąga boleść serca*³⁶.

Recepcja form ubiorów świeckich w odzieży mniszej

Wzorcem stroju zakonnego od IV-VI w. był repertuar odzieży przekazany chrześcijańskiej Europie przez późnorzymski świat. Były to szaty długie i proste, które niewiele zmieniały się na skutek wpływów germańskich³⁷. Zestawem przejętym przez środowisko monastyczne była tunika i płaszcz. Potwierdza to wczesnochrześcijańska ikonografia przejawiająca się w malarstwie katakumbowym i rzeźbie sarkofagowej, a nieco później również w ilustracjach rękopisów. Kształty tunik ulegały zmianom wraz z preferencjami regionu, w którym znajdował się klasztor. Tunika w Cesarstwie Rzymskim w okresie republikańskim 509-529 r. przed Chr. była pozbawiona rękawów i okrywana togą³⁸. Pod koniec II w. pojawiła się w Rzymie *tunica manicata*³⁹ używana pierwotnie

³² Utożsamiany z bizantyjską formą habitu (*razon* lub *πάλλιον*); L. Wiener, *Contributions Toward a History of Arabico-Gothic Culture*, Nowy Jork 2002, t. 1, s. 247; J. Villanueva, *Viage literario á las iglesias de España*, Madryt 1821, t. 6, s. 274.

³³ SRZ, t. 26, s. 310.

³⁴ *Planeta* to okrycie wierzchnie w formie podróżnego płaszcza bez rękawów, przeszła do ubiorów w liturgii wschodniej jako pas jedwabnej, haftowanej tkaniny; por. *Vocabolario della lingua italiana*, Bolonia 1991, s. 714. W liturgii zachodniej *planeta* występuje najwcześniej w Galii (k. IV w.). Najstarszy dokument wzmiankujący *planetę* jako szatę liturgiczną (ornat) to XXVIII kanon IV synodu w Toledo (633): „*Planeta est quam alias casulam vocamus*” (c. XXVIII, dist. 38), ed. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 10, Florentiae 1764, [325] 627.

³⁵ Chodzi prawdopodobnie o *byrrus*, który Izydor z Sewilli wymienia wśród ubiorów wierzchnich, (używając pisowni *birrus*) – rodzaj tuniki z szerokimi rękawami przypominającej dalmatykę; por. Izydor z Sewilli, *Etymologiarum*, lib. XIX, 24. 17.

³⁶ SRZ, t. 26, s. 310.

³⁷ J. Evans, *Dress in Medieval France*, Oxford 1952, s. 1 n.

³⁸ Przypominająca wschodnie kolobiony.

³⁹ M. Gutkowska-Rychlewska, *Historia ubiorów*, Wrocław 1968, s. 80 n. Jak wielka była różnorodność tej formy odzieży możemy prześledzić na podstawie opisów św. Izydora z Sewilli.

przez kobiety i barbarzyńców. Św. Augustyn (+430) notuje, że w tym okresie noszenie przez mężczyzn długiej tuniki z rękawami było nieestosowne i uważane za objaw zniewieściałości. Ale już w czasach jemu współczesnych to, co wcześniej uchodziło za naganne, stało się znakiem godności i wysokiego urodzenia⁴⁰. *Tunica talaris*⁴¹ była szatą, którą w Rzymie otrzymywali bohaterowie i zwycięzcy, nosili ją oratorzy i wolni obywatele Rzymu. Przykłady tego typu tunik znajdujemy na malowidłach w rzymskich katakumbach Priscylli (ok. 280 – *cubiculum Velatio*), w katakumbach przy Via Latina (350 r.). Późniejszym przykładem jest dzieło, które odnosi się do środowiska monastycznego. Jest to całostronicowa miniatura w dziele: *De fide catholica*, pochodząca prawdopodobnie z VIII wieku (Bibliothèque Nationale de France w Paryżu (fot. 1). Bohaterami przedstawienia są: św. Izydor i klęcząca przed nim Florentyna, jego siostra, mniszka w jednym z klasztorów, które założył. Ich strojem jest tradycyjny antyczny zestaw – niebarwiona tunika i płaszcz okrywający całą postać. Odzież mnisza zgodnie ze wskazaniami reguł, miała kolor naturalnej wełny, była zatem w odcieniach od kremowej, szarej po brązową.

Wraz z popularyzacją dalmatyki⁴² coraz powszechniejsze stało się zjawisko stosowania szat podwójnych – tuniki spodniej o wąskich rękawach i tuniki wierzchniej w typie dalmatyki. Ikonografia przejęła dalmatykę jako szatę właściwą dziewicom. Jej bogatą formę prezentują mozaiki z przedstawieniem orszaku dziewic w Sant'Apollinare Nuovo w Rawennie (około 560) oraz w Santa Maria Maggiore w Rzymie (432-440). Dalmatyki mają krótkie rękawy i powierzchnię zdobioną haftem oraz obszyciem. Ich ozdobna forma podkreśla duchowe bogactwo i godność dziewic. Od IV wieku dalmatyka została przejęta do chrześcijańskiego stroju liturgicznego. W V i VI wieku używali jej biskupi i diakoni spoza Rzymu; w IX w. stała się stałym elementem szat liturgicznych wszędzie tam, gdzie obowiązywał ryt rzymski⁴³. Była strojem diakona i oznaczała szatę służby⁴⁴.

CesarSKI Rzym, jako odzież wierzchnią, stosował głównie togi (męskie), stole i palle (kobiece). Wraz z podbojem nowych ziem do mody przenikały

Autor prezentuje w nim cały repertuar tunik, których nazwy, jak pisze, pochodzą od czasów, w których najbardziej były w użyciu, albo od miejsca gdzie zostały wykonane lub sprzedawane, albo od rodzaju materiału lub koloru; por. Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum*, lib. XIX, 22. 4.

⁴⁰ „Sicut enim talaris et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat, nunc autem honesto loco natis, cum tunicati sunt, non eas habere flagitium est (...)”. Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, III, 12. 20; PL 34.

⁴¹ *Tunica talaris* to długa, biała tunika z rękawami.

⁴² Tunika o poszerzanych rękawach, zdobiona haftem, popularyzowana przez cesarza Kommodusa (I w.).

⁴³ T. Gołowski, *Dalmatyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 982.

⁴⁴ Por. J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident Und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im Breisgau 1907, s. 255.

nowe formy (głównie greckie i galijskie). Przykładem jest *pallium*⁴⁵ rozumiane jako grecki, ciemny płaszcz filozofów. Mnisi, którzy go nosili, nazywani byli nawet *Graeculi*⁴⁶. Gdy św. Marcin z Tours organizował przy katedrze biskupiej nową wspólnotę monastyczną, Sulpicius Sever, jego późniejszy biograf, zaprezentował mu ubranie składające się z szorstkiej tuniki i czarnego *pallium*. Orszak tak ubranych mnichów, Sulpicius Sever określił potem jako *agmina palliata*⁴⁷. Okryciem kobiecym była *palla*. Miała formę szerokiego szala, stosowana jako odzież wierzchnia i jako nakrycie głowy, używana przez wieki.

Z repertuaru szat codziennego użytku pochodzi *scapulare* (szkaplerz), przewidziane przez św. Benedykta w celu ochrony tuniki w czasie pracy. W ubiorach ludności wiejskiej to zwykły kawałek tkaniny z otworem na głowę, wiązany paskiem, zwisający z przodu i z tyłu. Jego ikonograficzne przykłady znajdujemy jeszcze w XII i XIII w. w dekoracji katedr średniowiecznych (fot. 2). Przez wieki szkaplerz przechodził modyfikacje, pojawiał się i zanikał w odzieży mniszej, był powodem sporów i przywilejów, aby ostatecznie ukształtowała się jego forma – taka, jaką znamy dzisiaj – dwa długie pasy tkaniny łączone na ramionach. Stał się reprezentatywną częścią habitu. Gdy jest mowa o habicie dla świeckich, utożsamia się go właśnie ze szkaplerzem⁴⁸.

Pozostając przy temacie odzieży wierzchniej, należy wspomnieć o kukulli jako szacie noszonej na tunice w formie płaszcza z kapturem. Pochodzi z Galii, a jej pierwotna iliryjsko – celtycka nazwa – *caracalla* – znaczy tyle, co *krótka*⁴⁹. Często była noszona przez dzieci, służyła jako ubiór bogów opiekuńczych. Była szatą używaną powszechnie przez wszystkie niemal warstwy społeczne Galii i pozostałych ziem Cesarstwa⁵⁰. W ikonografii spotykamy ją często w funkcji szaty pasterskiej. W zbiorach Musée des Antiquités Nationales Saint-Germain-en-Laye są dwie statuetki z brązu – tzw. *Telesfory* (datowane na okres II-V w., fot. 3). Każda z postaci nosi prostą kukullę z kapturem zwaną również *bardocucullus*⁵¹. W takim zapewne kształcie była w użyciu w klasztorach św. Benedykta.

⁴⁵ Termin pochodzący od określenia płaszcza kobiecego zwanego palla. Jest wieloznaczny, określający zarówno różnorodne formy odzieży wierzchniej, jak i tkaninę i nakrycie ołtarza; Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 5, Paris 1845, s. 34.

⁴⁶ Św. Ambroży, *Commentarius in Cantica Canticorum*, V, 45, PL 15, 1929BC.

⁴⁷ Sulpicius Sever, *Dialogus* II, 3, 2; *Epistola* III, 19.

⁴⁸ Przywilej noszenia habitu mieli członkowie konfraterni skupieni wokół klasztoru, realizujący we właściwy sobie sposób ideę naśladowania Chrystusa. Znakiem zewnętrznym duchowej jedności z klasztorem miał być habit zbliżony swym wyglądem do tego, który nosili mnisi. W praktyce był to szkaplerz; por. M. Borkowska, *Życie codzienne...*, dz. cyt., s. 149.

⁴⁹ *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, red. A. Ernout, A. Meillet, Paris 1967, s. 154 oraz *Latenisches Etymologisches Wörterbuch*, red. A. Walde, J.B. Hofmann, Heidelberg 1960, s. 298.

⁵⁰ P.-M. Duval, *Życie codzienne w Galii w okresie pokoju rzymskiego*, Warszawa 1967, s. 85 oraz F. Boucher, *Histoire du costume en Occident de l'antiquité à nos jours*, Flammarion 1965, s. 137 n.

⁵¹ F. Boucher, *Histoire du costume...*, dz. cyt., 2004, s. 137, il. 208, 209.

Ubiorem wierzchnim związanym ze środowiskiem mniszym była *pellicula*. W monastycyzmie wschodnim nawiązywała do życia proroków. W Europie Zachodniej, a zwłaszcza północnej, stanowiła wymóg klimatu. Była formą płaszcza spiętego na jednym ramieniu, wykonanego ze skóry lub futra⁵². Ubiory ze skóry wywróconej futrem na wierzch przywieźli ze sobą Germanie; zachowały się także na terenie Galii (z I i II w.). Skórzana krótka peleryna była elementem ubioru kobiet germańskich. Zszywano ją z kilku kawałków skór bydlęcych lub runa owczego⁵³. Z tych samych terenów pochodzi płaszcz na futrze zwany *gunna*. Był on stosowany również na terenach Galii. Tam też zachowały się ślady tunik podbijanych futrem od spodu⁵⁴. Zwyczaj podszywania szat wierzchnich futrem był powszechny w regionach Europy Północnej, w tym także w Polsce. Płaszcze lub tuniki podbite futrem ze względu na chłód, występowały w klasztorach na terenie Polski przez wiele wieków.

Nakryciem głowy w klasztorach męskich był oczywiście kaptur, w klasztorach mniszek – welon – używany powszechnie przez kobiety zamężne. Ikografia zachodnia zawiera szereg przedstawień ukazujących różnorodność kształtów i sposobów upinania welonu, a literatura przekazuje różnorodne terminy, które go określają. Od IV w. Kościół przyjął welon jako znak dziewic konsekrowanych Bogu. Miał formę prostokątnego, niekiedy szerokiego kawałka tkaniny, przypominającego szal (łac. *palla*), którym mogły okrywać całą postać (fot. 4). Owijano nim głowy tworząc zawój (polecany przez Cezarego z Arles⁵⁵) – jeden jego koniec spływał swobodnie, pozostała część okrywała ramiona⁵⁶. Nadawano mu także formę czepca (turbana), określanego greckim terminem *kalyptra*. Ten sposób nakrycia głowy jest znany z fresków pompejańskich (Willa Misteriów 69 r.) i sztuki wczesnochrześcijańskiej (katakumby Kalliksta, postaci orantek). Welon został przejęty również przez kobiety z Galii i Germanii (I, II w.) i stosowany wraz z czepkiem lub rodzajem turbana⁵⁷ (płaskorzeźby dekorujące kolumnę Trajana 113 r.).

⁵² A. G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 65.

⁵³ M. Tempelmann-Maczyńska, *Części stroju kobiecego w okresie rzymskim na obszarze środkowo- i wschodnioeuropejskiego Barbaricum*, Kraków 1985, s. 90.

⁵⁴ P.-M. Duval, dz. cyt., s. 85. Futro w kulturze grecko-rzymskiej kojarzyło się z naturą, dzikością, ze światem stworów, półwierząt-półludzi. Stroje z futrem wywróconym na wierzch budziły powszechną niechęć. Dlatego stosując futro jako izolację od chłodu, ukrywano je pod warstwą tkaniny. Poglądy na rolę futer i upodobanie do ich prezentowania pojawiło się u schyłku średniowiecza. Szaty podbijane i bramowane cennymi futrami były traktowane także jako lokata kapitału; por. M. Toussaint-Samat, *Historia stroju*, Warszawa 2011, s. 89 n.

⁵⁵ RCezD VII

⁵⁶ Por. E. Thiel, *Geschichte des Kostiums*, Berlin 1968, s. 158.

⁵⁷ M. Tempelmann-Maczyńska, dz. cyt., s. 84 oraz J. Garbsch, *Die norisch-panonische Frauentracht im 1. und 2. Jahrhundert*, *Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte* 11 (1965), s. 13 n.

Modyfikacje habitu zakonnego w IX-X w.

Powyższa analiza form odzieży ujawniła podstawowy zestaw klasztornej garderoby stosowany w początkowym okresie monastycyzmu zachodniego: tunika spodnia z wąskimi rękawami lub bez, tunika wierzchnia z szerokimi rękawami, krótka kukulla w formie płaszcza z kapturem (lub proste *pallium*) oraz szkaplerz. Jest to niejako forma wyjściowa, która w kolejnych wiekach przejdzie stopniowe modyfikacje i uzupełnienia. Już w 1 poł. IX w. pojawiła się pewna ewolucja terminów wprowadzona w Galii przez opata Smaragdusa (+po 825) w jego *Komentarzu do Reguły św. Benedykta*⁵⁸. W dziele tym, kukulla otrzymała nazwę *cappa*, a szkaplerz przejął funkcję kukulli. Zmiana ta, jak można przypuszczać, poskutkowała transformacją form odzieży. *Cappa* miała kształt półokrągłej, obszernej peleryny. Nakładano ją na tunikę idąc do chóru i kapitułarza oraz na inne uroczyste okazje⁵⁹.

Kukulla przejmując formę szkaplerza stała się szatą spinaną lub wiązaną z boku. W roku 1093 Guido – opat klasztoru w Farla (region Spoleto) utożsamiał kukullę z antyczną formą tuniki bez rękawów zwaną *colobion*, wzbogacając dodatkowo o kaptur⁶⁰. Formę tę ilustruje miniatura pochodząca z dzieła Rabana Maura (+856) – *De laudibus sanctae crucis* z 2 ćw. IX w. Postać autora adorującego krzyż nosi kukullę z kapturem, rozciętą z boków i wiązaną (fot. 5). W końcu X wieku kukulla stała się już szatą z rękawami, krótszą od tuniki i nadal rozciętą⁶¹.

Przełom X i XI w. przyniósł reformę kluniacką, w której wprowadzono *laus perennis* (wieczną modlitwę). Mnisi oddając się modlitwie chórowej zadawali także o bardziej majestatyczną formę szat używanych w chórze. Miniatura z *Księgi Reguły św. Benedykta* z 1129 r. prezentuje luźne, ciemne, długie kukulle mające kształt szaty zamkniętej o szerokich rękawach (fot. 6)⁶². Ta forma obszernej czarnej kukulli stanie się charakterystycznym habitem benedyktyńskim.

Analogicznie przedstawia się habit mniszek. Zmiany, które się w nim dokonały możemy prześledzić na przykładzie malarstwa miniaturowego i rzeźby nagrobnej. Z 990 r. pochodzi miniatura w *Księdze Reguł* dla klasztoru w Niedermünster przedstawiająca Cezarego z Arles w stroju liturgicznym i mniszki ubrane w zamknięte, proste kukulle i tuniki, a na głowach welony mające kształt zawojów (fot. 7). Prawdopodobnie od V w. w repertuarze kobiecych nakryć głowy pojawiał się coraz częściej szeroki szal, którym kobiety zawijały czoło i głowę. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy jest to wynikiem redukcji

⁵⁸ *Commentaria in Regulam S. Benedicti*, PL 102, 689-932.

⁵⁹ Jej forma może się wywodzić z galijskich płaszczy ochraniających przed deszczem (*pluviale*), J. Braun, op. cit., s. 308 n.

⁶⁰ M. Auge, op. cit., s. 21.

⁶¹ *Psalterz Egberta* 980, postać mnicha Roudbrechta, fol. 16v, Museo Archeologico Nazionale of Cividale.

⁶² Klasztor St. Gilles, Nîmes, fol. 21v.

antycznej *palli* do formy bardziej wygodnej, czy wiąże się z wpływami germańskimi. Jest to forma dość zachowawcza, spotykana jeszcze w 2 poł. XI w. na płytach nagrobnych benedyktynek z krypty w Quetlinburgu, na miniaturach dzieła Herarrady z Hohenburga – *Hortus deliciarum* (1170 r.), aż po wiek XIII (fresk ze środkowej absydy kościoła Müstair z wizerunkiem Friderun – fundatorki kościoła).

Wyraźne zmiany w ubiorze mniszek zaistniały również wraz z reformą życia zakonnego w XI w. W *Kodeksie Uty* (1 ćw. XI w.) strojem opatki jest obszerna kukulla z szerokimi rękawami (fot. 8)⁶³. Nakrycie głowy, wzorowane na modzie kobiecej, jest złożone z białego zawicia i czarnego welonu⁶⁴. Ten zestaw utrzyma się w użyciu przez wieki w klasztorach żeńskich. Wraz z rozwojem mody kobiecej, uzupełni go *barbet* (*bandeau*, podwika). Ma on formę paska tkaniny biegnącego pod szyją. Anna Sieradzka określa czas jego pojawienia się w modzie kobiecej na wiek XII⁶⁵. Podwiki jako element odzieży używano zarówno w ubiorach świeckich, jak i zakonnych, gdzie występowała w różnorodnych formach, pod nazwą *zatyčka* lub *zawicie*.

Analiza ikonograficzna pozwoliła na uzyskanie prawdopodobnego modelu habitu mniszego przyjętego w klasztorach europejskich. Podczas gdy ubiór świecki będzie podlegał licznym przemianom pojawiającym się powszechnie i w sposób znaczący od XI wieku⁶⁶, niemal wszystkie wymienione wyżej elementy ubioru mniszego przetrwały, z mniejszymi lub większymi modyfikacjami przez wiele stuleci, otrzymując nowe kształty będące wynikiem rozwoju życia monastycznego i procesu reformy Kościoła.

Symbolika habitu⁶⁷

Obszar znaczeniowy habitu został przejęty z tradycji wschodniego monastycyzmu i uzupełniony lub poszerzony wraz z rozwojem duchowości monastycznej. Spróbuję przedstawić go w wielkim skrócie.

⁶³ Obszerne kukulle z szerokimi rękawami, które pojawiły się w klasztorach żeńskich w XII w., mają swoją analogię w ubiorach wdowich. Sądząc z przekazu historycznego musiało być duże podobieństwo obu form skoro brązowy wdowi płaszcz Klemencji Andegaweńskiej (+1328), po śmierci królowej przekazano dominikance – Izabeli de Valois, por. J. Evans, op. cit., s. 68.

⁶⁴ W późniejszych wiekach zawicie przybrało formę białego spodniego welonu, zwanego w Polsce rańtuchem lub rąbkiem, przynależącego mężatkom. Wszedł na stałe do odzieży wielu polskich zakonów żeńskich.

⁶⁵ A. Sieradzka, *Tysiąc lat ubiorów w Polsce*, Warszawa 2003, s. 15 oraz M. Davenport, *The book of costume*, New York 1965, s. 141.

⁶⁶ F. Boucher, *Histoire du costume...*, dz. cyt., 2004, s. 134 n; J. Evans, op. cit., s. 5 n.

⁶⁷ Obszerniej o symbolice habitu pisałam w cz. 1 artykułu omawiając strój zakonnny w monastycyzmie wschodnim; por. M. Łukawska, *Kształtowanie się stroju zakonnego w początkach monastycyzmu (III-IV w.) na obszarze basenu Morza Śródziemnego. Recepcja form ubiorów świeckich. Cz. I*, „Studia Elckie” 17 (2015), nr 2, s. 119-137.

Najstarszym pojęciem jest odrzucenie świata *contemptu mundi* – *pogarda dla świata* – określanego przez godności i pozycje społeczne, a jednocześnie wybór Boga i jego Królestwa. Potwierdzenie tej symboliki znajdujemy w przepisach zakonnych przestrzegających przed niepotrzebnym wydłużaniem kukułi, używaniem miękkich i szlachetnych tkanin, takich jak jedwab, aby nie przypominały w niczym szat dwornych (wytwornych, światowych). Średniowieczna antyfona śpiewana po obrzędzie poświęcenia habitu wyraża to słowami: „Wzgardziłam królestwem świata i wszelkim przepychem doczesnym, dla miłości Pana mojego Jezusa Chrystusa. Jego ujrzałam, Jego pokochałam; Jemu uwierzyłam i wybrałam Jego”⁶⁸. W *Pontyfikale plockim* z XII w. w modlitwie przy błogosławieństwie szat mniszych czytamy, iż są zapowiedzią szaty zbawienia i wiecznej radości, oznaczają również pogardę dla świata, umartwienie ciała i pokorę serca⁶⁹.

Habit był interpretowany jako szata anielska. Angelologia monastyczna, opisem życia aniołów i ich zadań przed Bogiem, uzasadniała niektóre aspekty życia mniszego. Określenie *habitus angelicum* znajdujemy w pismach papieża Bonifacego IV (+615). Mnisi w pewnym sensie *upodabniają się do cherubimów sześcioma skrzydłami okryci*. Poszczególne części habitu takie jak kaptur, szkaplerz i płaszcz sporządzony z podwójnych kawałków tkaniny miały symbolizować sześć skrzydeł Cherubinów⁷⁰. Ślady tej symboliki spotykamy w rękopisie z 1150 r. dotyczącym sporu między cystersami a benedyktynami z Cluny, w którym znajdujemy przypomnienie, że życie mnisze ma być naśladowaniem anielskiego⁷¹.

Idea wyboru Boga oznaczała przyobleczenie szat nowego człowieka, łączyła się również z ideą śmierci i powstaniem do nowego życia. Tę myśl zawarł św. Ambroży (+397), w obrzędzie konsekracji dziewic: *Weź tę szatę, abyś (wraz z nią) przywdziała Chrystusa*⁷². Zgodnie z najstarszym *Ordinarium Cassinense* (prawdopodobnie z VII w.) opat ubierając kandydata wstępującego do klasztoru wypowiadał słowa: „Jezus Chrystus Pan przyobleka cię w nowego

⁶⁸ Ph. Oppenheim, *Die "Consecratio virginum" als geistesgeschichtliches Problem. Eine Studie zu ihrem Aufbau, ihrem Wert und ihrer Geschichte*, Rzym 1943, s. 28 n.

⁶⁹ „Deus, qui vestimentum salutare et indumentum eterne iocunditatis tuis fidelibus promisiisti, clemenciam tuam suppliciter exoremus, ut hoc indumentum mortificationem carnis, humilitatem cordis et contemptum mundi significans...”, XXXVIII, f. 78, oraz XXXV, f. 62, *Pontyfikał plocki z XII wieku*, oprac. A. Podleś, Płock 1986, s. 98 n. oraz 109.

⁷⁰ Bonifacy IV, *Concilium Romanum* (610), X c. 505, cytowane za: Oppenheim, *Symbolik...*, s. 81.

⁷¹ Dokument ma formę dialogu między cystersiem a benedyktynem z Cluny. *Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis*, manuskrypt z Österreichische Nationalbibliothek, Wiedeń, MS. 362, ff. 68v-84v: *Clun.*:46 – „Jedna rzecz pozostaje do udowodnienia – że habit mniśi nie jest pokutny lecz anielski. *Cist.*: To nie wymaga mojej aprobaty, bo dowodzi to już papież Bonifacy, że życie mnisze jest anielskie i habit (mnichów) jest anielski”. Cytowane za: Ph. Oppenheim, *Die Symbolik...*, s. 81 n.

⁷² Św. Ambroży, *De institutione virginum*, 16; PL 16. 330.

człowieka, który odnawia się przez poznanie według obrazu swego Stwórcy”⁷³. Zmiana szat miała zatrzeć ślady wcześniejszego stanu – była rodzajem mistycznej śmierci i zmartwychwstania. Sugestywnie symbolizuje to ryt profesji pochodzący z IX w. spisany przez biskupa Tomasza von Marga (+840). Opat rozkładał na ziemi wełnianą tunikę, sadzał na niej nowicjusza, którego twarz skierowana była ku wschodowi. Obrzędowi towarzyszyły słowa: „Ta tunika jest obrazem grobu a świat jest dla ciebie martwy”⁷⁴. W okresie średniowiecza ten element ceremonii profesji miał swoje analogie w obrzędzie pogrzebu. W momencie rozpoczęcia agonii umierającą kładziono na kawałku włosiennicy⁷⁵. Ta zgrzebna tkanina wełniana służyła jako śmiertelny całun w czasie zgonu. Wełna jest czymś martwym, odebrana zwierzęciu nie odrasta dlatego wiązano ją symbolicznie ze śmiercią i żałobą. Zwyczaj śmierci na włosiennicy i popiele spotykany jest w monastycyzmie zachodnim w XI i XII wieku⁷⁶. Czarne *cilicium* uznawane było za szatę żałobną także w polskich zwyczajach pogrzebowych, jak wspomina o tym Gall Anonim⁷⁷. W okresie wczesnochrześcijańskim znajdujemy świadectwa używania także białego *cilicium* jako szaty chrzcielnej⁷⁸ i w analogicznej formie podczas ceremonii rozpoczęcia życia mniszego⁷⁹, rozumianego jako pogłębienie konsekracji chrzcielnej.

Habit był też znakiem *sequella Christi* (naśladowania Chrystusa, a w dosłownym znaczeniu *pójścia po śladach Jego kroków*). Ideologia życia mniszego rozumie to pojęcie w wielu aspektach: jako oddanie Bogu w konsekrowanym dziewictwie, praktykę cnót oraz udział w ofierze zbawczej. Obrzęd konsekracji dziewic od początku miał wymowę nupcjalną, tzn. wiązał się z ideą zaślubin. Potwierdzają to teksty, które mu towarzyszyły, sam ryt konsekracji i ubiór. Do ceremonii konsekracji dziewic z całym swoim znaczeniem nupcjalnym wszedł obrzęd *welacji*, czyli nałożenia welonu, który w wielu kulturach był znakiem godności małżonki. W słowiańskim obrzędzie weselnym zasłonięcie głowy lub twarzy panny młodej świadczyło o zawarciu związku małżeńskiego. Od tego aktu zwanego *zawiciem* pochodzi nazwa *zawój*, czyli biała

⁷³ E. Martene, *De antiquis ecclesiae ritibus*, t. 4, *De monachorum ritibus*, Liber V, cap IV. 8; Antwerpia, 1738, s. 641.

⁷⁴ *Historia Monastica* w tłumaczeniu angielskim: *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga*, vol. II, 40, ed. E. A. Wallis Budge, New Jersey 2003, s. 269.

⁷⁵ E. Dąbrowska, *Ceremoniał pogrzebu opata i opatki w średniowiecznej Europie łacińskiej*, w: *Benedyktyni tyniecy w średniowieczu, Materiały z sesji naukowej. Wawel-Tyniec 13-15 października 1994*, red. K. Żurowska, Kraków 1995, s. 160.

⁷⁶ Św. Marcin z Tours pragnął umrzeć leżąc w pokutnym ubraniu na włosiennicy, por. Ph. Oppenheim, *Die Symbolik...*, s. 92.

⁷⁷ Por. W. E. Radzikowski, *Ubiory w Polsce i u sąsiadów*, Kraków 1879, t. 4, cz. 1, s. 13. Autor przytacza fragment tekstu pieśni żałobnej z kroniki Galla odnoszącego się do ubiorów żałobnych kobiet.

⁷⁸ F. J. Dölger, *Der Exorcismus im christlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn 1909, 117.

⁷⁹ Por. Ph. Oppenheim, *Die Symbolik...*, s. 89 n.

duża chusta służąca potem nakryciu głowy mężatki⁸⁰, przejęta do stroju mniszek. Tradycja mnisza wyróżnia dwa welony – profesyjny i konsekuracyjny znaczący krzyżem, który jest zewnętrznym wyrazem integralnego oddania się Bogu⁸¹.

Św. Bernward z Hildesheim (+1022) polecał używanie również mitry (mitrelli) w czasie konsekracji dziewic. Mitra powinna być wykonana z wełny, zdobiona purpurą⁸². Stosowanie jej podczas konsekracji dziewic jest potwierdzone w rytuałach tej ceremonii. Pełniła zapewne funkcję symboliczną, potwierdzając godność kobiety konsekrowanej. Trudno powiedzieć jaką miała formę. Wydaje się, iż jej miejsce w późniejszych wiekach zajął wieniec (korona) nakładany na głowę mniszki podczas profesji. Wieniec w kulturze europejskiej był symbolem kosmosu, *sacrum* i wieczności. Wieńce ubierane na głowy osób czy zwierząt nadawały im cech świętości i niezwykłości. W kontekście chrześcijańskim były znakiem zwycięstwa ducha nad pożądliwością ciała. Oznaczał on dziewictwo (*insignium virginitatis*), ale także wiano, czyli to, co jest bogactwem kobiety. W symbolikę nupcjalną wieńca wpłata się także jego znaczenie apotropaiczne jako formy doskonałej – ochrona przed złymi mocami burzącymi harmonię wewnętrzną człowieka⁸³.

Praktyka cnót, będąca wymogiem życia zakonnego, jest często zmaganiem o dobro, w którym wiara jest puklerzem i tarczą. W tym kontekście pojawiła się symbolika stroju zakonnego jako pancerza przeciw pokusom złego. Źródła tej symboliki spotyka się już w *Apoftegmatach* Ojców Pustyni i pismach starożytnych chrześcijańskich pisarzy, którzy widzieli w osobie poświęconej Bogu rycerza Chrystusowego⁸⁴. Podobne sformułowania znajdujemy w regule św. Benedykta: „Trzeba więc serca nasze i ciała przygotować do walki”⁸⁵. W tym kontekście szczególnego znaczenia symbolicznego nabiera skórzany pasek, używany przez wiele rodzin zakonnych należących do tradycji benedyktyńskiej i augustiańskiej. Pasek (potem także sznur) – występuje jako znak gotowości do działania i jako ochrona przed złem. Nie umieszczano na nim wprowadzić metalo-

⁸⁰ K. Turska, *Ubiór dworski w Polsce w dobie pierwszych Jagiellonów*, Poznań 1987, s. 21.

⁸¹ Piotr Abelard (+1142), *Epist. VIII*. Fragment listu zawierający wskazania odnoszące się do podwójnych welonów mniszek zawarł E. Martene w swoim zbiorze przepisów określających normy życia mniszego; por. E. Martene, *De monachorum ritibus*, liber V, cap. 6.17; Antwerpia, 1738.

⁸² *Hanc mitram seu mitrellam ex lana, auro, purpuraque contextam fuisse colligimus*, E. Martene, op. cit., cap. 6.13.

⁸³ Wianek lub przepaska na czole u kobiet niezamężnych miała znaczenie apotropaiczne także w zwyczajach germańskich (w II i poł. III w.); por. M. Tempelman-Mączyńska, op. cit., s. 83. W polskiej tradycji wianki z mirtu i rozchodnika poświęcone w oktawę Bożego Ciała i zawieszane nad wejściem do domu chroniły przed piorunami, zarazą i wszelkim złem; por. U. Janicka-Krzywda, *Zwyczaje, tradycje, obrzędy*, Kraków 2013, s. 228.

⁸⁴ Łk 12, 35; *Przepasane biodra* oznaczają w tradycji biblijnej gotowość do podjęcia pracy, wędrówki lub służby. O habicie jako zewnętrznym znaku *Bożego rycerza* pisali m.in. Tertulian (+po 225), Orygenes (+ok. 254), św. Cyprian (+258), Jan Kasjan (+435).

⁸⁵ RBen, *Prolog*, 40, s. 21.

wych okuć, jak to ma miejsce w przypadku pasów wojskowych, lecz węzły oznaczające składane śluby. Te zobowiązania były gwarantem jakości życia i ochroną przed atakami złego. *Cingulum* używano także w ubiorze liturgicznym. Dawne *cingula* miały postać taśmy z wplecionymi szarfami. Symbolika *cingulum* wskazywała na opanowanie zmysłów, wyniosłości i dumi; przypominała więzy Zbawiciela⁸⁶. Symbolikę apotropaiczną przejętą z tradycji wschodniej, miał sam habit jako pancerz przeciw atakom szatana, a w okresie późnego średniowiecza przejął ją w szczególności szkaplerz⁸⁷.

Wymogiem *sequella Christi* był także udział w ofierze krzyżowej. Nawiązanie do symboliki pasyjnej w formie ubioru pojawiło się u Pachomiusza i Jana Kasjana⁸⁸, a w sposób szczególny wystąpiło u św. Franciszka z Asyżu. Jej wyrazem jest sam kształt tuniki mniszej mający formę greckiej litery T(au) symbolizującej krzyż oraz surowiec, z którego wykonywano szaty mnisze – zgrzebna tkanina wełniana⁸⁹. Ze względu na swą grubość, szorstkość i ciemny kolor wiązała się z umartwieniem, pokorą i pokutą. Przepisy zakonne były wyrazem troski, by zachować tę surowość stroju jako wyraz łączności z ofiarą Chrystusa. W klasztorach od średniowiecza stosowano także specjalną szatę pokutną w kształcie wora, lub w postaci kawałków tkaniny czy pasów, tkanych z włosia koziego, nazywana często włosiennicą (cylicją). Nie była ubraniem codziennym, lecz szatą kary za popełnione winy. Nakładano ją także jako znak umartwienia, upokorzenia lub zewnętrzny wyraz postawy prześlągania, pokuty i prośby o zmiłowanie⁹⁰.

Podsumowanie

Powszechne wykorzystanie form świeckich w odzieży zakonnej potwierdza fakt, iż habit, w swych początkach, mieścił się w realiach otaczającego świata. Różnice w formie pojawiły się i stawały się coraz głębsze w momencie zmiany mody świeckiej u schyłku średniowiecza. W omawianym okresie dominowały klasztory reguły św. Benedykta, stąd nie wspomniałam o identyfikującym znaczeniu habitu, który określałby przynależność osoby zakonnej do określonej zakonnej rodziny. Tendencja do zaznaczania odrębności klasztorów pojawiła się szczególnie wyraźnie w okresie powstawania nowych zakonów, głównie w XIII w. Określenie kształtu i koloru odzieży dla poszczególnych rodzin zakonnych stało się koniecznością, która bardzo prędko znalazła swój

⁸⁶ J. Braun, op. cit., s. 116.

⁸⁷ Wraz z pojawieniem się w Europie karmelitów.

⁸⁸ Pachomiusz polecił naszym znak krzyża na szatach mnichów, por. RPach I, 99. Jan Kasjan w dziele dotyczącym życia mnichów egipskich napisał, przytaczając słowa z listu św. Pawła do Galatów: „Sam ubiór potwierdza, że... żyję już nie ja... i dla mnie świat ten został ukrzyżowany a ja dla świata”, por. *De Institutis coenobiorum*, I, c. V. PL, 49 71A.

⁸⁹ Stosowano cylicję (tu rozumianą jako ostra, grupa tkanina wełniana), kromras, rasę.

⁹⁰ Ph. Oppenheim, *Die Symbolik...*, s. 91.

wyraz w przepisach prawa kościelnego⁹¹, wśród sporów i dyskusji. Mimo ograniczonego repertuaru form, różnice w wyglądzie habitów poszczególnych zakonów stawały się wyraźnie widoczne. Habit nie był jedynie okryciem ciała i znakiem jednorazowej decyzji, lecz określonym sposobem życia i pobożności, przeżywaniem codzienności w sposób przyjęty w klasztorze, do którego się przynależało. Za podsumowanie niniejszych rozważań niech posłuży tekst dołączony do opisu ceremonii konsekracji. „Przyczyną dla której zakonne osoby różnego ubioru od świeckiego używają są te. Pierwsza, aby takim odzieniem upomniana persona zakonna pamiętała, że jako ubiór jej od pospolitego odzienia daleko różny, tak też jej żywot i obyczaje daleko doskonalsze być mają. Druga, aby rozeznana była profesja i stan zakonnik od innych stanów chrześcijańskich. Odzienie zwierzchnie uczy stateczności świętej nieodmiennie w tym pobożnym przedsięwzięciu trwać..., aby świat widział, że nie z przymuszenia, nie z namowy, ale z szczerzej i gorącej serdeczności starają się być oblubienicami Chrystusa”⁹².

THE DEVELOPMENT OF MONASTIC GARMENTS IN EARLY MONASTICISM IN EUROPE (IVTH-XTH CENTURIES). ADAPTATION OF SECULAR FORMS OF CLOTHING. PART 2

Summary

Second part of this article aims at an analysis of monastic garments, their use and symbolism from the fourth to tenth centuries in Europe. This was the period of the greatest development of monastic life, especially Benedictine. The analysis is based on the early monastic ideas of East Church and literary, juridical, and iconographic evidence which constituted monastic garments, their evolution and importance in West Church. The texts included in the article have been supplemented with iconographic material that illustrates the process of adaptation of secular forms of clothing to the requirements of monastic life as well as its transformation stages.

Key words: Western monasticism, monastic garments, Benedictine habit.

⁹¹ Papież Bonifacy VIII (+1303), *Sexti Decretalium*, lib. III, tit. XXIV w: *Corpus iuris canonici II*, ed. E. Friedberg, Leipzig 1879, s. 1065.

⁹² *O porządkach ceremoniach do konsekrowania albo poświęcenia oblubienic Pana Jezusa Chrystusa należących, także o tajemnicach i naukach duchownych w nich zamykających się króciuchne opisanie*, rkps 1626, bez paginacji; Archiwum norbertanek w Imbramowicach.



Fot. 1. Antyczny zestaw odzieży: tunika i pallium. *Izydor z siostrą Florentyną*, miniatura z rękopisu *De fide catholica*, VIII w., Biblioteka Narodowa, Paryż, fol. 1v.



Fot. 2. Scapulare jako ochrona przy pracy. *Winogradnik*, fragm. rzeźby portalowej, 1225-30, Muzeum Katedralne, Ferrara



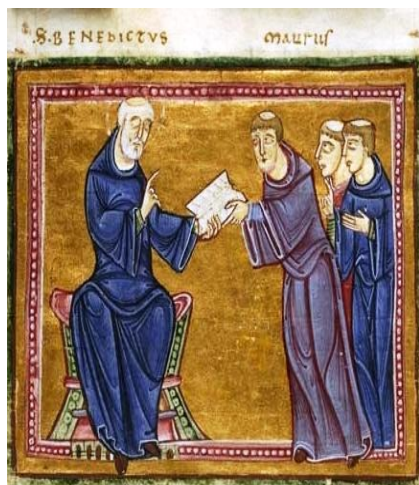
Fot. 3. Galijska kukulla, statuetka z brązu, V w., Musée des Antiquités Nationales Saint-Germain-en-Laye



Fot. 4. Palla w formie szerokiego szala, rzeźba rzymska, II w., Muzeum Kapitołńskie, Rzym



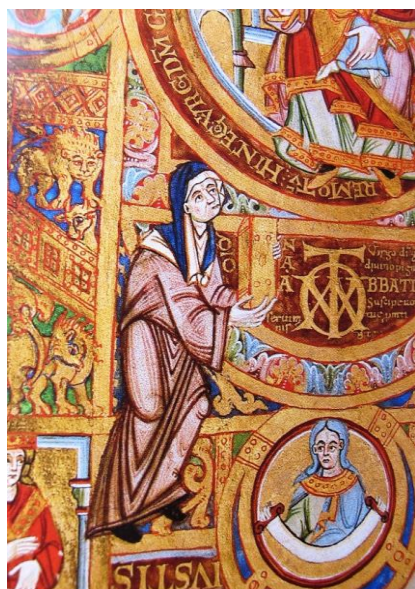
Fot. 5. Scapulare przejęło funkcję kukulli.
Raban Maur adorujący krzyż, miniatura
z rękopisu : *De laudibus sanctae crucis*,
2 ćw. IX w., Opactwo w Fuldzie, fol. 31v



Fot. 6. Obszerne kukulle z rękawami.
Św. Benedykt wręcza regułę opatowi Mau-
rusowi, miniatura z *Księgi Reguły św.
Benedykta*, 1129



Fot. 7. Kobięcy strój zakonny. Św. Cezary
z Arles wręcza mniszkom regułę, miniatura
z *Księgi Reguł* klasztoru Niedermünster, 990,
Bamberg, fol. 65r



Fot. 8. Kukulla w formie szaty zamkniętej
z rękawami, welon z zawiciem. Opatka Uta
adorująca Matkę Bożą, fragm. miniatury
z *Kodeksu Uty*, 1 ćw. XI w., Monachium,
fol. 2r

BARBARA SAPAŁA*

**ORGANISIERTE ERINNERUNG.
EIN BEITRAG ZU ENTSTEHUNGSGESCHICHTE
UND FUNKTIONEN DER KRIEGSCHRONIK
DER PROVINZ OSTPREUSSEN**

Einleitung

„Neben der wissenschaftlichen Diskussion ist der Erste Weltkrieg in der politischen und literarischen Öffentlichkeit jedoch längst zu einem *Erinnerungsort* geworden”, steht es im „Call for paper” für das im Oktober 2014 in Stuttgart organisierte Graduierten-Colloquium, eine der vielen Konferenzen, die anlässlich des Kriegsbeginns vor hundert Jahren europaweit veranstaltet wurden. An der Feststellung ist nichts auszusetzen. Sie bedarf lediglich einer Ergänzung: Die Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs als Erinnerungsort erfolgte bereits kurz nach dessen Ausbruch; ausschlaggebend war hierfür die Tannenbergschlacht im August 1914. Der „Russeneinfall” in Ostpreußen gab Anstoß zur fleißig betriebenen und dokumentierten Erinnerungsarbeit, die sowohl aus dem persönlichen Bedürfnis der Zeitzeugen als auch aus der Initiative der Verwaltungsbehörden aufgenommen und durch diese gesteuert wurde. Ein Beispiel für eine Form der von oben organisierten Erinnerungsarbeit ist das Konzept der Kriegschronik der Provinz Ostpreußen.

Konzept der Kriegschronik und Organisation der Materialsammlung

Das offizielle Ziel des Vorhabens war, das Kriegsschicksal der Provinz Ostpreußen „möglichst vollständig und wahrheitsgetreu”¹ in einer Geschichtschronik niederzuschreiben. Zu diesem Zwecke wurde ein Sondergremium ins Leben gerufen: die Provinzialkommission für Preußische Kriegsgeschichte. Bereits am 28. September 1915 in Königsberg fand ihre erste Sitzung statt, an

* Dr Barbara Sapała – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: sapala@gmx.com

¹Protokoll der Versammlung der Provinzialkommission für ostpreußische Kriegsgeschichte, Archiwum Państwowe w Olsztynie (APO), 259/169, S. 1.

der, wie man dem Protokoll der Versammlung entnehmen kann, folgende Personen anwesend waren: Adolf von Batocki-Friebe Oberpräsident der Provinz Ostpreußen, Friedrich von Bülow Oberpräsidialrat, Friedrich Karl Gramsch Regierungspräsident, Albert Brackmann Professor für Geschichte an der Albertina, Ernst Brandes Präsident der Landwirtschaftskammer, Oberregierungsrat, D. Emil Eschenbach Geheimer Konsistorialrat, Kurt Pastenaci Regierungs- und Schulrat, Siegfried von Brünneck Landrat, Dompfarrer Rietzki, Dr. Hoffmeister, Viktor von Poser Ortelsburger Landrat, Louis Schröder Bürgermeister von Heiligenbeil und Hermann Zwicker Regierungsassessor. Die Beteiligten einigten sich auf ein Konzept der Kriegs-Chronik, welches von Batocki in seinem Rundschreiben vom 30. September 1915 an Landräte und Oberbürgermeister der Provinz so charakterisierte: „Ein vollständiges und richtiges Bild der Kriegsgeschichte der Provinz Ost-Preußen zu gewinnen, ist eine wichtige Aufgabe der Zukunft. Sie kann nur erfüllt werden, wenn in den einzelnen Gemeinden, Schulbezirken und Kirchspielen von umsichtigen Personen schon in den kommenden Wintermonaten, solange die Erinnerung noch frisch ist, und Augenzeugen für alle Vorgänge vorhanden sind, die nötigen Aufzeichnungen gemacht werden. Sie werden später auch einen wichtigen Bestandteil der Orts- oder Kirchspielchroniken bilden [...] Eine wichtige Unterlage wird die Aufnahme schriftlicher Darstellungen von Ortseinwohnern sein, welche bei einzelnen wichtigen Ereignissen persönlich beteiligt gewesen sind“².

Die in knappen Sätzen formulierte Konzeptbeschreibung und -begründung lässt sowohl den zeitlichen wie auch den räumlichen Umfang der geplanten Aktion und die strukturierte Vorgehensweise erahnen. Dabei ist zu betonen, dass im Kontext der zu Zeiten des 1. Weltkriegs betriebenen Propaganda solche Formulierungen wie „vollständig und richtig“ in Bezug auf das angestrebte Bild der Kriegsgeschichte zumindest doppelsinnig erscheinen. Die Verfassung der Kriegschronik wurde überdies als eine große Aufgabe der gesamten Bevölkerung dargestellt, da sie sich auf die persönlichen Erfahrungen der Beteiligten stützen sollte. Damit wurde die persönliche Erinnerung jedes Einzelnen aufgewertet, womit zwei wichtige Ziele erreicht werden konnten: Einerseits wurde dadurch das Gefühl der Gemeinschaft, der Verbundenheit mit dem Staat gestärkt, andererseits konnte und vermutlich auch sollte diese Strategie motivierend wirken. So wurde das Gefühl vermittelt, dass die private Erfahrung jedes Einzelnen ein Teil der Geschichte der Provinz oder gar des gesamten Staates ist.

Da es von vorne herein klar war, dass ein solches Unterfangen der Mitarbeit von mehreren Behörden und Person bedarf, war es Ziel dieser ersten Sitzung der Provinzialkommission, die Vorgehensweise zu diskutieren, um organisatorische Maßnahmen „in eine einheitliche Bahn zu lenken“³. Die Kommis-

² Abschrift des Rundschreibens des Oberpräsidenten der Provinz Ostpreußen an Landräte und Oberbürgermeister, APO 259/169, S. 3.

³ Wie Anm. 1.

sion vereinbarte ein Verfahren, das heute noch durch Komplexität und Detailliertheit besticht. Es wurde eine Strategie der Materialsammlung erarbeitet, die einen hierarchischen Aufbau aufwies und deren sowohl räumliche wie auch zeitliche Dimension festgelegt wurde. Entscheidende Rolle spielten dabei die für die Umsetzung der Vorgaben verantwortlich gemachten Personen: Die einzelnen Aufgaben und Rollen in dem komplexen Projekt wurden per Anordnung konkreten Berufsgruppen und Stellen zugeteilt.

Die Autoren des Konzeptes unterschieden zunächst zwischen Land und Stadt und beschlossen für beide Räume jeweils eine individuelle Vorgehensweise in Bezug auf die Sammlung und Anfertigung der Unterlagen. Auf dem Lande sollte die Zusammenstellung der ersten Unterlagen für die künftige Geschichtsschreibung ortschaftsweise durch die Lehrer vorgenommen werden, die die einzelnen Ortsgeschichten zu dokumentieren hatten. Die Informationen waren aus zwei verschiedenen Quellen zu beziehen. Zunächst sollten die Lehrer „geeignete Personen des Schulbezirks über ihre Kriegserlebnisse zu Protokoll vernehmen“⁴; die schreibgewandten Leute sollten sie aber veranlassen, ihre Erlebnisse selbst zu Papier zu bringen. Sowohl die Vernehmungen als auch die Niederschriften sollten einem bestimmten Schema folgen, das die Themenwahl und Schwerpunktsetzung bestimmte.

Die Lehrer bildeten die unterste Stufe in dem gesamten Projekt. Die aufgezeichnete Geschichte jeder Ortschaft des Schulbezirks für die Zeit von Kriegsausbruch bis Ende 1915 sollte, ergänzt durch die Schulgeschichte, an Kirchspielausschüsse weitergereicht werden, welche für jedes Kirchspiel gebildet werden sollten. Die aus Geistlichen, einigen Lehrern und anderen geeigneten Personen bestehenden Kirchspielausschüsse hatten hauptsächlich eine koordinierende Aufgabe. Sie sollten die Arbeit in den Schulbezirken verteilen, die Sammeltätigkeit der Lehrer überwachen und den eingehenden Stoff in regelmäßigen Zusammenkünften besprechen, um eventuelle Übertreibungen in der Darstellung der einzelnen Kriegserlebnisse rechtzeitig aufzuspüren. Sie wurden jedoch mit keinerlei gestaltenden Kompetenzen ausgestattet, im Gegenteil: „Eine weitergehende Sichtung oder Umarbeitung des Stoffes“⁵ durften die Kirchspielausschüsse nicht vornehmen.

Das gesammelte Material sollte dann, wiederum ergänzt durch die Kriegsgeschichte der Kirchengemeinde, der nächsten Instanz, und zwar der unter der Leitung des Landrats stehenden Kreiskommission vorgelegt werden. Diese koordinierte zum Einen technisch die Arbeit der Kirchspielausschüsse: Ihr oblag es, die Kirchspielsammler zu gewinnen, das eingesandte Material auf Vollständigkeit zu überprüfen und auf Abruf an die Provinzialkommission zu liefern. Wichtiger erscheint aber die ihr auferlegte Aufgabe der – ich nenne es – „mentalalen Betreuung“ des Projekts, die darin bestand, Verständnis und Interes-

⁴ Wie Anm. 2, S. 3.

⁵ Ibidem, S. 5.

se für die Aufgabe zu erwecken und wachzuhalten, etwa durch die Organisation von Kirchspielkonferenzen und Vorträgen in landwirtschaftlichen, Lehrer- oder anderen Vereinen.

In den Städten sollten besondere Ausschüsse für jede Stadt gebildet werden, denen die Sammlung des Materials im Bezirk der Stadtgemeinde obliegen würde. Die Zusammensetzung der städtischen Ausschüsse wurde auch teilweise strikt vorgegeben: Zur Beteiligung waren verpflichtet: Landrat – falls er im Orte wohnte, Bürgermeister, Superintendent und Gymnasialdirektor, bzw. – Lehrer. Außerdem durften auch andere geeignete Personen, welche an der Sammlung interessiert waren, zur Mitarbeit hinzugezogen werden. Der gesammelte Stoff war gleichfalls an die bereits erwähnte Kreiskommission weiterzuleiten und auf Abruf der Provinzialkommission vorzulegen. Da man in den Städten mehr Kapazitäten vermutete, welche der Aufgabe der Verarbeitung des gesammelten Stoffes zu einer Kriegsgeschichte des Kreises oder der Stadt gewachsen waren, konnte dies in einzelnen Fällen im Einvernehmen mit der Provinzialkommission bereits auf der Stadt-Ebene abgewickelt werden, wodurch die Kreiskommission entlastet werden sollte.

Nach der ersten Sitzung der Kommission wurde das bereits erwähnte, an die Landräte und Oberbürgermeister gerichtete, durch Oberpräsidenten von Batocki unterschriebene Rundschreiben verschickt, mit der Bitte, die große Aufgabe in den jeweiligen Stadt- bzw. Landkreisen durch Einberufung der Kreiskommissionen in die Hand zu nehmen. Ferner wurden sie zur Berufung von Vertretern der einzelnen Kirchspiele und von „sonst geeigneten Personen“ angehalten. Gemeinsam sollten sie das einzuschlagende Verfahren, insbesondere die Zusammensetzung der Kirchspiel- und städtischen Ausschüsse besprechen. Sollte es nicht möglich sein, eine für diese Aufgabe auf der Kreisebene geeignete Person zu bestellen, hatten die Landräte bzw. die Oberbürgermeister diese Funktion selbst zu übernehmen. Die Beteiligung an dem Projekt wurde zwar einerseits als freiwillig dargestellt, auf der anderen Seite ermöglichte die an bestehende Verwaltungsstrukturen angelehnte hierarchische Organisation der Maßnahmen eine Zuteilung der Aufgaben von Vorgesetzten an die ihnen im Berufsverhältnis Untergeordneten, was die Freiwilligkeit doch bedeutend einschränken musste, so dass die Bitte Züge einer Anweisung annahm. Dies wird an folgender Formulierung des Oberpräsidenten von Batocki deutlich: „Die Geistlichen und Lehrer werden durch ihre vorgesetzten Behörden auf die von ihnen erbetene Mitwirkung aufmerksam gemacht werden“⁶. Es sei noch angemerkt, dass es den Landräten, die für die erfolgreiche Umsetzung der verordneten Maßnahmen verantwortlich gemacht wurden, erlaubt war, dort, wo sie es für richtiger hielten, „die Organisation nicht unbedingt auf die Kirchspiele, Geistlichen und Lehrer“ zu stützen, sondern dort, „wo es für richtiger gehalten wird, auch andere Bezirke innerhalb des Kreises“ zu bilden und „andere Per-

⁶ Ibidem.

sönlichkeiten zur Mittätigkeit”⁷ zu berufen. Der Termin der ersten Kreisversammlung samt der Teilnehmerliste sollte dem Universitätsprofessor Dr. Brackmann⁸ in Königsberg mitgeteilt werden, der als Historiker an der Albertina mit der Koordination des Projekts auf der Provinz-Ebene beauftragt wurde und dem die Beteiligung an den Versammlungen auch unangemeldet frei gestellt war.

Die Abwicklung des Projekts sollte in einem eng umschriebenen Zeitrahmen stattfinden. Die Kirchspiel- und städtischen Ausschüsse wurden verpflichtet, mit der Materialsammlung bis zum 1. Dezember 1915 fertig zu werden, damit es dann Anfang Dezember der Kreiskommission eingereicht werden konnte. Die Aufgabe der Kreiskommission bestand grundsätzlich darin, festzustellen, ob die Arbeit überall richtig in Angriff genommen wurde. Als Deadline wurde der 1. Februar 1916 festgesetzt. Bis zu diesem Zeitpunkt musste das gesamte, die Zeit bis Ende 1915 umfassende Material vollständig beschafft und der Kreisinstanz vorgelegt werden. Bedenkt man, dass das anweisende Rundschreiben erst am 30. September 1915 gesendet wurde, erscheint der vorgegebene Zeitrahmen äußerst knapp, zumal die Aufgabe flächendeckend gedacht war. Selbst die organisatorischen Maßnahmen – der Aufbau des mehrstufigen Apparats, so wie er für die Bewältigung der Aufgabe geplant wurde – mussten doch viel Zeit in Anspruch nehmen. Von Batocki war sich dessen durchaus bewusst. In seinem Rundschreiben mahnte er zur Eile und bestand darauf, die vorgeschriebenen Maßnahmen „baldigst“ in Angriff zu nehmen. Dem Projekt der Kriegsschronik der Provinz wurde offensichtlich eine hohe Priorität zugeordnet, die dessen Bedeutung für die Provinzverwaltung widerspiegelt.

Um die angestrebte Vollständigkeit der Kriegsgeschichte zu erzielen und wohl um die Aufgabe zu vereinfachen, wurde dem Rundschreiben an die Landräte und Oberbürgermeister eine sehr detaillierte Stoffanordnung beigelegt, an die sich die Materialsammler zu halten hatten. Die im Folgenden zitierte Stoffanordnung⁹ entsprach der vorgegebenen Organisationsstruktur des gesamten Projekts:

⁷ Ibidem, S. 6.

⁸ Brackmann, Albert, Historiker, * 24.6.1871 Hannover, † 17.3.1952 Berlin-Dahlem. Brackmann studierte Theologie, Geschichte und geschichtlichen Hilfswissenschaften in Tübingen, Leipzig und Göttingen. 1905 ging er als außerordentlicher Professor nach Marburg, 1913 als bereits recht bekannter ordentlicher Professor nach Königsberg und 1920 nach Marburg zurück. 1922 folgte er einem Ruf nach Berlin. Als maßgebende Kapazität in Fragen der Geschichte des deutschen Ostens bekleidete er seit 1929 den Posten des Generaldirektors der Preußischen Staatsarchive und seit 1935 des Kommissarischen Leiters des Reichsarchivs. Vgl. H. Goetting, *Brackmann, Albert Theodor Johann Karl Ferdinand*, in: *Neue Deutsche Biographie*, 2 (1955), S. 504-505 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118659715.html>, zuletzt eingesehen am 10.04.2014.

⁹ Akte: 259/169, S. 7-8.

„I. Für die Ortsgeschichte

A) Die ganze Ortschaft betreffend

1. Zustand des Ortes bei Kriegsbeginn: Einwohnerzahl, Konfessionen, Berufsgruppen und ihre Beschäftigung, Flächengröße, Anzahl der Gehöfte, Viehbestand, Ernteerträge, Steuerzoll, Gemeindezuschläge, Kirchen, Schule, allgemeine Wohlfahrtseinrichtungen.

2. Ereignisse und Stimmungen Ende Juli und Anfang August 1914.

3. Behördliche Maßnahmen für die Mobilmachung, Truppen, Pferde- und Wagensaushebungen nach Zahl und Preisen, Maßregeln zur Unterbringung der Ernte 1914, Versuche zur Bergung von Wirtschaftsvorräten und Viehbeständen vor dem Feinde, Maßnahmen der öffentlichen Behörden und Kassen beim Feindeseinbruch.

4. Kriegs fürsorgemaßnahmen: Unterstützung von Kriegsteilnehmerfamilien, Arbeitsvermittlung, Sammlungen und Arbeiten für die Truppen, Eintritt von Gemeindegliedern in die Rote Kreuz-Arbeit, Vorbereitungskurse hierfür, Einrichtung von Lazaretten, Erfrischungsstellen, Erholungsheimen.

5. Kriegsereignisse, Einquartierungen, Durchzüge unserer Truppen und der fliehenden Bevölkerung, Gefechte, Hergänge bei feindlichen Einbrüchen, Zerstörungen, Brandstiftungen, Plünderungen, Gräueltaten, Verhältnis zwischen den Deutschen und Russen während der Russenherrschaft, Gräber unserer und feindlicher Soldaten am Orte, Angabe über die Begrabenen, Innerhalb der Berichte ist zwischen der ersten und zweiten Besetzung der Provinz zu unterscheiden.

6. Zustände nach der Vertreibung der Russen und bei der Rückkehr von der ersten und von der zweiten Flucht. Maßregeln zum Wiederaufbau des Wirtschaftslebens in Landwirtschaft und Gewerbe, Bautätigkeit, Verwendungen russischer Gefangener, Öffentliche Gesundheitspflege, allgemeine und gemeindliche Wohlfahrtspflege.

7. Das wirtschaftliche Leben während des Krieges: Lebensmittelversorgung, Ernte 1914, Herbstbestellung, Frühjahrsbestellung, Ernte 1915, Einführung der Mehl- und Brotkarten, Sammlungen von Gold, Wolle, Gummi, Metall, Beteiligung an der Zeichnung der Kriegsanleihen, Heizungs- und Beleuchtungsverhältnisse, Verkehrsverhältnisse.

B) Die Schicksale einzelner Ortsbewohner betreffend

8. Schicksale der einzelnen Familien und Personen beim Feindeseinbruch und während der ersten und zweiten Fluchtzeit, Erlebnisse von Verschleppten.

9. Name, Stand, Alter, Truppenteil und kurze Angabe über das Geschick jedes Kriegsteilnehmers aus dem Orte, Feldpostbriefe der Kriegsteilnehmer, Mitteilungen der Vorgesetzter Gefallener, Zeitungs- und sonstige Berichte über Heldentaten einzelner Krieger und der im Frieden am Orte stehenden Truppenteile, Kriegergräber, deren Erhaltung und Schmückung.

II. Unterlagen zur Geschichte der Kirche während des Krieges (für jedes Kirchspiel aufzuzeichnen)

(Kriegsgottesdienste, Kriegstrauungen, kirchliche Fürsorgearbeit, Kriegsschäden am Kirchengut und deren Beseitigung)

III. Unterlagen zur Geschichte der Schule während des Krieges (für jeden Schulbezirk aufzuzeichnen)

Schulfeiern anlässlich großer Siege und Gedenktage, Teilnahme der Schüler an den Erntearbeiten und der Feldbestellung, an Gold- und anderen Sammlungen, Pflege der schulentlassenen Jugend, Jugendvereine, Fortbildungsschulen, Kriegsschäden am Schuleigentum und deren Beseitigung.

IV. Unterlagen zur Kreisgeschichte (für jeden Kreis aufzuzeichnen) [wie im Punkt I.]”.

Dem Rundbrief wurden außer den Abdrucken des Protokolls der Sitzung der Provinzialkommission für Kriegsgeschichte, in dem die oben geschilderten Sammel-Maßnahmen geschildert wurden, auch jeweils 25 Einladungsvordrucke zur Kreisverwendung sowie 125 Exemplare der Stoffanordnungsentwürfe beigelegt. Die Stoffanordnung hatte eine grundlegende Bedeutung. Sie sollte laut von Batocki die spätere endgültige Bearbeitung des gesammelten Stoffes erleichtern. Daher war es bei der Aufzeichnung notwendig, die vorgegebene Reihenfolge beizubehalten. Die dem Rundschreiben beigelegten Stoffanordnungsentwürfe sollten nun als Vorlage dienen. Darin schrieb von Batocki zwar, dass Fortlassungen und Ergänzungen zugelassen wurden. Dem widerspricht jedoch eine der im Protokoll der Sitzung der Provinzialkommission erwähnten Aufgaben der Kreiskommissionen, die in der Überprüfung der Vollständigkeit des zugesandten Materials bestand¹⁰. Der Oberpräsident betonte in seinem Schreiben mehrfach, wie wichtig ihm die „völlige Richtigkeit der aufgenommenen Tatsachen unter Vermeidung jeder Übertreibung“ sei. Daher sollten auch die persönlichen Erinnerungen, soweit es möglich war, mit Zahlen und Zeitangaben untermauert werden. Über die Richtigkeit der Mitteilungen sollten nicht nur die Kirchspielkommissionen wachen, sondern es sollte auch jeder einzelne Berichterstatte die Richtigkeit der von ihm gemachten Angaben mit seiner Unterschrift verbürgen.

Wie dem oben Geschilderten zu entnehmen ist, wurde zur Bewältigung der anspruchsvollen Aufgabe, die Kriegschronik der Provinz Ostpreußen niederzuschreiben, ein von seinem Umfang und der Struktur her beeindruckender Apparat ins Leben gerufen. Einige der im Staatsarchiv aufbewahrten Unterlagen werfen ein Licht darauf, wie die vom Oberpräsidenten der Provinz signierten, sehr konkreten und im Verwaltungston formulierten Anweisungen im Einzel-

¹⁰ Vgl. S. 4 des vorliegenden Beitrags.

nen umgesetzt wurden. In den Akten der Stadtverwaltung Allenstein findet sich ein Brief Batockis an den Allensteiner Oberbürgermeister Georg Zülch vom 17. Januar 1916 mit folgendem Inhalt: „Nach Mitteilung der Herrn Professor Dr. Brackmann hat im Stadtkreise Allenstein eine Versammlung zur Besprechung der Kriegsgeschichte noch nicht stattgefunden. Ich ersuche das Erforderliche nunmehr gefälligst zu veranlassen und Herrn Professor Dr. Brackmann mit Nachricht zu versehen oder die Hintergründe mitzuteilen“¹¹. Die ersten Erinnerungsniederschriften und Berichte über die Kriegseignisse im Stadtkreis Allenstein gingen bei der Stadtverwaltung im März 1915 ein, woraus zu schließen ist, dass die ersten Sammelmaßnahmen durch diese auch erst nach dem Mahnbrief des Oberpräsidenten in Angriff genommen wurden. Die Akten beinhalten Berichte des katholischen Oberpfarrers des I. und XX. Armeekorps, vom Konsistorialat Wiehe aus dem Evangelischen Ober-Pfarramt des XX. Armeekorps, von Rabbiner Dr. Olitzki aus der Synagogengemeinde Allenstein sowie den Leitern der Luisenschule und der Städtischen Oberrealschule in Allenstein. Die inhaltliche Struktur der Berichte weist darauf hin, dass sie anhand der versandten Vorlage angefertigt wurden. Es fällt schwer, eindeutig zu sagen, ob es nun die einzigen zugesandten oder eben nur die erhalten gebliebenen Beiträge sind. Ein weiterer Mahnbrief vom 26. Juni 1915 an den Oberbürgermeister von Allenstein deutet jedoch darauf hin, dass die Stadtverwaltung bei der Einsammlung des geforderten Materials nicht besonders erfolgreich war. Von Batocki schrieb sichtlich irritiert: „Unter Bezugnahme auf mein Schreiben vom 5. April d.J. ersuche ich erneut, der Provinzialkommission für ostpreußische Kriegsgeschichte, z. H. des Herrn Universitätsprofessors Brackmann – Königsberg, Paradeplatz 19, umgehend mitzuteilen, bis wann das dort gesammelte Material zur Kriegsgeschichte der Provinz an die angegebene Adresse abgesandt werden kann“¹².

Wirkung der Anordnung. Kontinuitäten

Die mehrmonatige Verzögerung deutet möglicherweise darauf hin, dass der durch den Oberpräsidenten gewählte Zeitpunkt der Durchführung der Aktion doch nicht so optimal war, wie es Robert Traba¹³ sehen will. Die Erinnerungen waren zwar noch sehr frisch, aber die Lage nur zum Teil stabilisiert. Nach den August- und Septemberbesetzungen musste die Provinz noch zweimal Teilinvasionen erdulden. Seit Januar 1915 erfolgten Vorbereitungen zur weiteren militärischen Auseinandersetzung zwischen deutschen und russischen Truppen, die als Winterschlacht in Masuren in die Geschichte eingegangen ist. Im März folgte der Vorstoß auf das Memelland. Die Operationen verursachten

¹¹ APO 269/159, S. 12.

¹² APO 269/159, S. 13.

¹³ R. Traba, *Wschodniopruskość. Tożsamość regionalna i narodowa w kulturze politycznej Niemiec*, Olsztyn 2007, S. 245.

jedes Mal eine Fluchtwelle. Auch die Kriegsschäden – Verluste und Zerstörungen der Bausubstanz in der Provinz, vor allem aber der für die Ernährungssituation folgeschwere Verfall der Ackerkultur – waren erheblich. Vor den Behörden türmten sich enorme Aufgaben auf: Rückführung der geflüchteten Menschen, Wiederherstellung der landwirtschaftlichen Kapazität des Landes, Wiederaufbau der Städte und Ortschaften und vor allem Versorgung der Bevölkerung mit Lebensmitteln¹⁴.

Die genannten Aufgabenbereiche lassen auch das Spektrum der Alltagsprobleme erahnen, mit denen die zivile Bevölkerung zu kämpfen hatte. Vor diesem Hintergrund erscheinen sowohl der lockere Umgang mit der Verordnung seitens der städtischen Verwaltung als auch der wohl eher bescheidene Wiederhall bei der Bevölkerung verständlich. Robert Traba schreibt zwar, dass die Reaktionen auf das Rundschreiben des Oberpräsidenten recht lebendig gewesen seien. Obwohl bis heute nur ein relativ geringer Teil der noch während des Krieges niedergeschriebenen Erinnerungen erhalten geblieben ist, schätzt er deren Anzahl auf einige Hunderte¹⁵. Dabei müssten jedoch die Quellen, die auf Anforderung der Provinzialkommission für Preußische Kriegsgeschichte und in dem vorgegebenen Zeitrahmen eingesammelt wurden, von denjenigen, die unabhängig davon aus der Initiative von einzelnen Personen, bzw. Organisationen oder Ortsverwaltungen angefertigt und zum Teil gar veröffentlicht wurden, abgegrenzt werden. Sie unterscheiden sich doch wesentlich in Stil, Ton und meistens auch in Umfang voneinander. Die bereits erwähnten, im Staatsarchiv in Olsztyn aufbewahrten Berichte, die den Antworten auf die Aufforderung des Oberpräsidenten zugeordnet werden können, sind eher bündig, unpersönlich und entbehren jeder Spontanität. Die Narration des Erlebten macht hier der formalisierten Berichtform Platz. Von diesem Schema weichen die später formulierten umfangreichen Kriegserinnerungen des Lokal-Lehrervereins Allenstein und auch zahlreichen Erinnerungen an die Russentage von einzelnen Beamten und Privatpersonen ab. Frei und ohne Vorlage schreibende Autoren bemühten sich zwar um ein möglichst breites Bild des Erlebten, konzentrierten sich aber oft auf die Schlüsselmomente ihrer Erinnerung. Manchmal sind es einzelne Szenen oder geführte Gespräche, die sie auch recht detailliert schilderten. Sie versuchten sich an Tatsachen zu halten, vermittelten jedoch zugleich auch Gefühle, die sie in diesen Tagen begleiteten.

Die Ergebnisse der Arbeit der Provinzialkommission für Kriegsgeschichte unter der Leitung von Professor Brackmann wurden in einer aus fünf Heften bestehenden Reihe unter dem Titel *Ostpreußische Kriegshefte: aufgrund amtlicher und privater Berichte*, zusammen gefasst, die zwischen 1915-1917 beim

¹⁴ Vgl. F. von Batocki, K. von der Groeben, *Adolf von Batocki. Ein Lebensbild. Im Einsatz für Ostpreußen und das Reich*, Ralsdorf 1998, S. 59-69.

¹⁵ Vgl. R. Traba, *Wschodniopruskość...*, op. cit., S. 246. Traba stützt sich dabei auf die Arbeit von F. Gause, *Die Russen in Ostpreußen 1914/1915*, Königsberg 1931, die eine vollständige Auflistung der Kriegserinnerungen enthält.

Fischer-Verlag in Berlin herausgegeben wurde¹⁶. Wenn es auch dem Königsberger Professor nicht gelungen ist, das Kriegsschicksal der Provinz flächendeckend zu erfassen, so hat jedoch, zumindest für die Stadt Allenstein, die von oben angeordnete Aktion eine nachhaltige Wirkung gezeigt. Bei Georg Zülch, der seit 1910 dort als Oberbürgermeister amtierte, musste das Konzept von Brackmann grundsätzlich auf einen fruchtbaren Boden fallen. Denn bereits seit 1913 spielte er mit dem Gedanken, eine Monographie der Stadt Allenstein herauszugeben¹⁷. Das im Auftrag des Oberpräsidenten von Batocki versandte Rundschreiben ergänzte er noch um einen zusätzlichen Aufruf, den der Magistrat an sämtliche Dienststellen, städtische Anstalten und Schulen verschickte: „Für den künftigen Verwaltungsbericht und für die Stadtgeschichte ersuchen wir festzustellen, welche Person (Beamte, Angestellte, Arbeiter) aus der städtischen Verwaltung an dem Kriege teilgenommen haben um nach Beendigung des Krieges ein Verzeichnis nach umseitigem Muster einzurichten. Zugleich mit dem Verzeichnis ersuchen wir über wichtige Ereignisse, die aus Anlass des Krieges die Dienststelle betroffen haben, zu berichten“¹⁸. Wie das Rundschreiben des Oberpräsidenten, so brachte auch der Aufruf des Bürgermeisters nicht die erwartete Reaktion, wie aus einigen im Juli und September 1915 durch den Magistrat versandten Mahnbriefen hervorgeht¹⁹.

Die Idee der Aufzeichnung der Kriegsgeschichte seiner Stadt hat Zülch selbst nach Veröffentlichung der „Ostpreußischen Kriegshefte“ nicht aufgegeben. Am 31. Mai 1917 schrieb er an Generalleutnant D. Licht: „Ich bin zur Zeit damit beschäftigt, die Geschichte der Stadt Allenstein während des Russeneinfalls festzuhalten“²⁰. Dieses Ziel verfolgte er, wie zahlreichen Briefen zu entnehmen, bis in die frühen 30er Jahre hinein.

¹⁶ 1915 wurden Heft 1. *Die August- und Septembertage 1914* und Heft 2 *Die Fluchtbewegung und Flüchtlingsfürsorge*, 1916 Heft 3 *Die zweite Besetzung Ostpreußens und die Wirkung des Krieges auf Landwirtschaft und Handel der Provinz* sowie Heft 4 *Der Wiederaufbau der Provinz* und 1917 Heft 5 *Der Wiederaufbau der Provinz II* veröffentlicht.

¹⁷ Angefangen hat alles mit der Nachfrage des Chefredakteurs der Magdeburger Zeitschrift für Kommunalwirtschaft und Kommunalpolitik vom 18. März 1913 r. „Ich gestatte mir nun die ergebene Anfrage, ob Sie geneigt und bereit sind, für die Stadt Allenstein Abmachungen wegen des Erscheinens einer solchen Monographie zu treffen“ (APO 259/5, S.1). Nach einer intensiven Korrespondenz mit dem oben genannten Verlag wurden auch Anfragen an örtliche Druckereien gerichtet nach dem Preise der Anfertigung der Monographie von Allenstein in gleichem Format, Umfang, Papier und Ausstattung wie das Magdeburger Muster.

¹⁸ Schreiben vom 10.02.2015, Staatsarchiv in Olsztyn, 259/156, S. 12, 12v.

¹⁹ Vgl. Schreiben der Polizeiverwaltung Allenstein vom 13.07.1916 an Rechnungsamt: „Die Verfügung vom 10. Februar 1915 über die Teilnahme der Arbeiter, Angestellten, Beamten und Lehrpersonen aus der Verwaltung, den Anstalten, Schulen und Betriebsverwaltungen der Stadt Allenstein am Kriege bringen wir in Erinnerung. Es wird ersucht, die Beurlaubung der Kriegsteilnehmer dazu zu benutzen, um die erforderlichen Feststellungen zu machen“. Staatsarchiv Olsztyn, 259/156, S. 17.

²⁰ APO 259/159.

Fazit

Die Kriegschronik der Provinz Ostpreußen, gemeint nicht nur als das Endergebnis, d.h. die Publikation, sondern als ein öffentliches Projekt, trug ein mehrere Aspekte umfassendes Propagandapotenzial in sich. Zum Einen erscheint es nach Traba²¹ als ein wichtiges Instrument der Bildung bzw. Festigung der regionalen und nationalen Identität der ostpreußischen Bevölkerung, die in die Materialsammlung involviert wurde, bzw. werden sollte. Durch den Akt des gemeinsamen Sammelns konnte ein Beweis der Einheit der regionalen Gemeinschaft aber auch der Nation gegeben werden. Die Identitätsbildung realisierte sich durch die Aufwertung der Erlebnisse und der Erinnerungen jedes Einzelnen, der nun als Zeuge oder gar Beteiligter von Ereignissen auftreten konnte, die für das Schicksal der Provinz, aber auch des Staates und der Nation von grundlegender Bedeutung waren.

Schwer zu übersehen ist der Zusammenhang zwischen der geplanten Kriegschronik und dem Vortrag, den Oberpräsident von Batocki am 16. März 1915 in Berlin hielt. In direkten Worten sprach er dort von den Heterostereotypen, die seines Erachtens die Vorstellung der Deutschen aus den westlichen Provinzen von Ostpreußen beherrschten. Die Assoziationen reichten von den Königsberger Klopsen über seltsamen Dialekt bis zur wilden Landschaft und ergaben das Bild eines Junkerlandes, in dem man tagsüber auf Jagd ging und Bauern unterdrückte und sich abends dem Alkohol hingab²². Die Kriegsergebnisse, die sich Ende 1914 und Anfang 1915 in Ostpreußen abspielten und für den Rest Deutschlands damals noch unvorstellbar und schrecklich erscheinen mussten, nutzte er, um Ostpreußen in einem anderen Licht darzustellen. Leiden, Tapferkeit und Opferbereitschaft der ostpreußischen Bevölkerung hatten der Verbindung der Provinz mit dem Bund eine neue Qualität zu verleihen. Es galt nur, das Wissen über das Kriegsschicksal der Ostmark zu verbreiten. Eine offizielle Kriegschronik, die wie den oben zitierten offiziellen Vorgaben zur Datenerhebung zu entnehmen ist, ganz auf Leid und Heldentum der ostpreußischen Bevölkerung ausgerichtet werden sollte, musste als Fundament dieser neuen Wahrnehmung der Provinz im Westen Deutschlands recht geeignet erscheinen. Von Batocki spielte damit auf die mit der deutschen Mobilmachung am 1. August 1914 aufgekommene und von den Intellektuellen gepriesene Stimmung der mentalen Vereinigung des Volkes an. Der Germanist Gustav Roethe schrieb in diesem Zusammenhang gar vom „Wunder“ der Einheit. „Das ungeheure Erlebnis, es bindet zusammen, es reinigt uns, und es wird uns reinigen und läutern [...] bis in fernste Tage, so lange die Erinnerung diese Schick-

²¹ Vgl. R. Traba, *Wschodniopruskość...*, op. cit., S. 244.

²² A. von Batocki-(Friebe) Bledau, *Ostpreußens Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vortrag des Oberpräsidenten der Provinz Ostpreußen [...] gehalten in Berlin am 16. März 1915*, broschiert, ohne Ort- und Datumangaben, S. 2.

salsstunde des Deutschen Reiches, des Deutschen Volkes festhält“²³. Das deutsche Volk wurde zu einer Gemeinschaft über alle sozialen, politischen und religiösen Unterschieden hinweg erklärt²⁴.

Das umfassende Konzept der Kriegschronik muss somit im Kontext des anfänglichen Kriegsenthusiasmus gesehen werden. Damals ging man vom raschen und erfolgreichen Ende des Krieges aus. Die Kriegschronik erfüllte daher zur gleichen Zeit zwei eng miteinander verknüpfte Funktionen: erstens, eine Art Denkmal nicht nur für die gefallenen Soldaten, sondern für die gesamte kriegführende Gesellschaft zu sein und so der, wie es hieß, „vaterländischen Erziehung“ zu dienen. Damit ist die Sammlung der offiziellen wie privaten Kriegsberichte und deren Verarbeitung zu einer Chronik u.a. in eine Reihe mit den sog. Kriegsausstellungen zu setzen, die zum großen Teil bereits in den ersten Kriegswochen entstanden sind und die in den Jahren 1915-1916 ihren Höhepunkt hatten. Ab 1917, als die Heimatfront begann, unter dem Krieg zu leiden, nahm das öffentliche Interesse an den Kriegsausstellungen ab²⁵. Objekte waren Kriegsgegenstände, insbesondere Beutestücke wie Waffen, Geschütze oder Uniformen, aber auch Artikel der Heimatfront, Feldbriefe, Lebensmittelmarken, Notgeld und Flugblätter. Beliebte Ausstellungsobjekte waren des Weiteren Kriegsszenarien, so zum Beispiel der Nachbau von Schützengräben. Diese wurden nicht nur in Museen, sondern auch an zentralen Orten von Städten gezeigt. Die größte Ausstellung der Zeit war die durch das Rote Kreuz organisierte Deutsche Kriegsausstellung, die als Wanderausstellung konzipiert war und allein in Berlin 500.000 Besucher anlockte. Hier sollte sich die Heimatfront ein umfassendes und sachliches Bild vom Krieg machen. In Wirklichkeit waren die Kriegsausstellungen nur ein selektives Abbild der Wirklichkeit, das sich auf idealtypische Darstellung und konstruierte Bilder gründete²⁶. So lässt auch die Beschreibung der Materialsammlung für die Kriegschronik keinen Zweifel daran, dass trotz der angeblich angestrebten Wahrheitstreue und Vollständigkeit die Ergebnisse der Sammlung selektiv behandelt wurden. Dies be-

²³ G. Roethe, *Wir Deutschen und der Krieg*, in: *Deutsche Reden in schwerer Zeit*, Bd. 1, Berlin 1914, S. 15-46, hier S. 18.

²⁴ Vgl. S. Bruendel, *Die Geburt der „Volksgemeinschaft“ aus dem „Geist von 1914“*. Entstehung und Wandel eines „sozialistischen“ Gesellschaftsentwurfs, in: Zeitgeschichte-online, Thema: Fronterlebnis und Nachkriegsordnung. Wirkung und Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs, Mai 2004, URL: <http://www.zeitgeschichte-online.de/sites/default/files/documents/bruendel.pdf>, zuletzt eingesehen am 10.05.2014.

²⁵ Zu den Kriegsausstellungen in Deutschland vgl. B. Lange, *Einen Krieg Ausstellen. Die „Deutsche Kriegsausstellung“ 1916 in Berlin*, Berlin 2003; S. Brandt, *Vom Kriegsschauplatz zum Gedächtnisraum: Die Westfront 1914-1940*, Baden-Baden 2000; Ch. Beil, *Der ausgestellte Krieg. Die Präsentation des Ersten Weltkrieges in deutschen Museen und Ausstellungen zwischen 1914 und 1939*, Diss., Tübingen 2002.

²⁶ Vortrag von Dr. Steffen Bruendel: „Der ausgestellte Weltkrieg: Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur 1914 bis 2014“, gehalten am 25.09.2013 während des Kongresses „Aggression und Avantgarde“ im LVR-LandesMuseum Bonn.

zog sich insbesondere auf das zu vermittelnde Feindbild, das möglichst negativ besetzt werden sollte²⁷.

Interessant, aber auch schwer zu beantworten ist die Frage, ob, oder in welchem Ausmaß die Aktion der Vorbereitung und Niederschrift der ostpreußischen Kriegschronik das ideologische Potenzial nutzte. Wie bereits angedeutet - zumindest in Allenstein war das Engagement des Magistrats, aber auch der angefragten Stellen bei der Umsetzung der durch die Provinzialkommission angeordneten Maßnahmen eher bescheiden. Aussagen dazu, wie sich der Widerhall in anderen Städten und Landkreisen der Provinz gestaltete, sind mir anhand der bescheidenen Archivaktenlage nicht möglich. Wie aber das Beispiel des vom Allensteiner Oberbürgermeister Zülch verfolgten Konzepts der Kriegsgeschichte der Stadt zeigt, lassen sich in einer längerfristigen Perspektive direkte Kontinuitäten aufweisen, die auf eine inspirierende Wirkung des Chronik-Konzepts hindeuten mögen.

Nach Abschluss des Ersten Weltkriegs, der in einem krassen Gegensatz zu den Erwartungen und der anfänglichen Begeisterung der Deutschen stand, wurde die Geschichtsschreibung vor allem durch die so genannte „Kriegsschuldfrage“ beherrscht: Welches Land trug die Verantwortung für den Ausbruch des Krieges? Die historisch-politische Debatte in Deutschland blieb bis in die 1960er Jahre hinein durch Analysen der Vorgeschichte und der politischen Ursachen geprägt²⁸. Ob der ostpreußische Kriegsmythos, von dem sich von Batocki die Neuaufwertung der Provinz Ostpreußen wie der dortigen Bevölkerung durch den Rest Deutschlands versprochen hatte, über den 1. Weltkrieg hinaus anhielt, ist zwar einer eingehenden Analyse wert, aus meiner Sicht jedoch eher fraglich. Traba konstatiert hierzu: „Im Falle der Deutschen war die Mehrzahl der Ereignisse, die das spätere kollektive Selbstbild des Volkes schufen, mit den Erlebnissen an der Westfront verbunden“²⁹. Das Schicksal Ostpreußens im 1. Weltkrieg, das 1914-1915 die deutschen Gemüter noch zu einer tatkräftigen Hilfe bewog³⁰, schwand später als Thema außerhalb der Provinzgrenzen. Es wurde auf den Hindenburg-Kult reduziert. Aber auch dieser wurde nirgendwo so engagiert und spektakulär betrieben, wie in Ostpreußen³¹.

²⁷ Vgl. R. Traba, *Wschodniopruskość...*, op. cit, S. 253-255.

²⁸ Vgl. G. Hirschfeld, *Der Erste Weltkrieg in der deutschen und internationalen Geschichtsschreibung*. URL: <http://www.bpb.de/apuz/28194/der-erste-weltkrieg-in-der-deutschen-und-internationalen-geschichtsschreibung?p=all>, zuletzt eingesehen am 03.05.2014; K. Große Kracht, *Kriegsschuldfrage und zeithistorische Forschung in Deutschland. Historiographische Nachwirkungen des Ersten Weltkriegs*, in: *Zeitgeschichte-online*, Thema: Fronterlebnis und Nachkriegsordnung. Wirkung und Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs, Mai 2004, URL: <http://www.zeitgeschichte-online.de/md=EWK-GKracht>, zuletzt eingesehen am 03.05.2014.

²⁹ R. Traba, *Der vergessene Krieg 1914-1918*, in: A. Lawaty, H. Orłowski, *Deutsche und Polen: Geschichte, Kultur, Politik*, 2003, S. 53.

³⁰ Nur die 1915 in München eröffnete Ausstellung der Ostpreußenhilfe zog 40.000 Besucher an und brachte über 450 000 Mark Spenden ein.

³¹ Vgl. J. von Hoegen, *Der Held von Tannenberg: Genese und Funktion des Hindenburg-Mythos*, Köln Weimar 2007.

ORGANIZED MEMORY. HISTORY AND FUNCTION OF THE WAR CHRONICLE OF EAST PRUSSIA

Summary

At the beginning of the First World War, numerous propaganda operations were conducted in Germany to strengthen national and local identity, including war exhibitions as well as writing and publishing wartime memories. In 1914, the Governor of East Prussia, Adolf von Batocki-Friebe, and a specially appointed committee developed the concept of a chronicle that would document the wartime history of the Province. The task of collecting data and materials for the chronicle, which was supposed to be largely based on the individual experiences and memories of inhabitants, required a huge organizational effort, including the creation a bureaucratic machine.

The concept of the chronicle and the stages of the writing process are presented in the first section of the paper, based on source materials and documents. The subsequent sections focus on the functions the chronicle was to fulfill according to its originators, and on the unintended effects and consequences that stemmed from the original concept.

Key words: World War I, East Prussia, historiography, propaganda, shaping national and regional identity.

KS. JACEK MAREK NOGOWSKI*

REALIZACJA MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W DZIAŁALNOŚCI CARITAS

Wstęp

Kościół Katolicki od początku swego istnienia angażuje się w działalność charytatywną, którą rozumie jako kontynuację misji pasterskiej Chrystusa, akcentując jej wymiar apostołski i pastoralny. Pierwsi chrześcijanie dawali niedościgniony przykład miłości bezinteresownej, a nawet heroicznej wobec najsłabszych grup społecznych (sieroty, wdowy, przybysze). W okresie patrystycznym Ojcowie wiary zachęcali do praktykowania trzech najprzedniejszych dobrych uczynków, wśród których post i jałmużna stanowiły konkretne formy pomocy ubogim. Kościół średniowieczny otwierał i prowadził przytulki, schroniska, szpitale, szkoły dla sierot, ubogiej młodzieży, osób starszych i kalekich. W krzewieniu dzieł miłosierdzia odznaczyły się również zakony żebracze, otaczając troską ludzi ubogich, zakony i zgromadzenia z charyzmatem niesienia pomocy duchowej i materialnej poszczególnym grupom społecznym oraz wielcy święci. W ostatnich dwu stuleciach w trosce o ubogich powstają nowe dzieła charytatywne, wśród których należy wyróżnić Caritas Internationalis i Caritas krajowe. W Polsce od ponad dwudziestu lat podjęto zinstytucjonalizowaną i zorganizowaną działalność na rzecz ubogich i potrzebujących, powołując we wszystkich diecezjach biura Caritas. Posługiwanie ubogim i cierpiącym przybiera różne formy m.in. w zorganizowanej działalności charytatywnej, której podmiotem jest Kościół jako wspólnota (Kościół powszechny, lokalny); przez organizacje i grupy świeckich (bractwa, stowarzyszenia, ruchy, fundacje, Caritas diecezjalna, Caritas Polska); czy indywidualne inicjatywy poszczególnych wiernych¹.

* Ks. mgr lic. Jacek Marek Nogowski – doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: j.m.nogowski@diecezja.elk.pl

¹ Por. Z. Sobolewski, *By nie zabrakło świadectwa miłosierdzia*, w: *Posługa miłości 20 lat Caritas Diecezji Toruńskiej*, red. D. Adamowicz, J. Palczewski, Toruń 2012, s. 22-24.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę ukazania realizacji Bożego Miłosierdzia w działalności Caritas opartej na Magisterium Kościoła i bogatej tradycji charytatywnej Kościoła katolickiego, sięgającej swoimi korzeniami jego początków, jako wypełnienie przykazania miłości bliźniego i wyraz solidarności w Chrystusie z ubogimi.

Magisterium Kościoła

Caritas w Polsce z uwagą wsłuchuje się w głos Kościoła, który jest nauczycielem braterstwa i miłości miłosiernej oraz zachęca swoich członków do pełnienia dzieł miłosierdzia. Stąd też Caritas w swojej działalności charytatywno-opiekuńczej kieruje się wskazaniem magisterium Kościoła. Wśród dokumentów Soboru Watykańskiego II należy wspomnieć: Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, oraz Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*².

Kwestie miłości bliźniego, chrześcijańskiego miłosierdzia czy służby na rzecz ubogich były wielokrotnie poruszane w nauczaniu papieży, którzy uwrażliwiali Kościół na sprawy miłosierdzia, upominając się o poszanowanie godności i praw ubogich. Troskę o Caritas chrześcijańską i wrażliwość na współczesne przejawy ubóstwa materialnego i kulturowego dzisiejszego świata przejawiali szczególnie Jan Paweł II, Benedykt XVI i papież Franciszek.

Święty Jan Paweł II wprowadził określenie „nowa wyobraźnia miłosierdzia”, które zadomowiło się w umysłach i wyznacza styl kościelnej działalności charytatywnej Kościoła. W obliczu rozpowszechnionych form ubóstwa potrzebna jest „wyobraźnia miłosierdzia” w duchu solidarności z bliźnimi, dzięki której pomoc jest świadectwem braterskiej wspólnoty dóbr³. W Encyklice *Dives in misericordia* św. Jan Paweł II podkreślał, że człowiek nie tylko doświadcza i dostępuje miłosierdzia Boga samego, ale także jest powołany do tego, ażeby sam czynił miłosierdzie drugim. Miłosierdzie staje się nieodzownym czynnikiem kształtującym relacje międzyludzkie w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co dotyczy człowieka oraz wzajemnego braterstwa⁴. W Liście Apostolskim *Salvifici Doloris* papież przypominał, że „Miłosiernym Samarytaninem jest *każdy człowiek, który zatrzymuje się przy cierpieniu drugiego człowieka*. Owo zatrzymanie się nie oznacza ciekawości, ale gotowość działania. Miłosiernym Samarytaninem jest *każdy człowiek wrażliwy na*

² Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, red. S. Jaworski, L. Krawczyk, Poznań 2002.

³ Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, w: *Listy Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Nikołajew, Kraków 2013, nr 50.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, red. S. Małysiak, Kraków 1996, nr 14.

*cudze cierpienie, człowiek, który „wzrusza się” nieszczęściem bliźniego*⁵. W Adhortacji *Christifideles Laici* czytamy, że cały Kościół jest bezpośrednio powołany do pełnienia służby miłości. *Miłość bliźniego* wyrażająca się w najstarszych i zawsze nowych dziełach miłosierdzia, co do ciała i co do ducha, stanowi najbardziej bezpośrednią, powszechną i powszednią formę ożywiania duchem chrześcijańskim porządku doczesnego, co stanowi specyficzne zadanie świeckich. Wolontariat przeżywany w jego prawdzie, jako bezinteresowne słuźenie ludziom, zwłaszcza najbardziej potrzebującym i zapomnianym przez struktury opieki społecznej, należy określić, jako ważny wyraz apostołstwa, w którym świeccy mężczyźni i kobiety pełnią rolę pierwszoplanową⁶. Papież podkreślił znaczenie działalności Caritas, gdy otwierają się rozległe dziedziny, w których miłość Boża uobecnia się w działaniu chrześcijan. „*Krzyk i wołanie biednych* domaga się od nas konkretnej i wielkodusznej odpowiedzi. Domaga się gotowości słuźenia bliźniemu. Starajmy się tak postępować i tak żyć, by nikomu w naszej Ojczyźnie nie brakło dachu nad głową i chleba na stole, by nikt nie czuł się samotny, pozostawiony bez opieki. Pragnę w tym miejscu podkreślić aktywność placówek Caritas Kościoła”⁷. W ostatniej pielgrzymce do Polski św. Jan Paweł II pozostawił przesłanie Bożego Miłosierdzia: „Trzeba spojżenia miłości, aby dostrzec obok siebie brata, który wraz z utratą pracy, dachu nad głową, możliwości godnego utrzymania rodziny i wykształcenia dzieci doznaje poczucia opuszczenia, zagubienia i beznadziei. Potrzeba „wyobraźni miłosierdzia”, aby przyjść z pomocą dziecku zaniedbanemu duchowo i materialnie; aby nie odwracać się od chłopca czy dziewczyny, którzy zagubili się w świecie różnorodnych uzależnień lub przestępstwa; aby nieść radę, pocieszenie, duchowe i moralne wsparcie tym, którzy podejmują wewnętrzną walkę ze złem. Potrzeba tej wyobraźni wszędzie tam, gdzie ludzie w potrzebie wołają do Ojca miłosierdzia: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Oby dzięki bratniej miłości tego chleba nikomu nie brakowało”⁸.

Papież Benedykt XVI w Encyklice *Deus caritas est* ukazuje działalność charytatywną Kościoła wyrażoną przez miłość bliźniego, która jest przede wszystkim powinnością każdego wierzącego, ale jest także zadaniem wspólnoty kościelnej na każdym poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym. Konsekwencją tego jest fakt, że miłość potrzebuje organizacji, aby w sposób uporządkowany służyła wspólnocie. Organizacje charytatywne Kościoła, poczynając od Caritas (diecezjalnej, krajowej i międzynarodowej) powinny wypracować od-

⁵ Por. Jan Paweł II, *Salvifici Doloris*, w: *Listy Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., nr 28.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, red. S. Małysiak, Kraków 1996, nr 41.

⁷ Por. Jan Paweł II, Homilia w Elku 8 VI 1999 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 2012.

⁸ Por. Jan Paweł II, Homilia w Krakowie 18 VIII 2002 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt.

powiednie środki i nade wszystko zaktywizować ludzi, którzy podejmą dzieło miłosierdzia. Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: a) głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*); b) sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*); c) posługa miłości (*diaconia*). *Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty⁹. Podczas wizyty „Ad limina Apostolorum” biskupów polskich papież Benedykt XVI przypomniał, że wychowanie do wiary polega przede wszystkim na rozwijaniu tego, co jest w człowieku dobre. Wielką szansą wychowawczą jest rozwój wolontariatu inspirowanego duchem ewangelicznym. Papież zachęcił do tworzenia młodzieżowych zespołów Caritas w parafiach i szkołach¹⁰.

Papież Franciszek w trakcie ingresu do katedry św. Jana na Lateranie wskazał, że Zbawiciel dał niezliczone dowody miłosierdzia. Mając to na uwadze, nie powinniśmy utracić ufności w cierpliwe miłosierdzie Boga¹¹. W Adhortacji *Evangelii gaudium* Papież przypomniał, że dzieła miłości względem bliźniego są najdoskonalszym zewnętrznym wyrazem wewnętrznej łaski Ducha: „czynnikiem zajmującym w prawie nowym pierwsze miejsce jest łaska Ducha Świętego, która przejawia się w wierze działającej przez miłość”¹². W Encyklice *Lumen fidei* Papież podkreślił, że „Dekalog nie jest zbiorem zakazów, ale zawiera konkretne wskazania, pozwalające wyjść z pustyni «ja», będącego dla siebie punktem odniesienia, zamkniętego w sobie, i nawiązać dialog z Bogiem, dać się ogarnąć Jego miłosierdziu, aby nieść Jego miłosierdzie. Dekalog jawi się, jako droga wdzięczności, odpowiedzi miłości, możliwa dlatego, że przez wiarę otwarliśmy się na doświadczenie przemieniającej miłości Bożej względem nas”¹³. Nie sposób w tym miejscu wymienić wszystkich dokumentów, homilii i przemówień papieskich dotyczących Bożego Miłosierdzia obecnego w działalności Caritas oraz czynnej miłości bliźniego, do której wszyscy jesteście powołani.

Rys historyczny

Postanowienia Soboru Trydenckiego przyczyniły się do rozwoju działalności charytatywnej Kościoła Katolickiego, zobowiązując biskupów katolickich do wzmożonej troski o stan i działalność szpitali parafialnych i miejskich. Wzorem pracy charytatywnej stała się działalność św. Karola Boromeusza, czy św. Jana Bożego oraz wielu bractw miłosierdzia i zgromadzeń zakonnych (np.

⁹ Por. Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI, *Deus caritas est*, nr 20, 25, 31.

¹⁰ Por. Benedykt XVI do biskupów polskich w czasie wizyty „Ad limina Apostolorum” 26 XI 2005 r., „Pastores” 30 (2006), nr 1, s. 138.

¹¹ Por. Homilia Papieża Franciszka wygłoszona w Bazylice św. Jana na Lateranie 7 IV 2013 r. (<http://www.radiomaryja.pl/multimedia/homilia-papieza-franciszka-wygloszona-w-bazylice-sw-jana-na-lateranie>, z dnia 27.11.2014).

¹² Por. Ojciec Święty Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, nr 37.

¹³ Por. Encyklika Ojca Świętego Franciszka *Lumen fidei*, nr 46.

bonifratrów), które zbierało środki (z jałmużny od świeckich, duchownych oraz innowierców) przeznaczone na utrzymanie ubogich, ich leczenie i opiekę nad wszystkimi potrzebującymi. Pomoc dotyczyła bezpłatnego poradnictwa medycznego, opatrywania ran i nieodpłatnego przekazywania leków. Zgromadzenie bonifratrów skupiała się na doraźnej pomocy potrzebującym i zapobieganiu negatywnych skutków biedy, bezdomności oraz marginalizacji społecznej¹⁴.

Kraje katolickie rozwijały swoją dobroczynność przez różnego rodzaju zakłady, szpitale, przytulki prowadzone przez osoby świeckie oraz zgromadzenia np. felicjanek, józefitek, albertynów i albertynek, misjonarzy Wincentego á Paulo, szarytek i inne zgromadzenia bezhabitowe (powstające z inicjatywy bł. Honorata Koźmińskiego). Ważną rolę odegrały również zgromadzenia albertyńskie, którego założyciel – brat Albert Chmielowski – wzorował się na działalności Konferencji św. Wincentego á Paulo oraz franciszkańskich tercjarzy. Towarzystwo Pomocy im. Brata Alberta ma na celu niesienie pomocy osobom bezdomnym i ubogim. Towarzystwo zrzesza swoich członków w zorganizowanych kołach, które stara się zorganizować schronisko, kuchnię lub inną formę pomocy ludziom bezdomnym i ubogim. Kolejnym zadaniem Towarzystwa jest organizowanie opieki i pomocy dla osób samotnych (odwiedzanie w domu, zakupy, załatwianie spraw w urzędach), udzielanie pomocy prawnej, współdziałanie z terenowymi organami władzy i administracji państwowej, instytucjami społecznymi i kościelnymi oraz udzielanie pomocy materialnej i żywnościowej rodzinom najuboższym, wielodzietnym (także zwolnionym z zakładów karnych, alkoholikom, chorym oraz osobom z zaburzeniami psychicznymi)¹⁵.

W połowie XIX wieku ważną rolę odegrało Zgromadzenie Salezjańskie prowadząc działalność charytatywną wśród opuszczonej młodzieży (szczególnie dotkniętej różnymi patologiami). Powstające domy pracy przygotowywały do samodzielnego wykonywania zawodu, formowały pod względem wychowawczo-religijnym młodzież oraz młodych robotników¹⁶.

Charytatywna działalność Kościoła nakierowana jest na osoby znajdujące się w trudnej sytuacji materialnej, np. bezdomni, chorzy (pacjenci szpitali i hospicjów), samotni, dzieci, starcy, osoby upośledzone fizycznie oraz psychicznie, matki samotnie wychowujące dzieci, więźniowie oraz dotknięci skutkami nałogów, niedostosowania społecznego, bezrobocia. W celu uporządkowania i skoordynowania tej działalności w różnych formach (wydawniczych, opiekuńczych, wychowawczych) powołano międzynarodowe, krajowe i lokalne Caritas. Od 1924 r. w imieniu całego Kościoła rozpoczęła formalną działalność Organizacja Caritas Catholica, która objęła swym zasięgiem większość

¹⁴ Por. Z. Pochmara-Wysoczyńska, *Bonifratrzy i ich posługiwanie*, Kraków 1997, s. 49.

¹⁵ Por. J. Śledzianowski, *Towarzystwo Pomocy im. św. Brata Alberta a bezdomność*, Wrocław 1995, s. 16.

¹⁶ Por. R. Łukaszyk, F. Woronowski, *Duszpasterstwo dobroczynne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Grygielewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, k. 1386.

krajów na świecie, świadcząc swoją pomoc w trudnych sytuacjach (np. konfliktów zbrojnych, wojen, katastrof naturalnych, pandemii). Głównym celem Caritas jest koordynacja działalności swoich oddziałów oraz wszystkich podmiotów Kościelnych świadczących pomoc socjalną (domy zakonne, stowarzyszenia, sodaliczki, bractwa). W 1951 r. nazwę Caritas zmieniono na Caritas Internationalis, a od 1971 r. charytatywne działalność Kościoła koordynuje papieska rada Cor Unum ustanowiona przez Papieża Pawła VI zapewniająca zaplecze merytoryczne i administracyjno-prawne¹⁷.

W drugiej połowie XX w. dobroczynność wcześniej finansowana przez zamożnych filantropów stała się domeną instytucji państwa, jako pomoc poszczególnym obywatelom lub całym grupom doświadczającym ubóstwa, przez co nabrała anonimowego charakteru. W 1950 r. kościelne oddziały Caritas w tzw. Polsce Rzeczypospolitej Ludowej zostały dekretemi reżimu komunistycznego zlikwidowane, a jego majątek został przekazany Zrzeszeniu Katolików Świeckich „Caritas” marionetkowej organizacji sterowanej przez władzę. W tym czasie intensywną pomoc charytatywną świadczyły domy zakonne i zgromadzenia, organizujące kuchnie, pomoc medyczną i socjalną. W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku Kościół był głównym dystrybutorem darów napływających do Polski z zagranicy. Wówczas Komisja Duszpasterstwa Miłosierdzia przy Komisji Episkopatu prowadząca działalność charytatywną została przemianowana na Komisję Charytatywną Episkopatu Polski. Początkiem współczesnej działalności charytatywnej Kościoła była Instrukcja Episkopatu Polski z 1986 r., powołująca parafialne zespoły charytatywne, które organizowały dystrybucję darów z zagranicy na poziomie lokalnym¹⁸.

Po roku 1989 r. powstały pierwsze oddziały Caritas, które rozwijały się w ramach poszczególnych diecezji, a w 1990 r. Episkopat Polski powołał krajowy organ koordynacyjny pod nazwą Caritas Polska, jako odpowiedź na nowe niepokojące zjawiska, zwłaszcza pogłębiające się ubóstwo oraz stopniowa marginalizacja niektórych grup społecznych. Caritas Polska stawia sobie następujące cele:

- koordynacja i usprawnianie wszystkich akcji Caritas diecezjalnych;
- reprezentacja Caritas w kraju oraz poza jego granicami;
- organizacja określonych form pomocy materialnej w kraju i poza jego granicami;
- udostępnianie posiadanej bazy materialnej świadczącej różne formy pomocy;
- zarządzanie funduszami celowymi w kraju i za granicą;
- szeroko rozumiana informacja społeczna, obejmująca: szkolenie pracowników;

¹⁷ Por. U. Nogowska, *Działalność Caritas w Polsce i na świecie*, Lublin 2004, s. 2 (praca magisterska KUL).

¹⁸ Por. K. Górniak, *O współczesnej dobroczynności*, w: *Przeciw biedzie. Programy, pomysły, inicjatywy*, red. E. Tarkowska, Warszawa 2002, s. 80.

- rozpoznawanie problemów i zasięgu ubóstwa, działalność w mediach i wydawnictwie „Pro Caritate”;
- współpraca z państwowymi i społecznymi inicjatywami, mającymi na celu przeciwdziałanie bezrobociu oraz marginalizacji społecznej¹⁹.

Współczesna Caritas ma charakter międzynarodowej federacji kościelnej. Obejmuje 162 organizacje działających w ponad 200 państwach pod nazwą Caritas Internationalis, która działa w oparciu o struktury kontynentalne, tj. Caritas Afryka, Caritas Ameryka Południowa, Caritas Ameryka Północna, Caritas Azja, Caritas Bliski Wschód (Afryka Północna), Caritas Oceania i Caritas Europa. Podział regionalny jest podyktowany zróżnicowanymi potrzebami, związanymi z poziomem rozwoju gospodarczego, zagrożeniami naturalnymi i politycznymi. Caritas Europa koordynuje działania 48 organizacji krajowych z 44 krajów europejskich oraz pełni też funkcje reprezentacyjne i informacyjne na szczeblu europejskim²⁰.

Działalność Caritas²¹

Praca Caritas diecezjalnych uwarunkowana jest regionalnym zróżnicowaniem społeczno-gospodarczo-ekonomicznym. Istnieją regiony o bardziej zakorzenionej tradycji samopomocy i samoorganizowania się. Środowiska wielkomiejskie mają większą łatwość organizowania pracy charytatywnej ze względu na bliskość centrów decyzyjnych i wysoki poziom organizacji życia społecznego. Caritas nie dysponuje stałym dochodem, stąd konieczność znacznego udziału finansowego innych podmiotów w jej działalności (szczególnie, jeśli chodzi o stałe placówki Caritas, których utrzymywanie jest bardzo kosztowne). Bardzo ważnymi partnerami i źródłami finansowania Caritas są samorządy, które zawierają z Caritas kontrakty na świadczenie różnorodnych usług społecznych. Istotny jest też udział pomocy zagranicznej, sponsorów i indywidualnych ofiarodawców, którzy nie tylko dostarczają środków w ramach lokalnych i ogólnopolskich kwest i zbiórek, ale też stanowią niezbędne społeczne zaplecze Caritas. Pomocą są też środki z funduszy europejskich i 1% podatku dochodowego od osób fizycznych. Działalność Caritas podzielona jest na następujące obszary tj. dziecko, młodzież, rodzina; niepełnosprawność; choroba, podeszły wiek, skrajne ubóstwo, klęski żywiołowe, wypadki losowe. Obszary te bardzo często zazębiają się. Są też inne dziedziny, w których Caritas prowadzi swoją działalność, np. problem bezrobocia, bezdomności, migracji, uzależnień.

Formy pomocy działalności Caritas możemy podzielić na: a) przedsięwzięcia cykliczne; b) pomoc indywidualna; c) akcje; d) formacja i edukacja. Pomoc Caritas jest udzielana w ramach poszczególnych Caritas diecezjalnych,

¹⁹ Por. U. Nogowska, *Działalność Caritas...*, dz. cyt., s. 3-4.

²⁰ Por. tamże, s. 5.

²¹ Por. tamże, s. 6-8.

Parafialnych Zespołów Caritas, Szkolnych Kół Caritas czy innych zespołów charytatywnych lub w ramach wyspecjalizowanych placówek i punktów.

a) Przedsięwzięcia cykliczne

* Zbiórki – Caritas organizuje regularnie różnego rodzaju zbiórki na rzecz potrzebujących. Do tradycji należy już połączone z kwestowaniem rozprowadzanie świec Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom oraz zbierana do specjalnych skarbonek jałmużna wielkopostna. Wpływy z kwesty wigilijnej przeznaczane są zawsze na pomoc dla ubogich dzieci.

* Wakacje – Organizowanie wakacji oraz ferii zimowych dla dzieci ubogich i zaniedbanych. Kolonie, obozy, półkolonie, pobyty u indywidualnych rodzin organizowane są we wszystkich niemal diecezjach, zarówno na szczeblu diecezjalnym, jak i parafialnym. Akcją wakacyjną są objęte również dzieci ze Wschodu (także ze środowisk polonijnych), np. z Białorusi, Ukrainy, Federacji Rosyjskiej (m.in. z Syberii), Łotwy, Kazachstanu, Litwy. Caritas organizuje również co roku pobyty wakacyjne dla osób niepełnosprawnych, starszych i chorych, często połączone z rehabilitacją.

* Tydzień Miłosierdzia – To czas budzenia wrażliwości wspólnot parafialnych na niedolę ludzi potrzebujących. W szczególności na szczeblu parafialnym grupy charytatywne mają w tym czasie okazję do głębszej refleksji nad sensem i celami swych działań, zaprezentowania się szerszemu audytorium i podjęcia konkretnych przedsięwzięć. Na coroczny Tydzień Miłosierdzia Caritas Polska drukuje specjalne plakaty i materiały liturgiczno-homiletyczne.

* Specjalne dni – Regularnie powtarzają się dedykowane uroczystości i obchody organizowane z myślą o potrzebujących z okazji Dnia Chorych, Wielkanocy, Tygodnia Miłosierdzia, Dnia Dziecka, Bożego Narodzenia itp.. Zaniedbane dzieci, osoby starsze, samotne, niepełnosprawne, chore zapraszane są na posiłki, spotkania, wycieczki oraz obdarowywane upominkami i paczkami żywnościowymi.

b) Pomoc indywidualna

* Placówki Caritas świadczą pomoc zgłaszającym się lub zgłoszonym indywidualnym osobom. Dotyczy to szczególnie: opłacanie obiadów w szkole ubogim dzieciom, wydawanie paczek żywnościowych, używanej odzieży i sprzętów, opłacanie leków, rachunków za media, a na szczeblu parafialnym w większym stopniu możliwy jest osobisty kontakt z potrzebującym (odwiedziny u chorych, pomoc w czynnościach domowych itp.).

c) Akcje

* W sytuacjach szczególnych ze względu na nagłość i zasięg problemu (np. katastrofy, klęski żywiołowe, wojny) Caritas podejmuje akcje pomocy dla poszkodowanych, a w miarę możliwości realizuje projekty pomocy długofalowej. Takie akcje podejmowane były na rzecz powodzian w różnych rejonach Polski oraz na rzecz dotkniętej klęskami żywiołowymi ludności w innych krajach. Pomoc kierowana za granicę przybiera postać transportów z niezbędnymi towarami lub wsparcia finansowego. Dla przykładu Caritas Polska współorga-

nizowała transporty pomocy humanitarnej na Białoruś, do Kazachstanu, Czeczenii, Bośni, Rwandy i Litwy. Natomiast pomoc finansowa przekazana została Korei Płn., Rwandzie, Bangladeszowi, Białorusi, Kazachstanowi, Ukrainie, Litwie, Abchazji. Akcje finansowane są najczęściej ze specjalnych zbiorów lub z SMS o treści „POMAGAM”.

d) Formacja i edukacja

* W zaangażowaniu charytatywnym dużą wagę przykładą się do wewnętrznej formacji i właściwego kształtowania motywacji oraz przekazywania niezbędnej wiedzy fachowej. Działania w tym zakresie podejmowane są na szczeblu diecezjalnym przez organizowanie rekolekcji i szkoleń dla wolontariuszy i pracowników Caritas.

Placówki Caritas²²

Prowadzone przez Caritas różnego typu placówki socjalne odgrywają ważną rolę, a wśród nich: świetlice socjoterapeutyczne, kuchnie dla ubogich, noclegownie, domy pobytu dziennego, stacje pomocy medycznej i psychologicznej, hospicja domowe. Szczególną placówką jest Dom Samotnej Matki (Domy Matki i Dziecka), w którym zapewniona jest opieka, pomoc prawno-administracyjna, czy poszukiwanie pracy lub mieszkania. Prowadzone są również Domy dla Ofiar Przemocy, szczególnie dla kobiet z dziećmi, które w swoim domu narażone są na przemoc psychiczną i fizyczną (uzyskują wsparcie prawne, psychologiczne). Inne placówki to środowiskowe świetlice socjoterapeutyczne, które zapobiegają bezpośredniemu doświadczeniu ubóstwa przez najmłodszych, zapewniają wsparcie w postaci posiłków, opieki medycznej, kompensacji dydaktycznej w trudnościach szkolnych oraz pełnią funkcję profilaktyczną w redukcji zagrożenia patologiami i niedostosowaniem społecznym. Kolejne placówki to ośrodki rehabilitacyjne (turnusowe, ambulatoryjne, warsztatowe), warsztaty terapeutyczne i terapii zajęciowej (opieka i pomoc medyczna, także zajęcia – w pracowniach stolarskich, krawieckich, kulinarnych, wiktyniarskich, malarskich – plastycznych), domy dziennego pobytu, domy stałego pobytu czy zakłady pracy. Starsze osoby objęte są opieką poprzez stacje opieki, gabinety rehabilitacyjne, domy dziennego pobytu, domy stałego pobytu, hospicja, poradnie oraz apteki. Istotną rolę odgrywają hospicja (domowe i stacjonarne) opiekujące się chorymi w ostatnim stadium choroby nowotworowej oraz ich rodzinami, którym świadczona jest pomoc poradnictwa paliatywnego.

Dla osób znajdujących się w sytuacji skrajnego ubóstwa, marginalizacji społecznej, głównie bezdomnych prowadzona jest działalność o charakterze socjalnym, np. noclegownie dające możliwość noclegu lub pobytu całonocnego, a także zajęcia terapeutyczne i aktywizujące mające na celu znalezienie pracy i własnego lub socjalnego mieszkania. W ramach pracy placówek Caritas realizowana jest działalność kuchni (jadłodajnie, stołówki), które są najbardziej

²² Por. tamże, s. 9-10.

rozpowszechnionymi oraz koniecznymi we współczesnej rzeczywistości elementami pomocy najuboższym. Tam wydawana jest żywność – szczególnie gorące posiłki – osobom zarejestrowanym oraz przypadkowym, potrzebującym wsparcia. Caritas poprzez zorganizowaną strukturę w poszczególnych diecezjach, parafiach pomaga najbardziej potrzebującym wspierając tym samym lokalne samorządy i działania państwa w rozwiązywaniu problemów społecznych. Obok Caritas istnieje szereg innych zgromadzeń zakonnych i świeckich, katolickich stowarzyszeń czy fundacji, które niosą pomoc osobom będącym w trudnej sytuacji materialnej, włączając się strategią przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu.

Zakończenie

Nie sposób w tak krótkiej dysertacji poruszyć wszystkich spraw dotyczących przesłania Miłosierdzia Bożego w Kościele współczesnym. Dopóki będzie żył człowiek, stale będą pojawiać się problemy związane z jego codzienną egzystencją, które dotyczą w różnym stopniu każdego. Działalność charytatywna Kościoła realizuje Boże Miłosierdzie przez Caritas nie tylko w niesieniu pomocy materialnej, ale też duchowej i psychologicznej, przywracając godność osoby ludzkiej, umożliwiając odnalezienie się w społeczeństwie²³.

Należy podkreślić, że Caritas, jako organizacja charytatywno-opiekuńcza Kościoła posiada osobowość prawną i prowadzi swoją działalność zgodnie ze Statutem oraz normami prawa kościelnego i państwowego. Caritas w Polsce prowadzi placówki specjalistyczne, organizuje doraźną pomoc dla osób i grup społecznych jej potrzebujących (w tym pomoc humanitarna ofiarom kataklizmów naturalnych i katastrof) oraz troszczy się o dzieła miłosierdzia, formację duchową i moralną pracowników i wolontariuszy, a także krzewi ideę miłosierdzia chrześcijańskiego. Poszczególne Caritas diecezjalne współpracują ze sobą, zachowując zasadę autonomii, a Caritas Polska pełni względem Caritas diecezjalnych funkcję koordynacyjną i reprezentacyjną na szczeblu ogólnopolskim i arenie międzynarodowej. Puentą do dalszych rozważań i podejmowania działań miłości miłosiernej niech posłużą słowa Papieża Benedykt XVI: „Miłość – *caritas* – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka, jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego”²⁴.

²³ Por. I. Grabarczyk, *System wsparcia i pomocy bezdomnym*, Olsztyn 2007, s. 17-20.

²⁴ Por. Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI, *Deus caritas est*, nr 28.

EXERCISE OF THE GOD'S MERCY IN THE CARITAS ACTIVITY

Summary

Exercise of the God's Mercy in Caritas activity is a charity service based on the God's commandment of love, appropriate to needs of people who suffer financial or spiritual poverty, aimed at bringing help in living decent quality of life. The motive for activity and the charity service comes out of the commandment of the love to a neighbor and desire for imitating the Christ (Luke 10, 30-36). Service to poor and suffering people is an evidence of faithfulnesses to the Gospel and is a continuation of the rich charity tradition of the Roman Catholic Church. Concern about the poor and needing people carried on in the organized and scheduled way exemplifies the solidarity in the Christ with the poor people.

Key words: Caritas, mercy, charity, social assistance, unemployment, homelessness, family, pastoral theology.

KS. TOMASZ SZALANDA*

**FAUSTYNIE KOWALSKIEJ I ANNELIESE MICHEL
OBJAWIENIE DIABELSKIE.
POMIĘDZY UZNANYM I NIEUZNANYM (WCIAŻ)
DOŚWIADCZENIEM MOCY ZŁA OSOBOWEGO**

Uwagi wstępne

Oświeceniowy racjonalizm, przez „eksplozję” rozumu, zachwiał nie tylko naukami przyrodniczymi i filozofią ale również teologią. W spektakularnym tempie na pierwszy plan wysunęły się Uniwersytety i *ratio*, dystansując tym samym *fides* i Kościół, który nigdy już nie odzyskał swojego dotychczasowego prymatu w świecie. Owo *ratio* dotknęło również teologię i teologów, co z jednej strony spowodowało ich rozwój, z drugiej zaś wymusiło większą czujność Kościoła nad ortodoksją. Jednym z negatywnych aspektów bezkrytycznego zawierzenia *ratio* w teologii, było powolne acz systematyczne „usypianie i uśmiercanie” demonologii.

Duch Pana, który prowadzi Kościół ku prawdzie, niejako „odświeżając pamięć”, przez spektakularne wydarzenia, przypomina „o grzechu, sądzie i sprawiedliwości”, w tym również o rzeczywistym istnieniu Zła osobowego. Dzieje się to zarówno przez naukowy dyskurs jak i wydarzenia w lokalnych wspólnotach, które są na tyle wyraziste, iż mocno elektryzują kościelne instytucje, laików oraz niewierzących, i na nowo pobudzają do refleksji i dyskusji w tym względzie. Do takich przypadków, które szerokim echem odbiły się zarówno w Kościele, jak i w świecie niewierzących, należą uznane przez Magisterium, doświadczenia Faustyny Kowalskiej (25.08.1905-5.10.1938). I chociaż główne orędzie jej mistycznych doznań dotyczy Bożego Miłosierdzia, to ma ono przecież związek ze światem Zła, którego destrukcyjne działanie „wymusza” niejako na Bogu okazywanie go grzeszącej ludzkości. Miłosierdzie pokornego Boga jest więc odpowiedzią na bezczelną wyniosłość piekielnych mocy, z którymi wielokrotnie miała do czynienia Faustyna.

* Ks. dr hab. Tomasz Szalanda – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; e-mail: tsz2000@poczta.fm

Bardzo interesujące są także doświadczenia Anneliese Michel (21.09.1952-01.07.1976). Ponieważ do tej pory, za przyczyną Kościoła diecezjalnego w Würzburgu, nie zostały dogłębnie zbadane i nie przyznano im charakteru prawdziwości, „milczenie Rzymu” w tej kwestii jest uzasadnione. Jednak, ówczesny biskup, wydał zgodę na egzorcyzmy, które wykonywano wielokrotnie, *de facto* więc, lokalna władza kościelna dała wiarę opętaniu Anneliese (pomimo, że w późniejszym czasie zaprzeczyła ich prawdziwości!). Warto więc zainteresować się motywami demonologicznymi, które stanowią główny element wydarzeń w Klingenbergu.

Powyższy wybór osób i wydarzeń podyktowany jest kilkoma racjami. Po pierwsze, obie, nie znane poza swoim środowiskiem, dwudziestowieczne Europejki (Polka i Niemka), pochodzące ze zwyczajnych katolickich rodzin, wstrząsnęły nowożytnym światem. Po drugie, obie, żyjące w różnych krajach i w różnym czasie, każda w inny sposób przypominała tajemnicę, iż „diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając kogo by pożreć” (1 P 5, 8). Po trzecie, obie również pisały duchowy dziennik. I po czwarte wreszcie, obiema zajęł się Kościół, kult obu napotykał trudności, jedną uczynił świętą, a o drugiej na razie „zapomnial”.

W życiorysach obu Panien dostrzegamy niezwykle prostotę wiary i niezwykle wolność w realizacji ewangelicznego posłuszeństwa, mającego wręcz charakter kenotyczny: wyniszczająco-ekspiacyjno-zbawczy. Przez kenozę Faustyny, Bóg przypomniał światu o Bożym miłosierdziu, a przez kenozę Anneliese przypominano sobie o istnieniu diabła i jego aniołach. Przez lokalny kult i kościelne starania, o Faustynie i miłosierdziu Boga wobec destrukcyjnego działania Zła na ludzi, mówi cały chrześcijański świat. Anneliese dany jest na razie niewielki lokalny kult, zamknięte archiwa niemieckiej Kurii, podejrzenia o chorobę psychiczną i brak egzorcystów w całych Niemczech.

Wskazane podobieństwa i „pośmiertne” różnice, losy obu kobiet, a przede wszystkim ich walka z mocami Zła, wydają się być na tyle ważne, by poświęcić im stosowną uwagę. Jaki świat złych duchów został zarejestrowany w doświadczeniu spotkania z nim, u pobożnych niewiast XX wieku? Czy doświadczenie Anneliese – w przeciwieństwie do Faustyny – były nazbyt fantastyczne, niezgodne z nauką Kościoła czy spowodowane chorobą i długim leczeniem farmakologicznym, by uznać je za niewiarygodne? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym dyskursie.

Demonologia w świetle *Dzienniczka Faustyny Kowalskiej*

Święta Faustyna prowadząc bogate życie wewnętrzne – mistyczne, na polecenie Jezusa prowadziła zapiski duchowe¹. W nich odnajdujemy wiele miejsc, w których pojawiają się wątki demonologiczne.

¹ Tu wykorzystano: F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1999⁸ (dalej *Dz.numer*, strona książki).

Dla Faustyny nie ma znaczenia precyzyjność podziału świata złych duchów na Szatana (diabła) i jego aniołów – demonów. Nie miała bowiem nawet średniego wykształcenia ani teologicznej wiedzy, stąd mianem Szatana (szatanów) określa zazwyczaj każdego złego ducha².

Zło osobowe w *Dzienniczku* jawi się jako duchy inteligentne i rozumne, na co wskazują kusicielskie rozmowy z Faustyną, która go widzi i słyszy³. Zły jest upadłym aniołem, co jest konsekwencją jego wyniosłości i pychy oraz chęci stania się jak Bóg. Lucyfer, jak mówi Faustyna, „miał wielkie światło ale nie pełnił woli Bożej”⁴. On nie chce (i nie chciał) uznać, że Bóg jest dobry⁵. Jest przekonany o wielkich swoich dokonaniach, stąd domaga się uznania swojej wielkości (pycha) i oddania mu chwały, co jest prerogatywą należną jedynie Bogu⁶. Wyraźnie pokazuje to Faustyna, która na kuszenie odpowiada niczym Jezus doświadczany na pustyni: „Bogu samemu należy się chwała, idź precz szatanie!”⁷. W tym wypadku zauważa się, iż nierozmawianie z Szatanem w czasie próby, a jedynie wydany mu zdecydowany rozkaz nakazujący odejście, jest skuteczny w czasie kuszenia⁸.

Szatan to „ojciec kłamstwa”⁹, dlatego podpowiadał: „chcesz być szczęśliwa nie mów o miłosierdziu”¹⁰ albo czasem przybiera postać Anioła Stróża¹¹. Jednakże jego możliwości są ograniczone: „Szatan może się okrywać nawet płaszczem pokory, ale płaszcz posłuszeństwa nie umie na siebie naciągnąć”¹². Grzech nieposłuszeństwa rozciąga się na całą jego egzystencję, stając się jego wręcz „piętą achillesową”. Ponadto jest duchem zaciętym i zazdrosnym, pełnym złości i furii¹³, a jego mieszkaniem jest piekło – straszliwa otchłań, gdzie przebywa wraz z potępionymi duszami¹⁴. Poza piekłem, złe duchy zamieszkują w ludzkich sercach, wyszukując szczególnie „dusz próżnujących i leniwych”¹⁵.

Upadła natura sprawia, że Zło osobowe nienawidzi Boga, Jego zbawczego dzieła oraz ludzi – szczególnie tych, którzy starają się osiągnąć owoce zbawienia – szczęśliwą wieczność¹⁶. Szatan więc nienawidzi również kapłanów, ponieważ wiele dusz prowadzą ku świętości¹⁷.

² Por. Dz.320, s. 122.

³ Por. Dz.97, s. 57; Dz.1405, s. 379.

⁴ Dz.666, s. 199-217.

⁵ Por. Dz.1167, s. 323; Dz.1338, s. 366.

⁶ Por. Dz.520, s. 175.

⁷ Dz.520, s. 175.

⁸ Por. Dz.1499, s. 406.

⁹ Dz.1405, s. 379.

¹⁰ Dz.1497, s. 4056.

¹¹ Por. Dz.1405, s. 379.

¹² Dz.939, s. 279.

¹³ Por. Dz.412, s. 148.

¹⁴ Por. Dz.378, s. 140; Dz.520, s. 175; Dz.540, s. 183.

¹⁵ Por. Dz.418, s. 150; Dz.1127, s. 316.

¹⁶ Por. Dz.1583, s. 423.

¹⁷ Por. Dz.1384, s. 375.

Nienawiść spotęgowana jest objawieniem przez Niego tajemnicy miłosierdzia¹⁸ i propagowaniem go przez Faustynę i jej niektórych spowiedników. Dlatego bluźni przeciwko Stwórcy¹⁹, a wobec wiernych Mu okazuje wręcz patologiczną nienawiść. Wyrazem tego jest kuszenie i dręczenie ludzi, ale tylko za przyzwoleniem Boga i w dozwolonych przez Niego granicach oraz posługiwanie się w tym diabelskim dziele innymi osobami²⁰.

Doświadczenie przez złe duchy odbywa się zarówno na poziomie fizycznym jak i duchowym. Fizycznie dokonuje się to poprzez opadanie z sił, które mogą błyskawicznie powrócić, np. przez wezwanie przełożonej mocą świętego posłuszeństwa do powstania leżącej na podłodze w niemocy Faustyny²¹. Do innych przejawów można zaliczyć szarpanie łóżkiem, niszczenie parawanu, trzaskanie przedmiotami w celi czy zrzucenie doniczki z parapetu w kaplicy²².

Znacznie dotkliwsze jest doświadczenie duchowe, ponieważ dotyczy wiary, nadziei i miłości Boga²³. Atakowanie wiary polega na zsyłaniu wątpliwości co do prawd objawionych, podważaniu wierności Boga, o którym się mówi jakoby opuścił człowieka oraz podważanie ludzkiej wierności względem Boga²⁴. Podważanie nadziei dotyczy przede wszystkim zbawienia, i dokonuje się poprzez sugestię, by nie modlić się za grzeszników, ale za siebie, w przeciwnym razie będzie się potępionym²⁵. Tymczasem nadzieja zbawienia dana jest wszystkim i jest także związana z odpowiedzialnością człowieka za zbawienie innych, co winno wyrażać się również w modlitwie. Dlatego też demon atakuje również i z tej strony mówiąc: „modlitwa nie pomoże grzesznikom – wszyscy będą potępieni”²⁶. Uderzanie w miłość Boga polega na zasiewaniu o niej wątpliwości: „Bóg nie jest tak miłosierny jak o Nim mówisz”²⁷ oraz na pokusie buntu wobec Niego, wskazując na Bożą niesprawiedliwość i brak miłosierdzia: „co ci Jezus daje: każe ci zakładać klasztor, a daje ci chorobę; każe ci starać się o to święto Miłosierdzia, a przecież takiego święta wcale świat nie chce”²⁸.

Ataki duchowe dokonują się również poprzez wzbudzanie lęku, przez widzenie demonów napadając pod postacią wściekłych czarnych psów, kotów rzucających się na łóżko i nogi i innych potworów²⁹, oraz grożeniem strasznymi mękami piekielnymi, przeszkadzaniem pójścia do kaplicy, wzbudzaniem niechęć do komunii św. i do wszystkiego, co święte i Boże, pokusy bluźnier-

¹⁸ Por. *Dz.812*, s. 248.

¹⁹ Por. *Dz.97*, s. 57; *417*, s. 150.

²⁰ Por. *Dz.97*, s. 56; *Dz.99*, s. 58; *Dz.713*, s. 227; *Dz.1384*, s. 375.

²¹ Por. *Dz.101*, s. 59.

²² Por. *Dz.412*, s. 149; *Dz.713*, s. 226; *Dz.412*, s. 148; *Dz.1583*, s. 423.

²³ Por. *Dz.97*, s. 56.

²⁴ Por. *Dz.97*, s. 57; *Dz.99*, s. 58.

²⁵ Por. *Dz.1465*, s. 391.

²⁶ *Dz.1405*, s. 379.

²⁷ *Dz.1405*, s. 379.

²⁸ *Dz.1497*, s. 405.

²⁹ Por. *Dz.320*, s. 122; *Dz.412*, s. 149; *Dz.246*, s. 263; *Dz.540*, s. 183.

stwa³⁰. Ponadto demony zysują również pokusę nieszczerości wobec spowiednika, mącą spokój, prowadząc do oskarżeń z grzechów mających charakter skrupulanctwa³¹. Szatan nienawidzi każdej duszy, stąd jego i innych demonów obecność także przy konających, u których widzi szansę na swoje zwycięstwo, w ich załamaniu duchowym³².

W zmaganiach Faustyny z mocami piekielnymi znajdują się również podpowiedzi ich zwalczania. Przede wszystkim winno się wzywać imienia Jezusa, czynić znak krzyża i używać wody święconej³³. O lęku przed Bogiem świadczy chociażby fakt, iż przez wydany mu rozkaz w imię Boga odpowiada na pytania³⁴. Demony uciekają również na przywoływanie słów o tajemnicy Wcieleń: „A Słowo Ciałem się stało, i zamieszkało między nami”³⁵ oraz podczas wysławiania dobroci Boga³⁶. Jej szczególnym przejawem jest miłosierdzie Boga, obraz Miłosiernego i mówienie o Jego miłosierdziu³⁷. Przez ten kult i modlitwy wraca on na samo dno piekła³⁸. Złe duchy można również przepędzić poprzez modlitwę różańcową i do Anioła Stróża³⁹.

Potęga modlitwy jest doskonale znana mocom piekielnym, dlatego tak ostro sprzeciwiają się jej, szczególnie gdy dotyczy nawrócenia grzeszników – ona bowiem „wyrывa dusze Szatanowi”⁴⁰, zagraża piekłu⁴¹, krępuje go, wywołuje jego wściekłość i ataki⁴² oraz wzmacnia nienawiść⁴³. Dlatego w czasie jednego z doświadczeń kusiciel wypowiada słowa: „proś o śmierć jutro po Komunii św., nie módl się za dusze, one się nawrócą bez twojej modlitwy”⁴⁴.

Moc modlitwy do Miłosiernego i o miłosierdzie widoczne jest w skardze złych duchów: „Odebrała nam [Faustyna – dop. T.Sz.] wszystko, na cośmy przez tyle lat pracowali”⁴⁵. W ten sposób „traci dusze i sam przez to czuje się prześladowany”⁴⁶. Szatan również nienawidzi kapłanów, ponieważ wiele dusz prowadzi ku świętości⁴⁷.

³⁰ Por. Dz.99, s. 58; Dz.418, s. 150; Dz.540, s. 183; Dz.673, s. 199-218; Dz.873, s. 263; Dz.1405, s. 379.

³¹ Por. Dz.97, s. 57; Dz. 673, s. 199-218; Dz. 1405, s. 379; Dz. 1497, s. 406; Dz. 1802, s. 478.

³² Por. Dz.412, s. 149; Dz. 601, s. 199-200; Dz.1798, s. 477.

³³ Por. Dz.320, s. 122; Dz. 540, s. 183; Dz.601, s. 200; Dz.713, s. 226; Dz.873, s. 263; Dz.1405, s. 379.

³⁴ Por. Dz.1127, s. 316.

³⁵ Por. Dz.324, s. 123.

³⁶ Por. Dz.378, s. 140.

³⁷ Por. Dz.417, s. 150; Dz.1167, s. 323; Dz.1583, s. 423.

³⁸ Por. Dz.378, s. 140.

³⁹ Por. Dz.412, s. 149; Dz.418, s. 150.

⁴⁰ Dz.412, s. 149.

⁴¹ Por. Dz.324, s. 123.

⁴² Por. Dz.1464, s. 391; Dz.1465, s. 392.

⁴³ Por. Dz.324, s. 123.

⁴⁴ Dz.1497, s. 406.

⁴⁵ Dz.418, s. 150.

⁴⁶ Dz.1167, s. 323.

⁴⁷ Por. Dz.1384, s. 375.

Demonologia w świetle wydarzeń Klingenbergu (Anneliese Michel)

Materiały zawierające treści demonologiczne związane z wydarzeniami w Klingenbergu, są unikalne i znaczące, a to za przyczyną zachowanych nagrań egzorcyzmowania Anneliese Michel, którego dokonywali ks. Ernst Alt i o. Arnold Renz⁴⁸ oraz dokumentacji procesowej, do której miała dostęp F.D. Goodman⁴⁹.

Świat Zła wyłaniający się z tej dokumentacji, to świat rozumnych i osobowych złych duchów (mają rozum, wolną wolę oraz imiona)⁵⁰, posiadający strukturę hierarchiczną. Na ich czele stoi Lucyfer – diabeł⁵¹. Jest to potępiony, upadły anioł, będący wcześniej cherubinem w jednym chórze z Michałem Archaniołem⁵². Ponieważ nie chciał służyć Bogu, ale panować samodzielnie, wraz z innymi upadłymi aniołami, jak sam mówi, „z powodu człowieka”, został przez Archanioła strącony z nieba⁵³. Obecnie mieszka w piekle, które do niego należy⁵⁴, ma egoistyczną naturę, i jak sam mówi: „chcę podbić ziemię dla siebie samego”⁵⁵.

Diabeł jest kłamcą – „ojcem kłamstwa”, które stało się jakby drugą naturą: „kłamie, jakbym był do tego zmuszony”⁵⁶. On „nigdy nie dotrzymuje swoich obietnic”⁵⁷ i jest bezpośrednią „przyczyną wrogości między ludźmi”⁵⁸. Niekiedy jednak mówi prawdę, ale tylko wówczas, gdy zostaje do tego zmuszony przez Jezusa czy Maryję, których się boją⁵⁹.

⁴⁸ Dokumentacja procesowa jak i kościelna, doczekały się krytycznego omówienia przez antropolog kulturową F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, tłum. B. Siuda, A. Posacki, Gdańsk 2005. Sporo informacji zawiera również publikacja J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów Anneliese Michel, Niemcy – 1976*, tłum. P. Kopycki, Radom 2010, a szczególnie rozdział *Słowa demonów*. Odpowiedzi szatana udzielone egzorcyście (s. 155-182), gdzie przytacza się rozmowy egzorcyistów Anneliese z demonami, które zostały utrwalone w książce: K. Bullinger, *Anneliese Michel und die Aussagen der Dämonen*. Cennym źródłem jest także polski film dokumentalny na podstawie scenariusza L. Dokowicza i M. Bodasińskiego *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, produkcja MIRAR dla Programu 1 Telewizji Polskiej SA 2007 rok. Emisja 20.03.2008 w TVP 2 (dalej będzie cytowany L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, wraz z podaniem w nawiasie kwadratowym początkowej minuty filmu, w której omawiane kwestie są poruszane). W powyższych materiałach jest najwięcej odniesień do nieopublikowanego oddzielnie *Pamiętnika* (zwanego niekiedy *Dziennikiem*) Anneliese oraz do nagrań z przeprowadzanych egzorcyzmów.

⁴⁹ F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, tłum. B. Siuda, A. Posacki, Gdańsk 2005.

⁵⁰ Por. tamże, s. 135.

⁵¹ Por. J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 155.156; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 169.

⁵² Por. tamże, s. 155.

⁵³ Por. tamże, s. 155-156; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 169; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [41:30].

⁵⁴ Por. tamże, s. 155.

⁵⁵ Tamże, s. 156.

⁵⁶ Tamże, s. 157; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 138.

⁵⁷ Tamże, s. 156.

⁵⁸ Tamże, s. 156.

⁵⁹ Por. tamże, s. 156.157; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 137.143.

Życie złych duchów to wieczna męczarnia⁶⁰. Przejawia się ona w wiecznym brak żalu i skruchy, brak odpoczynku i pokoju⁶¹, dlatego chcą opuścić piekło⁶². Między nimi nie ma miłości, a jedynie walka, kłótnie i wieczna nienawiść⁶³, co poświadcza na przykład pogardliwe mówienie jednego złego ducha o drugim „pies”, „maciora”, „błazen”, „tamten”⁶⁴. Wieczna męczarnia polega również na tym, iż mają świadomość własnego przekleństwa, wiecznego potępienia i niemożliwego do spełnienia pragnienia bycia na górze – w niebie⁶⁵. W nich jest jedynie nikczemność i udręka⁶⁶. Są podstępne, zawzięte, wulgarne i uosabiają wszelkie bluźnierstwa⁶⁷.

Jego działanie ma charakter wręcz militarny, zaciekle walczy o ludzkie dusze, które są jego łupem⁶⁸. Zdrada Boga, która kiedyś stała się przyczyną ich strącenia z nieba (oni bowiem sami o sobie mówią jako o zdrajcy)⁶⁹, obecnie jest ich bronią wykorzystywaną wobec człowieka. Tak było w przypadku Judasza⁷⁰, i tak jest w każdym przypadku grzechu, który *de facto* jest zdradą Boga. Jej formą są również herezje w Kościele⁷¹.

Demony oddziałują na człowieka na jego poziomie fizycznym i duchowym. Mogą fizycznie osłabiać i powodować różne choroby (np. gruźlicę, infekcje głowy, choroby układu krążenia, serca i gardła)⁷² oraz „nieludzką” gorączkę⁷³.

⁶⁰ Por. tamże, 157.

⁶¹ Por. tamże, s. 156; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [21:19; 21:34].

⁶² Por. tamże, s. 157.

⁶³ F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 134.165; J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 156.159; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [21:26:30].

⁶⁴ F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 135; J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 157.159.163.

⁶⁵ Por. J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 156.157.163.164.165-166; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 147.182; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [21:44; 23:12; 36:49; 41:30].

⁶⁶ Por. J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 167.

⁶⁷ Por. F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 135.136.144.176; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [14:29].

⁶⁸ J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 156.157.

⁶⁹ Por. tamże, s. 172.

⁷⁰ Por. tamże, s. 156.

⁷¹ Por. tamże, s. 171.

⁷² Pot. tamże, s. 162; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 54.98; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [11:46].

⁷³ „Całe jej ciało płonęło z gorąca. Oszałała od palącego ją ognia, szukała ochłody. Tarzała się w czarnym pyłe węglowym w piwnicy, siadała w starym kotle do prania pełnym lodowatej wody, wkładała głowę do muszli klozetowej. Zrywała z siebie ubrania i biegała nago po domu. Łóżko było dla niej za ciepłe, kołdra nie do zniesienia. W letnie sierpniowe noce chyba tylko poddasze obiecywało schronienie”. F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 119.

Potrafią z jednej strony powodować bezsenność, z drugiej zaś błyskawiczną wręcz regenerację sił⁷⁴. Przyczyniają się do całkowitego albo częściowego sparaliżowania ciała – zawładnięcia nim⁷⁵. Można powiedzieć, iż sterują nim, powodując silne napięcia mięśni rąk i puchnięcie ich, przez co stają się niczym łapy z wielkimi pazurami, powiększenie źrenic i zmiana ich naturalnej barwy na np. czarną, wykrzywianie twarzy, napięcie mięśni szyi i klatki piersiowej prowadzące do duszenia i niemożności przełknięcia czegokolwiek, rzucanie osobą o ścianę czy podłogę⁷⁶. Demony będące anty-naturą, po okresie głodu, wzbudzają szaleńcze pragnienie jedzenia, ale często nie tego co zwykły jeść człowiek, lecz tego co stanowi niejako „antypożywienie”: „Z tego, co nie nadawało się do picia i jedzenia robiła sobie posiłki i napoje. Opychała się muchami i pajakami, żuła węgiel, oddawała mocz na podłogę w kuchni i zliżywała go albo wysysała mocz z majtek”⁷⁷.

Powodują również bieganie po domu wywijanie koziółków, notoryczne klękanie, wrzaski, wycia, trzęsienie organizmu, drgawki⁷⁸. Doprowadzają także do samookaleczania się: wygryzienia dziury w ścianie, wybicia głową szyby w drzwiach bez odniesienia jakichkolwiek ran, gryzienie samej siebie, poturbowania i obicie ciała⁷⁹. Ponadto znamienna jest – wbrew sobie – agresja wobec najbliższych i nadludzka siła: rzucanie innymi niczym szmacianą lalką, rzucanie 5 litrowym, pełnym wody kanistrem z ogromną siłą, zgniatanie na miazgę jedną ręką jabłka itp.⁸⁰.

Do innych działań złych duchów, które zawładnęły ciałem człowieka jest wydawanie zwierzęcych odgłosów, warczenie, zgrzytanie zębami, mówienie różnymi językami i dialektami, mówienie grubym głosem, drwienie z innych, roztaczanie wokół siebie straszego odoru, powodowanie samoistnego przesuwania mebli po pokoju, kopanie kubka z wodą, z którego nie wylewała się woda, przewidywanie wydarzeń mających nastąpić w najbliższej przyszłości⁸¹.

Mogą również wpływać na intelekt, wolę, psychikę czy stan ducha, wzbudzając podejrzenia choroby psychicznej: słyszenie odgłosów pukania w domu

⁷⁴ F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 119.

⁷⁵ Por. Tamże, s. 52.95.105.113-115.119; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [12:26].

⁷⁶ Por. Tamże, s. 56.65.84.105.116.119.120; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [12:26-13:00; 14:47; 15:05; 23:34; 25:08; 48:26].

⁷⁷ Tamże, s. 120.

⁷⁸ Por. tamże, s. 119; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [17:57].

⁷⁹ Por. tamże, s. 205; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [25:10; 25:23; 49:58].

⁸⁰ Por. tamże, s. 106.115.119.120.132.202; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [23:47; 24:20-24:30; 25:00].

⁸¹ Por. tamże, s. 68.75.115.116.133; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [14:25; 24:06-24:10; 34:00].

i przewracanych mebli, głosów straszących piekłem i potępieniem, widzenie diabelskich twarzy, piekła i sądu ognia, odczucie „skamieniałego serca”⁸².

Powodują doświadczenie całkowitego opuszczenia, pobytu w lochu, śmiertelnej trwogi na podobieństwo Chrystusa w Ogrójcu, wewnętrzną udrękę, doświadczenie strachu, ponurego nastroju, lęku i rozpaczki oraz pokusy samobójstwa⁸³. Na temat tych stanów Anneliese pisała tak: „Najgorsze jest to, że kiedy przychodzą te wszystkie potworne rzeczy, nie mam w ogóle władzy nad samą sobą. Anneliese, moje prawdziwe «Ja», siedzi w lochu, w środku mnie i nie ma zupełnie nic do powiedzenia. Ja, widzialna Anneliese, robię wszystko tak, jak gdyby ktoś inny mi rozkazywał. Walczę przeciw tej utracie mojej woli ze wszystkich sił. Ale zawsze przegrywam”⁸⁴.

To fizyczne i duchowe dręczenie człowieka jest dla demonów rozrywką i zabawą⁸⁵. Najgorszą formą działania Zła jest opętanie i mogą tego dokonywać zarówno w pojedynkę jak i grupowo⁸⁶. Jego przyczyną może być także przekłucie jednej osoby przez drugą⁸⁷.

Skutkiem skutecznego działania złych duchów wobec ludzi jest potępienie, polegające na pobycie w piekle⁸⁸. Ono jest palącym ogniem⁸⁹, jest wieczne – będzie trwało także po zakończeniu istnienia świata⁹⁰.

Złe duchy nie mają nieograniczonej władzy – mogą działać tylko na tyle na ile pozwala im Bóg⁹¹. On wskazuje również na wielość sposobów skutecznej walki i obrony przed Złem.

Najskuteczniejszą bronią przeciwko szatańskim zakusom jest Eucharystia, komunika święta i adoracja Jezusa w tabernakulum⁹². Kolejną, nawrócenie (zmiana na lepsze) połączone z sakramentem pokuty i rozgrzeszeniem⁹³. Życie sakramentalne pogłębiają w demonach nienawiść do ludzi⁹⁴. Przywiązanie do Jezusa, jako źródło siły do walki ze złym duchem dobitnie odkreśla on sam: „Ustawcie czyjeś życie według Chrystusa, a nic nie może się zagubić”⁹⁵.

⁸² Por. J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 57.64.104.143.154.161.162; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 64.69.137; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [13:02; 16:30; 23:15; 24:50].

⁸³ Por. F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 65.66.90.148. 149.

⁸⁴ Por. tamże, s. 92.

⁸⁵ Por. J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 160.167; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 163.

⁸⁶ Por. tamże, s. 159.

⁸⁷ Por. tamże, s. 160, F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 133.

⁸⁸ Por. tamże, s. 156.162.

⁸⁹ Por. tamże, s. 156.

⁹⁰ Por. tamże, s. 156.

⁹¹ Por. tamże, s. 171.

⁹² Por. tamże, s. 156.157; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 98.

⁹³ Por. tamże, s. 156.157; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 200.208.

⁹⁴ Por. tamże, s. 164.170.

⁹⁵ Tamże, s. 162.

Jak wielkie znaczenie dla duchowości człowieka mają sakramenty, poświadczają swoim świadectwem i działaniem same złe duchy: powodują u osób dręczonych i opętanych niechęć do Eucharystii, niemoc wejścia do kaplicy czy kościoła na Eucharystię, niemożliwość podejścia do komunii, połknięcia Hostii, podpowiadanie jej profanacji⁹⁶ oraz niemoc spowiedzi⁹⁷.

Niezwykle skuteczne są również modlitwy i błogosławieństwo kapłana oraz posługiwanie się poświęconą wodą czy poświęconymi i pobłogosławionymi przez niego przedmiotami. Stąd między innymi wynika awersja demonów do duchownych⁹⁸, których Chrystus na mocy święceń obdarzył tak wielką skutecznością działania, do poświęconego krzyża – łącznie z niszczeniem go⁹⁹, do wizerunków Chrystusa¹⁰⁰, do poświęconej wody, którą nazywa pomyjami¹⁰¹, do poświęconych przedmiotów (np. medalików), które rękami opętanej osoby zrywa z szyi innych osób¹⁰².

Demony nienawidzą również skutecznego modlitewnego wstawiennictwa świętych – zarówno kanonizowanych jak i niekanonizowanych przez Kościół. Przejawia się to w ordynarnym do nich stosunku, wyzywaniu ich od „bałwanów”, okazywaniu wstrętu wobec ich relikwii, które nazywa „gównem” oraz wobec obrazów, które ich przedstawiają¹⁰³.

Barierą, której nie potrafią pokonać są również miejsca słynące łaskami i otaczane kultem. Stąd ich działanie w opętanej osobie powoduje nienawiść do miejsc pielgrzymkowych, niemoc zbliżenia się w ich pobliże czy uczucie palenia w gardle, które towarzyszy podczas picia wody ze źródła słynącego łaskami¹⁰⁴.

Najczęściej stosowanym sposobem walki z demonami jest modlitwa. Dlatego próbują jej zapobiegać poprzez wzbudzanie niemocy albo wielkich trudności w jej odmawianiu, a także powodowanie drażnienia modlitwą innych za osobę opętaną¹⁰⁵. Te wszystkie przeszkody wynikają z jego świadomości potęgi modlitwy, bo jak sam mówi: „modlić się, wtedy wszystko się uda”¹⁰⁶.

Szczególne miejsce zajmuje modlitwa do pięciu ran Jezusa¹⁰⁷. Drugą jest modlitwa do Najświętszej Maryi Panny, która odgrywa wyjątkową rolę w walce ze złymi duchami. Przede wszystkim, są przez Nią zmuszane do objawiania

⁹⁶ Por. F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 68.104.123.149.173.

⁹⁷ Por. tamże, s. 94.

⁹⁸ Por. tamże, s. 115.122.

⁹⁹ Por. tamże, s. 115.116.120.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 67.104.120.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 115.132.136.178.

¹⁰² Por. tamże, s. 68.75.104.120.

¹⁰³ Por. tamże, s. 67.120.134.135.178.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 67.68.104; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [14:26].

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 104.116.

¹⁰⁶ Tamże, s. 143.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 143-144.153.

jej imion i tytułów (Ona, Pani, Dama, Wysoka Pani, Najwyższa Pani, Najświętsza Dziewica, Najświętsza Maryja Panna)¹⁰⁸, oraz do posłuszeństwa¹⁰⁹. Ona ma nad nimi szczególną władzę, jest jego szczególnie dotkliwą gnębielką¹¹⁰ ponieważ, jak przyznał sam Lucyfer: „zdeptała mi głowę”¹¹¹. Szczególnie ważna jest modlitwa różańcowa – wypowiadane „Pozdrowienie Anielskie” wręcz trzęsie całym światem piekieł, powodując ucieczkę demonów¹¹². Podobną furię wywołuje hymn „Magnificat”¹¹³. Stąd też, w opętaniu objawia się nienawiść demonów do figur, obrazów czy świąt maryjnych¹¹⁴ oraz dochodzi do rozrywania różańca, który diabeł określa mianem „gówna”¹¹⁵.

Podobną skuteczność ma modlitwa do Michała Archanioła i Anioła Stróża. Oni ich nienawidzą i są ich wrogami, ponieważ zarówno Michał jak i Anioł Stróż, chronią człowieka przed diabelską agresją¹¹⁶. Również post pomaga w walce z mocami ciemności¹¹⁷.

Kiedy jednak dojdzie do opętania, to wówczas winno stosować się egzorcyzmy. One są dla nich bardzo dotkliwe, stąd wołanie demonów: „my chcemy wyjść”¹¹⁸ i przez stosowanie ich, objawia się władza Kościoła. Kiedy jednak kompetentni duchowni zaniedbują je, bądź ich nie stosują, stają się ulubieńcami złych duchów¹¹⁹.

W świetle wydarzeń z Klingenbergu, nasuwa się pytanie: czy Szatan i jego aniołowie, do opętania i kuszenia Anneliese Michel wykorzystywali potępione dusze Kaina, Judasza, Nerona, ks. Fleischmanna i innych? Odpowiedź brzmi – nie. To są złe duchy, które wówczas skusiły tych ludzi do pasma śmiertelnych grzechów, bez opamiętania i nawrócenia. Utożsamianie się ich z konkretnymi postaciami mają na celu jedynie podkreślenie ich natury, charakteru i „obszaru działania” – kuszenia.

¹⁰⁸ Por. J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 156.157.160.164; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 143.177; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [35:04; 35:36].

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 156; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 182.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 156.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Por. tamże, s. 160.166.170.172.176; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 104.120.154; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [15:15-15:26; 34:50; 37:58; 39:31].

¹¹³ L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [35:18].

¹¹⁴ F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 65.120.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 73.106.115.143; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [17:56].

¹¹⁶ Por. tamże, s. 143; J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 179-160.

¹¹⁷ Por. J.A. Lawrence, E.U. LeBlanc, *Prawdziwa historia egzorcyzmów*, dz. cyt., s. 160.167.170.172.176.

¹¹⁸ Tamże, s. 174; F.D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 118.120; L. Dokowicz, M. Bodasiński, *Egzorcyzmy Anneliese Michel* [46:02].

¹¹⁹ Por. tamże, s. 162.

Faustyna TAK, Anneliese NIE?

Zadziwiające podobieństwo do siebie obu Europejsek, o czym wspomniano na początku, winno się jeszcze doprecyzować. Pochodzenie z jednego kontynentu, pisanie dziennika duszy czy fakt, iż obie były chorowite i zachorowały na gruźlicę nie są jedynymi, wspólnymi elementami. Ponadto, te wymienione, są niewiele znaczące, żeby nie powiedzieć, że wręcz przypadkowe – chociaż u Boga nie ma przypadków. Te, które wydają się być kluczowymi, zostaną przedstawione poniżej.

Pierwszą grupę stanowią te, które odnoszą się do życia religijnego – wewnętrznego. Obie prowadziły głębokie życie religijne i od pewnego momentu posiadały stałego kierownika duchowego i spowiednika, którym były całkowicie posłuszne. Stale również korzystały z sakramentu pokuty i Eucharystii, wiele czasu spędzały na adoracji Najświętszego Sakramentu, miały silnie rozwiniętą pobożność i kult maryjny. Zarówno Faustyna jak i Anneliese całkowicie dobrowolnie przyjęły na siebie cierpienia ekspiacyjne za grzeszników i za uratowanie świata przed Bożą karą. Obie również były kuszone i dręczone przez Zło (a Anneliese dodatkowo opętana i torturowana przez demony) – doświadczając diabelskiej nienawiści, miały wizje piekła i potępionych dusz, doświadczwały szczególnej obecności Jezusa (doświadczając Jego trwogi, poniżenia i męki), Maryi, aniołów i świętych.

Treści demonologiczne wynikające z ich doświadczeń, nie są sprzeczne z Biblią oraz nauką Kościoła. Co ciekawe, owo doświadczenie stanowi ważny element kryterium, dzięki któremu Faustynę ogłoszono świętą, a o jej walce z demonami i Miłosierdziu Bożym wie prawie cały świat, natomiast sprawę opętanej Anneliese Michel zamknięto w sejfach archiwum diecezjalnego w Würzburgu do 2047 roku! Tezy o jej psychozie, epilepsji i zagłodzeniu już w wystarczający i druzgocący sposób dla sądu, lekarzy, Kurii w Würzburgu i kościelnej komisji teologicznej, zostały obalone przez naukowy autorytet – antropolog kultury i religii prof. F.D. Goodman oraz dra T. Weber-Arma. Gdyby nawet przyjąć tezę o jej chorobie psychicznej (choć epilepsja jest chorobą neurologiczną!) albo gdyby „niezwykłe zachowania” Anneliese przypisywać bądź odstawieniu leków, bądź ich przedawkowania (obie tezy pojawiają się w opiniach badających tę sprawę), to brak chociażby niezgodności z nauką Kościoła treści wygłaszanych w czasie opętania i zawartych w jej zapiskach, oraz prowadzenie głębokiego życia wewnętrznego, jest wyraźną przesłanką, by nie lekceważyć osoby Anneliese Michel oraz wydarzeń w Klingenbergu.

Z pewnością ważny jest również lokalny kult. Jeżeli jednak w Niemczech nie ma egzorzystów, a uprawnione do tego osoby na mocy święceń, tego nie czynią, to przekonanie wiernych o realnym istnieniu Zła osobowego jest znikome, a kult „Opętanej z Klingenbergu” nie istnieje prawie wcale. W tym kontekście proces informacyjny na szczeblu diecezjalnym jest również niemożliwy. Te przeszkody winny stanowić wyzwanie, by na pobożności Anneliese budować własne życie religijne: na Eucharystii i adoracji Najświętszego Sa-

kramentu, na częstej spowiedzi i kierownictwie duchowym, na wierze, nadziei, miłości i posłuszeństwie Bogu, na ofiarowaniu swojego życia bliżnim, na zdrowej pobożności maryjnej i powrocie do zaniedbanego kultu aniołów, na wierze w realne istnienie i zabójcze duchowo – prowadzące do również realnie istniejącego piekła – działanie Zła osobowego i wystrzeganiu się grzechu. Duchowość Anneliese wydaje się być „wystarczającym pretekstem”, by prosić o jej modlitewne wstawiennictwo u Wszechmogącego. Przecież „kropla draży skalę”.

Warto pamiętać, iż „sprawa” Faustyny również nie była prosta i czekała na rozpoczęcie procesu informacyjnego w diecezji 27 lat, ale trzeba wziąć pod uwagę 6 lat drugiej wojny światowej. Szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego w formie przekazanej przez nią zabroniła Stolica Apostolska na 13 lat (1959-1978), a *Dzienniczek* po raz pierwszy wydano po 43 latach od jej śmierci, to znaczy w 1981.

Zakończenie

Analiza doświadczenia Zła osobowego w życiu Faustyny i Anneliese, wbrew nasuwającemu się osądowi (któremu początkowo uległ także sam autor tego artykułu), pozwala stwierdzić, iż *de facto* nie są one „traktatem” demonologicznym a „traktatem” o miłosierdziu Boga, które On chce objawić poszczególnym duszom świeckim, kapłanom, a przez nich całemu światu. Ono bowiem, tak naprawdę, jest cechą wspólną owych „niewiast dzielnych”, i ich historii, chociaż prowadzą do niego dwie, różne drogi. Droga Faustyny jest przede wszystkim wewnętrznym zmaganiem się, a kontekst Miłosierdzia wobec ulegającej mocom piekielnym ludzkości, jest aż „nazbyt” widoczny. Natomiast droga Anneliese jest zupełnie inna. Przez zgodę na ekspiacyjne opętanie, przekazuje światu, że nie można dostąpić miłosierdzia Boga, bez wiary w możliwość utraty szczęśliwej wieczności, bez świadomości grzechu, bez wiary w realne istnienie piekła oraz Zła osobowego: Szatana i jego aniołów. Spektakularna manifestacja Zła jest „zasłoną dymną” dla Miłosierdzia Bożego, którą może rozwiązać jedynie ożywcze tchnienie Ducha.

Oba „przypadki” są na miarę swoich czasów, wykształcenia i wiedzy, a także środowiska i kultury, w których żyły Faustyna i Anneliese. U pierwszej, prosta pobożność polskiej wsi i kilku klas szkoły podstawowej, ociosana twardym zakonnym życiem, doprowadziła miłosierdzie do teologicznej głębi. U drugiej, robotnicza pobożność niemieckiego miasteczka, kształtowana później przez pedagogiczno-teologiczny fakultet, wbrew akademickiej i eklezjalnej negacji realnego świata demonów, ociosała „twardą” teologię, czyniąc ją prostą i jasną, by mogła powrócić „pod strzechy” i „na salony”. Obie przypominają, mówią o tym, o czym świat w XX wieku, zdaje się już zapomniał.

**THE DEMONIC REVELATION TO FAUSTINA KOWALSKA
AND ANNELIESE MICHEL.
BETWEEN THE ACKNOWLEDGED
AND THE (STILL) UNACKNOWLEDGED EXPERIENCE
OF THE POWER OF PERSONAL EVIL**

Summary

The experiences of “brave young women”, Faustina Kowalska and Anneliese Michel, in their struggle with demons resounded worldwide in the universal Church. Even though their documented struggle with evil spirits does not go against the teaching of the Church, the Polish woman has been canonized while the German one is patiently waiting for the diocesan archives to be opened. The demonology that emerges from the spirituals struggle of both women is the subject of the present article.

Key words: Faustina Kowalska, Anneliese Michel, Divine Mercy, exorcisms, personal Evil.

KS. ZDZISŁAW ŻYWICA*

KRYZYS POWOŁANIA PROROKA ELIASZA

Prorok Elias¹, działający w IX w. przed Chrystusem w Izraelu² w czasie panowania króla Achaba (871-852), uchodzi za *Ojca* profetyzmu biblijnego zarówno w tradycji judaistycznej, jak i chrześcijańskiej³. Ten rodzaj profetyzmu osiągnął swój punkt kulminacyjny w działalności takich proroków jak Amos, Ozeasz i Izajas⁴. Kim był prorok Elias, skoro urósł do tak nadzwyczaj zaszczytnego miana *Ojca* profetyzmu dwóch wielkich religii? Czy możliwym jest, żeby ktoś taki popadł w tak głęboki kryzys duchowy, że jedyne właściwe rozwiązanie widzi w pragnieniu własnej śmierci? Jeśli tak, to czy ów prorok jest godzien tak honorowego miejsca? Elias doświadczył tego rodzaju kryzysu, zatem co zdecydowało o tym, że reprezentanci wielowiekowej tradycji biblijnej przyznali mu ten wyjątkowy tytuł i tak eksponowane miejsce?

Terminologia

Do języka polskiego słowo *prorok* trafiło z języka łacińskiego *prophēta*⁵, to natomiast wywodzi się od greckiego terminu *prophētēs*, na który – z kolei – tłumacze Septuaginty⁶ przetłumaczyli hebrajskie *nābi* (1Sm 22, 5; 2Sm 24, 11; Am 7, 12. 14). Obok niego, w tradycji starotestamentalnej, pojawiają się inne

* Ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM – Katedra Teologii Biblijnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; e-mail: zzywica@poczta.onet.pl

¹ Jego imię w języku hebrajskim brzmi *Elijáhu* i oznacza *Jahwe jest moim Bogiem* i określa program jego działania. Był prorokiem mówcą. W Biblii nie ma księgi jego imienia, lecz tradycja o nim zapisana jest w dziele deuteronomistycznym z VI w. i mieści się w rozdziałach od 1Krl 17, 1 do 2Krl 2, 12.

² Północna część podzielonego królestwa z 10 pokoleniami. Rozpad dokonał się po śmierci Salomona około roku 930 przed Chr.

³ Reprezentuje on cały ten nurt w wydarzeniu przemienienia Jezusa na górze Tabor (Mt 17, 1-8; par.).

⁴ Na terenie Izraela w VIII w. przed Chrystusem.

⁵ Za pośrednictwem Wulgaty – łacińskiego przekładu Pisma Świętego.

⁶ Przekład ksiąg biblijnych z języka hebrajskiego na języki grecki.

określenia, jak: *widzący Dawidowy* (hbr. *chōzeh dāwid*; 2Sm 24, 11) lub *widzący* (hbr. *rō'eh*), które nawiązują do sposobu otrzymywania objawień Bożych. Inne określenie to *mąż Boży* (hbr. *'iš hā'elōhīm*) podkreślające szczególny związek z Bogiem oraz zdolność korzystania z Jego mocy do dokonywania cudów. Młodzieńców skupiających się wokół tych osób określa się mianem *uczniowie (synowie) proroków* (*b'ne hannēbi'im* (2Krl 2, 3. 5. 7. 15; 4, 1. 38). Wydaje się, że hebrajskie słowo *nābī'* należy łączyć z czasownikiem akkadyjskim *nabu* – *wolać, przepowiadać*, stąd jego formy imiesłowowe: *nawołujący, powołany*. Czasami prorok był określany słowem *szaleniec* (hbr. *mēšuggā*), gdyż jego zachowanie wybiegało daleko ponad to, co uważano za zachowanie standardowe, powszechnie praktykowane i akceptowane przez ogół (1Krl 18, 26nn)⁷. Wszystkie te terminy odnoszą się do człowieka wyjątkowo religijnego i głęboko wierzącego, w pełni przekonanego o swoim wybraniu, powołaniu i posłaniu przez Boga aby słowem i czynem działał w Jego imieniu. Człowieka, który na Boże powołanie odpowiada całą swoją istotą, zdolnego do czynów, do których nie są zdolni zwykli ludzie. Potępia nadużycia i zło nie tylko zwykłych ludzi, ale też i to popełnione przez możnych i władców. W surowych słowach przypomina im, że wola Boża obowiązuje nie tylko maluczkich, ale też i wielkich. Rozświeśla mroczne zakamarki ich sumień i wzywa do opamiętania, nawrócenia i ponownej wierności Bogu. Prorok to człowiek, który nie przepowiada przyszłości jak ezoteryk czy wróżbiarz, lecz jako trzeźwy realista twardo stąpa po ziemi Stwórcy pośród Jego ludu oraz odważnymi słowami i wielkimi dziełami wpływa na otaczający go świat, kształtując go i porządkując na nowo, zgodnie ze znaną mu wolą Boga, którego reprezentuje; nie siebie samego⁸.

Tło historyczne i religijne działalności Eliasza

Opowiadania biblijne (1Krl 17, 1 – 2Krl 2, 12) ukazują Eliasza jako postać obdarzoną nadludzkimi przymiotami, człowieka bezkompromisowego, nieobliczalnego, nadzwyczaj odważnego, ale też i człowieka zastraszonego, zrezygnowanego, wątpliwego, a nawet pragnącego umrzeć obawiając się konfrontacji z tym wszystkim co może mu przynieść przyszłość. To człowiek znienawidzony przez jednych, u innych zaś budzący bojaźń i szacunek. Co lub kto wpłynął na niego tak głęboko i radykalnie, że ukształtował się w nim tak wyrazisty charakter i tak silna osobowość, charakteryzująca się dostrzeganiem wo-

⁷ W Septuagincie Eliaz określany jest jako *prophētēs* (1Krl 17, 1; 18, 22). W tekście hebrajskim natomiast nie otrzymał tytułu *nābī'*. Określany jest natomiast jako *'iš hā'elōhīm* (1Krl 18, 18. 24 2Krl 1, 9nn. Najczęściej określany jest samym imieniem Eliaz lub Eliaz Tiszbita. Por. R. Rumianek, *Eliaz jako gorliwy prorok Boga zazdrosnego* (1Krl 17-22; 2Krl 1-2), w: *Mów, Panie, bo słucha sługa twój*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 188n.

⁸ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 369-375; J.L. Sicre, *Prophetismo in Israele*, Roma 1995, s. 71-90; R.R. Wilson, *Prorok*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1001; D. Hill, *Prorocy*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 628; W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992, s. 101-103.

kół siebie świata jedynie w czerni i bieli, a w rozstrzygnięciach tylko tak lub nie; żadnych kompromisów i tzw. złotych środków?

Eliasz pochodził z miejscowości Tiszbe położonej w Gileadzie, krainie rozciągającej się na wschód od Jordanu⁹, która nie znalazła się pod wpływem kultury i religii kananejskiej, wszechobecnej na zachód od Jordanu, na terenach zamieszkałych przez liczne ludy zwane w Biblii Kananejczykami¹⁰. Na tym terenie wiara w Jahwe – Boga Izraela, do czasów Eliasza, zachowała swoją wyłączność w postaci bardzo czystej, w przeciwieństwie do Kanaanu, gdzie Izrael zawsze był bardziej podatny i otwarty na kult bogów pogańskich, szczególnie Baala – najwyższego boga z panteonu bóstw fenicko-kananejskich. Wymieszanie religii Jahwe z religiami pogańskimi na terenie Kanaanu następowało właściwie od samego początku zajmowania ich przez Izraelitów pod wodzą Jozuego. Księga Sędziów, opisująca okres pierwszych dwustu lat zajmowania tych terenów, do czasów monarchii z jej pierwszym królem Saulem, opowiada o powtarzającej się cyklicznie niewierności pokoleń izraelskich wobec Jahwe i Przymierza z Nim zawartego przez Mojżesza na górze Synaj. Następnie o karach zsyłanych przez Jahwe z powodu tychże niewierności, o powoływaniu przez Niego charyzmatycznych przywódców-bohaterów do walki z wrogami i ich bogami, wreszcie o pojednaniu z Jahwe i latach błogosławionego pokoju, aż do czasu kolejnego pójścia za obcymi bogami i złamania tym samym Przymierza. Synkretyzm religijny wszedł w nowe stadium, gdy Dawid zaczął przyłączać do królestwa kolejne tereny kananejskie, co pociągało za sobą znacznie większe wpływy religii i kultury pogańskiej na Izraelczyków. Tak sączący się, powoli i prawie niezauważalnie, synkretyzm religijny i relatywizm moralny, swe najgroźniejsze apogeum – okresie zjednoczonej monarchii – osiągnął za panowania Salomona, syna Dawida i Batszeby. Z powodu wielożeństwa z pogankami i ulegania ich wpływom, zgadzał się nie tylko na uprawianie przez nie kultu swych rodzimych bogów, ale również na jego wprowadzanie w przestrzeń religijną królestwa, wystawiając przez to ludność izraelską na pokusę szukania religii atrakcyjniejszej od religii Jahwe, a nadto sam uprawiał kult bałwochwalczy u schyłku swego życia. Autor biblijny tak opisuje te wydarzenia: „Król Salomon pokochał też wiele kobiet obcej narodowości, a mianowicie: córkę faraona, Moabitki, Ammonitki, Edomitki, Sydonitki i Chetytki z narodów, co do których Pan nakazał Izraelitom: «Nie łączcie się z nimi, i one niech nie łączą się z wami, bo na pewno zwrócą wasze serce ku swoim bogom». Jednak Salomon z miłości złączył się z nimi, tak że miał siedemset żon-księżniczek i trzysta żon drugorzędnych. Jego żony uwiodły więc jego serce. Kiedy Salomon zestarzał się, żony zwróciły jego serce ku bogom

⁹ To miejscowość położona około 18 km na wschód od Jordanu, dziś prawdopodobnie jest to Kirbet el-Istib.

¹⁰ Nazwa pochodzi od ziemi Kanaan, którą zamieszkiwali. W późniejszym okresie zwana Palestyną – od zamieszkujących ją Filistynów oraz Ziemią Izraela – od zamieszkujących ją Izraelitów.

obcym i wskutek tego serce jego nie pozostało tak szczere wobec Pana, Boga jego, jak serce jego ojca, Dawida. Zaczął bowiem czcić Asztartę, boginię Sydończyków, oraz Milkoma, ohydę Ammonitów. Salomon dopuścił się więc tego, co jest złe w oczach Pana, i nie okazał pełnego posłuszeństwa Panu, jak Dawid, jego ojciec. Salomon zbudował również posąg Kemoszowi, bożkowi moabskiemu, na górze na wschód od Jerozolimy, oraz Milkomowi, ohydzie Ammonitów. Tak samo uczynił wszystkim swoim żonom obcej narodowości, palącym kadzidła i składającym ofiary swoim bogom” (1Krl 11, 1-8). Salomona spotkała za to surowa kara, która jednak nie dotknęła go osobiście i za jego życia. Dotknęła zjednoczone królestwo Izraela, które po jego śmierci uległo rozpadowi na dwa: królestwo północne z dziesięcioma pokoleniami i królem Jeroboamem¹¹ oraz królestwo południowe z jednym pokoleniem i królem Ro-boamem¹². Tak opisuje autor biblijny gniew i karę Boga: „Pan rozgniewał się więc na Salomona za to, że jego serce odwróciło się od Pana, Boga izraelskiego. Dwukrotnie mu się ukazał i zabraniał mu czcić obcych bogów, ale on nie zachował tego, co Pan mu nakazał. Wtedy Pan rzekł Salomonowi: «Wobec tego, że tak postąpiłeś i nie zachowałeś mego przymierza oraz moich praw, które ci dałem, nieodwołalnie wyrwę ci królestwo i dam twojemu słudze. Choć nie uczynię tego za twego życia ze względu na twego ojca, Dawida, to wyrwę je z ręki twojego syna. Jednak nie wyrwę całego królestwa. Dam twojemu synowi jedno pokolenie ze względu na Dawida, mego sługę, i ze względu na Jerozalem, które wybrałem»” (1Krl 11, 9-13)¹³.

Jeroboam, po objęciu władzy zerwał wszelkie kontakty z Jerozolimą oraz z jej świątynią i sprawowanym w niej kultem ku czci Jahwe. W jej miejsce powołał dwa nowe sanktuaria rozmieszczone na krańcach królestwa; na południu w Betel i na północy w Dan, żeby tam pielgrzymowali mieszkańcy jego królestwa. Umieścił w nich *posągi cielca*, zarządzając ich kult jako *Boga, który wyprowadził Izraela z ziemi egipskiej* (1Krl 12, 28). Ponadto wybudował inne *miejsca kultu na wyżynach* (w stylu sanktuariów kananejskich), ustanowił nowych kapłanów nie lewickiego pochodzenia oraz opracował *nowy kalendarz świąt* (1Krl 12, 25-33). Wszystkie te wydarzenia znacznie przyspieszyły proces rozkładu dawnych wierzeń w Jahwe, wyrażanych w wyjątkowym charakterze sprawowanego kultu w świątyni jerozolimskiej i przestrzeganiu Jego woli zapisanej w Prawie, czego zdecydowana większość ludności państwa północnego nie była do końca świadoma. Na pozór w sferze religii i kultu Jahwe niemal wszystko było tak jak dawniej: na ołtarzach spalano ofiary, w sanktuariach zanoszono modlitwy, obchodzono święta i odbywano pielgrzymi, język liturgiczny i teologiczny, opisujący objawienie się Jahwe i Jego wielkie dzieła dokonywane w przeszłości, nie uległ na tyle poważnym zmianom, by budził religijne i duchowe rozterki prostego ludu. Nie ulega jednak wątpliwości, że do-

¹¹ Był synem Nebata Efratejczyka, zbuntowanego sługi króla Salomona (1Krl 11, 26-40).

¹² Był synem Salomona (1Krl 12, 1-20).

¹³ J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 199-234.

konujące się zmiany zacierają wyraźne różnice między pierwotnym jahwizmem – religią i kultem Jahwe, a religią kananejską i czcią jej bóstw. Ślady tego postępującego synkretyzmu są widoczne w obłożeniu kłtąw sanktuarium w Betel przez *męża Bożego* pochodzącego z Judy: „Pewnego razu, kiedy Jeroboam stał przy ołtarzu, składając ofiarę kadzielną, przyszedł z nakazu Pańskiego mąż Boży z Judy do Betel i z nakazu Pańskiego tak zawołał do ołtarza: «Ołtarzu, ołtarzu! Tak mówi Pan: Oto rodowi Dawida narodzi się syn, imieniem Jozjasz, który na tobie złoży ofiarę z kapłanów wyżyn, spalających na tobie ofiary kadzielne. Będą palić na tobie kości ludzkie». Nadto w tym dniu dał cudowny znak, ogłaszając: «Taki będzie ten cudowny znak, który zapowiedział Pan: Oto ten ołtarz rozpadnie się i rozsypie się popiół, który jest na nim»” (1Krl 13, 1-3)¹⁴.

Kryzys religijny i moralny wkroczył w niespotykane dotąd ostre stadium za rządów króla Achaba, syna Omriego. Omri, budując od podstaw nową stolicę Samarię, ustanowił nowe centrum z własnym ustrojem politycznym i kultowym (1Krl 16, 21-28). Achab, będąc pod wyjątkowym wpływem swej pięknej i atrakcyjnej żony Izebel – księżniczki fenickiej, wybudował świątynię dla Baala i sam zaczął oddawać mu cześć odchodząc od wiary w jedynego Boga Jahwe¹⁵. Tak to opisuje autor biblijny: „Achab, syn Omriego, objął władzę nad Izraelem w roku trzydziestym ósmym [panowania] Asy, króla Judy, i królował Achab, syn Omriego, nad Izraelem w Samarii dwadzieścia dwa lata. Achab, syn Omriego, również czynił to, co złe w oczach Pana, i stał się gorszym od wszystkich swoich poprzedników. Doszło do tego, że nie wystarczało mu popelnianie grzechów Jeroboama, syna Nebata, gdyż wzięwszy sobie za żonę Izebel, córkę Etbaala, króla Sydończyków, zaczął służyć Baalowi i oddawać mu pokłon. Ponadto wznosił ołtarz Baalowi w świątyni Baala, którą zbudował w Samarii. Achab sporządził też aszerę. Wskutek tego Achab jeszcze więcej czynił [złego] niż wszyscy królowie, którzy przed nim byli, drażniąc Pana, Boga Izraela” (1Krl 16, 29-33; por. 2Krl 10, 18-36). Powiązania polityczne w starożytności nie miały nigdy jedynie charakteru czysto świeckiego, lecz zawsze zakładały ustępstwa wobec sojusznika w kwestiach religii i kultu. Izebel nie tylko sama podtrzymywała formy kultu fenickiego i nakłoniła do udziału w nim króla, ale również utrzymywała w Izraelu kapłanów swoich bóstw (1Krl 18, 19) oraz bardzo usilnie propagowała ich kult w całym królestwie, *prześladując proroków Jahwe* (1Krl 18, 4). Po upływie krótkiego okresu czasu dwór królewski wraz z wyższymi sferami miejskimi oddawał część Baalowi,

¹⁴ Por. J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 227-246; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 375n; M. Cogan, *1 Kings. A new translation with introduction and commentary*, Yale 2001, s. 329-375; G. Rice, *A commentary on the Book 1 Kings*, Grand Rapids 1990, s. 88-115; J. Bright, *Historia Izraela*, s. 235-246.252.

¹⁵ Ślub Achaba z Izebel był przypieczętowaniem przymierza Omriego z Królem Tyru i Sydonu Etabaalem przeciwko Aramejczykom, z którymi miał wiele problemów za panowania królów Ben-Hadada I (885-870) i Ben-Hadada II (870-842). Por. R. Rumianek, *Eliasz jako gorliwy prorok*, s. 189.

natomiast na terenach wiejskich służył nadal Jahwe, albo raczej temu, który uchodził wówczas za Jahwe, jednak działo się to w głębokiej defensywie¹⁶. Religia fenicko-kakanejska stawiała znacznie mniejsze wymagania moralne i dlatego wydawała się o wiele łatwiejsza i atrakcyjniejsza. Pociągała zwłaszcza sakralna prostytutka związana z kultem Baala i Asztarte – bogów urodzaju i płodności. Ich kult odznaczał się wielką rozwiązością, o czym świadczą archeologiczne znaleziska. Przykład króla i jego dworu zawsze wpływał na postawy poddanych. W tym przypadku zły przykład króla i całego jego dworu znacznie przyspieszał proces utraty przez cały naród własnej tożsamości, tzn. świadomości swego powołania jako narodu Bożego wybrania; miał on przecież być tym narodem, dzięki któremu wszystkie ludy ziemi poznają Jedyne Prawdziwego Boga – Jahwe, a nie pogańskie bóstwa Baala i Asztarte w roli głównej¹⁷.

Boża misja Eliasza

W tym oto czasie wielkiej zapaści religijnej i moralnej, w godzinie śmiertelnego zagrożenia kultu Jahwe na całym obszarze Izraela i tym samym utraty narodowej tożsamości, pojawił się Eliaz – prorok Jahwe, mąż Boży. Podjął on niezwykle odważną, bo bezkompromisową walkę o czystość religii i kultu Jedyne Boga nie tylko Izraela, ale również całego wszechświata; jest przecież jego jedynym Stwórcą. Naprzeciwko siebie miał dwór królewski i elity miejskie, z boku zaś milczący, zdezorientowany i chwiejny lud¹⁸. Jak to zazwyczaj bywa, tak było i w tym przypadku, że odstępcą od wiary chce mieć tzw. święty spokój i dlatego grzeszny król nazywa *dręczycielem* człowieka, który stara się przywrócić Bogu należne Mu miejsce: „Gdy Achab zobaczył Eliasza, powiedział mu: «To ty jesteś ten dręczyciel Izraela!»” (1Krl 18, 17)¹⁹.

¹⁶ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 375n; M. O'Brien, A. Campbell, *Pierwsza i Druga Księga Królewska*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 531.

¹⁷ Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, s. 103-105; J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, s. 269-273; S.H. Horn, *Starożytny Izrael. Podzielona monarchia*, Warszawa 1994, s. 176-180; J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, s. 247-263; R. Rumianek, *Eliasz jako gorliwy prorok*, s. 189n; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela*, Kraków 1994, s. 99n; J. Bright, *Historia Izraela*, s. 247-253.

¹⁸ Taki stan ludu (tłumu) jest zawsze groźny, można nim bowiem łatwo manipulować i poprowadzić w różne strony.

¹⁹ W każdym czasie grzesznicy chcą mieć tzw. święty spokój. Wręcz nienawidzą, gdy im ktoś wypomina ich odstępstwo od wiary i krytykuje ich niemoralne postępowanie. Twierdzą, że to ich osobista sprawa, są przekonani, że jako ludziom władzy wolno więcej, a nawet wszystko, i to bezkarnie; bo któż miałby ich osądzać i karać. Prorok przypomina jednak, że każdy grzech, oprócz wymiaru indywidualnego (wyrządza krzywdę samemu sprawcy), ma również zawsze swój wymiar społeczny, tzn. godzi w innych ludzi. Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, s. 106; M. Mikołajczak, *Samoofiarowanie Eliasza (1Krl 17, 21)*, RBL 2 (1998), s. 81-87; U. Szwarz, „*Iść za Panem*”. *Sens teologiczny tekstu 1Krl 18, 21*, RBL 4 (1978), s. 184-193; J. Bright, *Historia Izraela*, s. 253n.

Eliasz stanął przed królem i wezwał go do opamiętania się²⁰, naród zaś do zaprzestania *chodzenia dwoma drogami*. Żeby osiągnąć zamierzony cel zorganizował na górze Karmel²¹ ogólnonarodowe zgromadzenie, stwarzając w ten sposób właściwe warunki do nawrócenia króla i jego ludu oraz odnowy Przymierza z Jahwe. Naród miał rozstrzygnąć spór powstały między władcą a Prorokiem w sprawie aktualnego stanu równoprawności dwóch religii i dwóch form kultu, a tym samym uznania za prawdziwie istniejących bogów pogańskich bądź ich definitywnego odrzucenia. Cały lud musiał dokonać wyboru i odpowiedzieć na pytanie: Kto był, jest i ma być w przyszłości jedynym Bogiem Izraela, Jahwe czy Baal? Przeprowadzenie takiego przedsięwzięcia nie było jednak proste. Postawienie ludu przed decyzją albo – albo nie było dla ogółu zrozumiałe, bowiem nikt wówczas tak jasno jak Eliasz nie zdawał sobie sprawy, że kult Baala i stare tradycje wiary w Jahwe to dwie radykalnie inne rzeczywistości, nie dające się w żaden sposób ze sobą pogodzić (1Krl 18, 17-40). Wzajemne przenikanie się obu form kultu nikomu wówczas nie przeszkadzało, ludzie przyzwyczaili się do takiego stanu rzeczy i byli nawet zeń zadowoleni²². Szczególną okazją do zorganizowania ogólnonarodowego spotkania i sformułowania tak fundamentalnego pytania był zamiysł odbudowy ołtarza dla Jahwe po zburzeniu ołtarza Baala. Jednak odpowiedzi na pytanie o prawdziwość i jedyność Boga nie udzieli Eliasz. Ma jej udzielić sam Jahwe! Eliasz chciał oddać głos Jemu i Baalowi, aby to oni rozstrzygnęli spór ich istnienia bądź nie istnienia. Żadne, nawet nadzwyczaj uroczyste wyznanie wiary złożone przez Eliasza – czy też kogoś innego z ludzi – nie odniosłoby oczekiwanego sukcesu. W przekonaniu Eliasza jedynie w cudownej interwencji Jahwe lud mógł odnaleźć prawdę i skutecznie szukać w niej ratunku. Tylko w takim wydarzeniu mogli się wszyscy przekonać, że sami z siebie nigdy nie będą w stanie usunąć skutków zaniedbań w dziedzinie wiary i okazywanej Jahwe czci, jeśli On sam z wielką mocą i chwałą nie zaświadczy na nowo o sobie, o swoim wyłącznym istnieniu jako Bóg, Pan wszystkich i wszystkiego we wszechświecie²³.

²⁰ Rozmowy z ludźmi władzy często bywały, i nadal bywają, ani łatwe ani przyjemne, chyba że chodzi o kurtuazję, komplementy i pochlebstwa. W innych sytuacjach, szczególnie krytyki władcy, odważny krytyk może łatwo popaść w niełaski, a nawet narazić się na poważne niebezpieczeństwo – włącznie z utratą życia. Na tym tle dostrzegamy ogromną odwagę i determinację Eliasza, który zaprezentował w tej sytuacji swą gotowość nawet na śmierć. Król Achab był również gotów na taki krok by bronić swego grzesznego życia, pod obłudnym płaszczykiem swej szlachetności oraz wierności Bogu i ludowi królestwa. Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, 106.

²¹ W czasach Dawida należała ona do Izraela. W późniejszym okresie cały ten region został przejęty przez Tyr, co poskutkowało usunięciem z góry kultu Jahwe i wprowadzeniem na to miejsce kultu Baala. Za czasów Omriego na podstawie traktatu między królami powrócił ten teren ponownie do Izraela. Eliasz chciał wykorzystać zapewne ten moment i przywrócić na górze Karmel kult Jahwe. Por. R. Rumianek, *Eliasz jako gorliwy prorok*, s. 191.

²² Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 376.

²³ Eliasz chciał tu wykorzystać na rzecz swej misji czas przedłużającej się suszy, ogólnej biedy warstw niższych społeczeństwa a bogactwa wyższych oraz podważyć autorytet kapłanów

Na górze Karmel w obecności całego ludu stanął Eliasza jako jedyny prorok Jahwe naprzeciwko króla i jego dworu, 450 kapłanów Baala, 400 kapłanów Aszery oraz dworzan królowej Izebel (1Krl 18, 19, 22). W tej konfrontacji mogli być tylko wygrani albo pokonani, nie mogła się ona zakończyć polubownym kompromisem, mniejszym złem, paktem tzw. świętego spokoju dla wszystkich. Do zgromadzonego tam ludu Eliasza rzekł: „Jeżeli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie jemu!” (1Krl 18, 21). A zatem, albo – albo; może pozostać tylko jeden. Znakiem rozstrzygającym o *prawdziwości i jedyności* Jahwe bądź Baala miało być przyjęcie ofiary z cielca, przygotowanej przez Eliasza na jednym ołtarzu i przez kapłanów Baala na drugim ołtarzu. Żadnej ze stron nie wolno było podkładać ognia pod drewno, na którym zostały złożone cielce ofiarne. Drewno miało zostać zapalone przez prawdziwie istniejącego Boga. To oni sami – Jahwe i Baal – mieli rozstrzygnąć o sobie, który z nich jest prawdziwym i jedynie istniejącym. Po wielu trudach, śpiewach, modlitwach, wołaniach a nawet okaleczeniach się kapłanów Baala, ich ołtarz nie zapłonął. Natomiast ofiara przygotowana przez Eliasza zapłonęła, pomimo tego, że prorok znacznie utrudnił jej podpalenie, bowiem nakazał położyć ją na kamieniach wraz z drewnem, wykopać rów wokół ołtarz i wypełnić go wodą, nadto drewno i cielca polać trzykrotnie wodą. Po modlitwie zaniesionej do Jahwe przez Eliasza „spadł ogień Pana z nieba i strawił zertwę i drewna oraz kamienie i muł, jako też pochłonął wodę z rowu. Cały lud to ujrzał i upadł na twarz, a potem rzekł: «Naprawdę Jahwe jest Bogiem! Naprawdę Pan jest Bogiem!» Eliasza zaś im rozkazał: «Chwyćcie proroków Baala! Niech nikt z nich nie ujdzie!» Zaraz więc ich schwytali. Eliasza zaś sprowadził ich do potoku Kiszon i tam ich wytracił” (1Krl 18, 38-40). Zabicie kapłanów Baala nie było tu wyrazem zemsty czy fanatyzmu Eliasza. Było to gorliwe wypełnienie przepisów Prawa Mojżeszowego, zgodnie z którym każda forma odstępstwa od Jahwe karana była klątwą, polegającą na całkowitym wytepieniu wszystkiego, co żywe: „Ktokolwiek by składał ofiary innym bogom poza samym Jahwe, podlega klątwie” (Wj 22, 19; por. Pwt 13, 7-19)²⁴.

Kryzys Eliasza

Eliasza uratował naród Izraela przed definitywnym odejściem od swego Boga. Moc Jahwe objawiła się dzięki niemu i w nim, choć jako człowiek nie miał całkowitej pewności, że tak się stanie. Zwycięstwo to jednak nie wszystkich ucieszyło. Gdy o całym zajściu dowiedziała się Izebel poprzysięgła ze-

Baal i Asztarte, którzy jako bogowie płodności i urodzaju mieli być odpowiedzialni za bogate urodzaje. Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 377; M. Cogan, *1 Kings*, s. 445-447; G. Rice, *A commentary on the Book 1 Kings*, s. 154n; T. Hergesel, *Eliasza i Elizeusz „Mężowie Boży” w służbie Jahwizmu (1Krl 17-22; 2Krl 1-2)*, STV 2 (1982), s. 25-45; R. Rumianek, *Eliasza jako gorliwy prorok*, s. 191n.

²⁴ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 378; M. O'Brien, A. Campbell, *Pierwsza i Druga Księga Królewska*, s. 531; R. Rumianek, *Eliasza jako gorliwy prorok*, s. 191.

mstę na Eliaszu. Taki jest los proroków. Dramat niezrozumienia ich misji, odrzucenie przez wielkich tego świata, zemsta i zapowiedź zniszczenia. Na wieść o tym Eliazs przestraszył się i uciekł do bardzo odległej od gór Karmelu Beer-Szeby, a stąd o dzień drogi na pustynię idumejską i tam, *pragnąc umrzeć*, zaczął się modlić następującymi słowami: „Wielki już czas, o Panie! Odbierz mi życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków». Po czym położył się tam i zasnął” (1Krl 19, 4n). Przemierzaniu tak znacznej odległości towarzyszył wielki trud, samotność, strach, zwątpienie, rezygnacja aż do pragnienia śmierci. Wszystko to świadczy o przeżywaniu głębokiego kryzysu duchowego przez Eliasza. Nie chce już dłużej pełnić posługi proroka i podejmować się tak trudnych i niebezpiecznych działań jak do tej pory. Przekonał się bowiem boleśnie, że sprowadziły one na niego wielkie nieszczęście. Nadto nie jest też przekonany co do trwałych owoców swego działania, ponieważ gniew i zemsta Izebel miała osiągnąć nie tylko jego. Był przekonany, że podjęcie ona wszelkie wysiłki by tym bardziej zniweczyć próbę odnowy religii i kultu Jahwe jakiej się, z tak wielkim wysiłkiem i narażeniem życia, podjął. Wszystko to pokazuje, że Bóg nie pozwolił swemu prorokowi cieszyć się sukcesem. *Położenie się i zaśnięcie*, to symbol całkowitego wyczerpania i totalnego załamania się Eliasza, stanu porównywalnego jedynie ze śmiercią. Sam z siebie nie jest już w mocy absolutnie niczego więcej dokonać. Nie ma żadnych szans na podźwignięcie się i podjęcie wysiłku nawet dalszej egzystencji, a co dopiero kolejnych trudnych działań. Trzeba przyznać: niezwykle przygnębiający to obraz proroka – męża Bożego. Jednak, wbrew odczuciu nie pozostał sam w swym nieszczęściu. Pomocną dłoń wyciąga do niego Bóg za pośrednictwem anioła, który budzi go i wzywa do powstania. Słyszy: *Wstań, jedź!* (1Krl 19, 5). Wezwanie do *powstania i jedzenia* to wezwanie do rozpoczęcia nowego etapu życia i nabrania nowych sił. To wezwanie do wyrwania się aktualnego *stanu śmierci* i otwarcia się na nowe wyzwania. Eliazs wstał, spożył przygotowany mu przez anioła posiłek składający się z chleba i wody, a następnie znów położył się by zasnąć (1Krl 19 6). Powtórne *zaśnięcie* jeszcze bardziej wyraziście podkreśla skrajny stan załamania duchowego Eliasza. Anioł widząc to, po raz drugi budzi go, każe mu powstać i spożyć kolejny posiłek, jaki mu przygotował z tych samych pokarmów. Eliazs wykonał polecenie anioła i dopiero teraz poczuł, że jest w stanie udać się w dalszą drogę, zgodnie z poleceniem anioła. „(...) mocą tego pożywienia szedł czterdzieści dni i czterdzieści nocy aż do Bożej góry Horeb” (1Krl 19, 8), tj. do góry Synaj, na której Mojżesz zawarł Przymierze z Jahwe po opuszczeniu Egiptu, a przed wejściem do Ziemi Obiecanej – Kanaan.

Spotkanie z aniołem nie jest celem ucieczki Eliasza, lecz jedynie etapem jego drogi do Pana. Anioł pojawia się niespodziewanie, nie proszony przez Eliasza, ale w kluczowym momencie jego życia – w chwili doświadczenia *śmiertelnego* kryzysu, jaki ogarnął całe jego człowieczeństwo, wszystko czym i kim jest. Nie wchodzi z nim w dialog, nie pyta się o nic i nie chce rozwiązywać jego problemów, które doprowadziły go do takiego stanu. Daje mu jedynie

pokarm by odzyskał siły do dalszej drogi. Spełnia zatem, tylko albo aż, funkcję służebną względem niego, ale pełni ją nie w imieniu własnym, lecz tego który go posłał; jest przecież *posłanym* (gr. *aggelos*). Eliasz podejmuje dalszą drogę do góry Horeb, trwającą jeszcze czterdzieści dni i nocy. On sam ani anioł nie wyjaśniają dlaczego podjął dalszą drogę do góry Horeb (Synaj). Możemy się domyślać, że najwidoczniej Bóg kieruje go na to miejsce by tu odszukał Go, na Jego górze, a więc w miejscu, gdzie objawił się u początku nowego etapu dziejów Izraela w sposób najdoskonalszy, i tu opowiedział Mu o swoim cierpieniu. Największy ból sprawiało mu zapewne przeświadczenie, że wiara w Jahwe może ostatecznie zaniknąć w Izraelu, pomimo podjętych przez niego działań żeby tak się nie stało²⁵.

W tym cierpieniu i smutku przychodzi do góry Pana i wchodzi „do pewnej grotty, gdzie przenocował. Wtedy Pan skierował do niego słowo i przemówił: «Co ty tu robisz, Eliaszu?» A on odpowiedział: «Żarliwością rozpałem się o chwałę Pana, Boga Zastępów, gdyż Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze i Twoich proroków zabili mieczem. Tak, że ja sam tylko zostałem, a oni godzą jeszcze i na moje życie». Wtedy rzekł: «Wyjdź, aby stanąć na górze wobec Pana!» A oto Pan przechodził. Gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały [szła] przed Panem; ale Pan nie był w wichurze. A po wichurze - trzęsienie ziemi: Pan nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Pan nie był w ogniu. A po tym ogniu głos subtelnej ciszy. Kiedy tylko Eliasz go usłyszał, zasłoniwszy twarz płaszczem, wyszedł i stanął przy wejściu do grotty. A wtedy rozległ się głos mówiący do niego: «Co ty tu robisz, Eliaszu?» Eliasz zaś odpowiedział: «Żarliwością rozpałem się o chwałę Pana, Boga Zastępów, gdyż Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze i Twoich proroków zabili mieczem. Tak że ja sam tylko zostałem, a oni godzą jeszcze i na moje życie». Wtedy Pan rzekł do niego: «Idź, wracaj swoją drogą ku pustyni Damaszku. A kiedy tam przybędziesz, namaścisz Chazaela na króla Aramu. Później namaścisz Jehu, syna Nimszego, na króla Izraela. A wreszcie Elizeusza, syna Szafata z Abel-Mechola, namaścisz na proroka po tobie. [...] Zostawię w Izraelu siedem tysięcy takich, których kolana nie ugięły się przed Baalem i których usta go nie ucałowały»” (1Krl 19, 9-18).

Przeciwstawienie burzy, trzęsienia ziemi i ognia *głosowi subtelnej ciszy*²⁶, czyli czemuś w rodzaju głosowi subtelnego milczenia, jest czymś niezwykle osobliwym i skłania do głębokiego namysłu. Z całą pewnością to szczególnie następstwo zjawisk kryje w sobie określony sens. Jaki? Opisuje ono ukazanie się Jahwe za pomocą zjawiska należącego jeszcze do zjawisk atmosferycznych, ale znajdującego się niejako na najniższym stopniu tego, co jeszcze dostrzegał-

²⁵ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 380; M. O'Brien, A. Campbell, *Pierwsza i Druga Księga Królewska*, s. 532; M. Mikołajczak, *Il viaggio di Elia Nel deserto (1Re 19, 1-18)*, CT 69 (1999), s. 5-12.

²⁶ W języku hebrajskim brzmi on: *kol d'e'mamah daqqah*.

ne. Po przejściu burzy, po ustaniu trzęsienia ziemi i ognia, w chwili gdy dał się słyszeć *głos subtelnej ciszy* bynajmniej nie nastąpiło jakieś odprężenie. Sytuacja nie stała się bardziej łaskawa, lecz wprost przeciwnie – zupełnie niesamowita, bo dopiero teraz Elasz dostrzega w tej ciszy Pana. Tak wielkie zrobiła ona na nim wrażenie, że ponownie odnalazł w niej Boga. Elasz odkrył Jahwe w *subtelnej ciszy* jaka zapanowała wokół niego i w sobie samym, załamany i *wypalony* proroku. W stanie w jakim się znalazł, po rozprawieniu się z bałwochwalcami i bałwochwalstwem zrozumiał, że potrzebna jest cisza wokół i wewnętrzne milczenie, ponieważ sprzyja to spojrzeniu na wszystko z pewnego dystansu, nie z czysto ludzkiego punktu widzenia, lecz patrząc niejako *oczyma* Pana. Elasz spojrzał na wszystko co wokół niego zaczęło się dziać po wydarzeniach na górze Karmel tylko z czysto ludzkiej perspektywy, dlatego znalazł się w stanie ludzkiego wyczerpania i rezygnacji²⁷. Bezsilność i zwątpienie proroka przybierają tu rzeczywiście postać dramatycznie skrajną, bowiem przeżywa to on, Elasz – Mąż Boży, który przecież całkowicie zdał się na Boże słowo i na Jego *potężne ramię*. A tu okazuje się, że Bóg nie oszczędza swojego wybrańca. Co prawda wysłuchuje go, ale okazuję się, że nie po to by go pocieszyć i ulżyć jego niedoli, lecz by nałożyć zaraz na niego nową misję. Trzeba przyznać, że los męża Bożego jest nie do pozazdroszczenia. Bóg okazuje się w tej sytuacji niejako pozbawiony współczucia i *nieludzko* wymagający. Tak, *nieludzko*, bo przecież człowiek postąpiłby zupełnie inaczej. Trudno jest tu zrozumieć logikę działania Boga rozumując tylko po ludzku. Patrząc natomiast z perspektywy Bożej, można w niej dostrzec niewątpliwie przywilej wybrania i tajemnicę powołania, a zatem tajemnicę i przywilej miłości Boga do swego wybrańca i narodu wybranego, który miał przecież spełnić określoną misję wobec pozostałej części ludzkości, której też jest Stwórcą i pragnie jej dobra zbawczego – powrotu do Raju²⁸.

Ostatecznie odpowiedź jaką otrzymuje Elasz od Pana jest zaskakująca. Słyszy, że Izrael nie doszedł w żadnym wypadku do kresu swoich dziejów. Bóg ma jeszcze określone plany względem swego ludu. Zanim jednak zostaną zrealizowane, poprzedzić je musi wiele zła wyrzadanego przez dwóch mścicieli, których ma namaścić sam Elasz. Będą to Aramejczyk Chazael i Izraelczyk Jehu. Pierwszy z nich dokona sądu na Izraelu niejako z zewnątrz, a drugi sądu od wewnątrz. Jednakże nie oznacza to końca Izraela, bowiem po dokonaniu tego dwupoziomowego sądu, „zostawi Jahwe w Izraelu siedem tysięcy takich, których kolana nie ugięły się przed Baalem oraz których usta nie uca-

²⁷ Przewidywał bowiem kres wiary w Jahwe, pomimo swych usilnych starań i czynów żeby tak się nie stało.

²⁸ Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, s. 109n; M. Cogan, *1 Kings. A new translation with introduction and commentary*, s. 455-457; G. Rice, *A commentary on the Book 1 Kings*, s. 156-163; J. Grzybowski, *Szmer łagodnego powiewu*, WDr 6 (1993), s. 79-83; M. Mikołajczak, *Il viaggio di Elia nel deserto*, s. 13-22; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela*, s. 100-102.

łowały go” (19, 18). Obietnica ta stanowi punkt kulminacyjny całej tej historii i jej zakończenie. Zawiera bowiem odpowiedź na skargę Eliasza, że jest on ostatnim z tych, którzy pozostali wierni Jahwe. Słyszysz zapewnienie, że nie jest ostatnim, że Izrael będzie nadal istniał i że będzie oddawał cześć Jemu jako jedynemu Bogu, nawet po strasliwym sądzie gniewu i kary. Ale będzie to jedynie znikoma mniejszość w porównaniu do ogółu ludności Izraela. Zostanie zatem lud izraelski przy życiu, ale będzie dalej istniał jedynie jako jego *Reszta*. Bóg sam ustanowi tę *Resztę*. On już teraz ją zna, choć przed Eliaszem pozostaje ukryta. Decyzję o jej ocaleniu podjął Pan zanim jeszcze zaczęło się dziać wszystko, czego doświadczył Eliasz. Obietnica ta oznacza jednak dla Eliasza zapowiedź końca jego misji. Zdejmie go z urzędu proroka gdy wykona trzy ostatnie polecenia: gdy namaści Chazaela na króla Aramu, Jehu na króla Izraela i Elizeusza na proroka po sobie.

Dzięki spotkaniu z Jahwe Eliasz dowiedział się, że to nie od niego zależy cała przyszłość i wszystko co ma w niej nastąpić oraz że to nie on kieruje wydarzeniami w sposób wyłączny i definitywny. Bóg mu uświadomił, że wszystko zależy od Niego, bo to On jest Stwórcą wszystkiego i wszystkich. Tylko On jest Tym, który kieruje wydarzeniami i że jedynie On odpowiada na fundamentalne pytanie: kto jest Bogiem w Izraelu. Zrodził w nim również głębokie przekonanie, że w przyszłości łaskawa ręka Jahwe będzie czuwać nad Izraelem, i że zawsze znajdzie kogoś, kto wypełni Jego misję pośród ludu jaki wybrał na swoją własność, a wybrany naród pośród pozostałych ludów ziemi²⁹.

Podsumowanie

Sam prorok, choć za życia przez nikogo niedoceniony, dostąpił wyjątkowego wyniesienia w samym odejściu do Boga i późniejszych biblijnych dziejach zbawienia. Odszedł do Boga w sposób nadzwyczajny. Tak to opisuje autor natchniony: „Kiedy Pan miał wśród wichru unieść Eliasza do nieba, szedł Eliasz z Elizeuszem z Gilgal. Wtedy rzekł Eliasz do Elizeusza: «Zostańże tutaj, bo Pan posłał mnie aż do Betel». [...] Podczas gdy oni szli i rozmawiali, oto [zjawił się] wóz ognisty wraz z rumakami ognistymi i rozdzielił obydwóch: a Eliasz wśród wichru wstąpił do niebios. Elizeusz zaś patrzył i wołał: «Ojcze mój! Ojcze mój! Rydwanie Izraela i jego jeźdźcze». I już go więcej nie ujrzał” (2Krl 2, 1-2. 11-13). W ten to cudowny sposób odszedł do Boga w nagrodę za absolutną wierność Bogu, powołaniu i misji jaką miał do spełnienia. Tak, absolutną, ponieważ nawet w czasie przeżywania głębokiego kryzysu, trwał przy Bogu, zwracał się do niego w modlitwie i prosił o ratunek. A gdy ostatecznie nie okazał się on takim o jaki prosił, lecz jego przeciwnieństwem, zamiast śmierci i błęgiego spokoju w krainie umarłych musiał podjąć nowy etap ludzkiego działania, to jednak go przyjął i wiernie zrealizował. Dlatego to

²⁹ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 380-383; D. Dziadosz, *Eliasz – starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedynego Boga Jahwe i Jego Prawa*, CT 1 (2004), s. 5-20.

w całej starotestamentalnej tradycji oczekiwano na jego powtórne przyjście. Wierzano, że zapoczątkuje on czasy mesjańskie, przychodząc ponownie na ziemię tak jak z niej odszedł do nieba – *na ognistym wozie zaprzęgniętym w ogniste rumaki*. Jego przyjście potwierdził Mesjasz Jezus z Nazaretu w czasie schodzenia z Góry Przemienienia, gdy wyjaśniał uczniom, że jego misja została wypełniona w osobie i działalności Jana Chrzciciela (Mt 17, 9-13)³⁰.

THE CRISIS OF PROPHET ELIJAH APPOINTMENT

Summary

The prophet himself, during his life underestimated by anyone, attained the unique exaltation in leaving God and later biblical history of salvation. He went to God in an extraordinary way (2 Kings 2: 1-2. 11-13) as a reward for absolute fidelity to God, vocation and mission that he was obliged to complete. Yes, absolutely, because even while experiencing a deep crisis, he persisted at God, spoke to him in prayer and asked for help. And when finally it proved not to be such as what he asked but the opposite, instead of death and blissful peace in the land of the dead he had to take a new superhuman action, however, it has finally been adopted and faithfully executed. That is why throughout the Old Testament tradition, he was expected at his second coming. It was believed that he would begin the Messianic times, coming back to the earth as he has gone to heaven – *on a fiery chariot harnessed to fiery steeds*. His coming was confirmed by Messiah Jesus of Nazareth during the descent from the Mount of Transfiguration when he explained to students that his mission was fulfilled in the person and activity of John the Baptist (Mt 17, 9-13).

Key words: Elijah, prophet, jahvism, faith, vocation, crisis.

³⁰ Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, s. 114; A. von Speyr, *Pośłannictwo proroków*, Kraków 2003, s. 51-53; M. Peter, *Powtórne przyjście Eliasza w świetle Starego i Nowego Testamentu*, CT T. 27 (1956), s. 5-33; R. Rumianek, *Eliasz jako gorliwy prorok*, s. 190-197.

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

**WSPOMNIENIA BISKUPA EDWARDA SAMSELA
Z PIELGRZYMKI DO ZIEMI ŚWIĘTEJ (31 III – 13 IV 1989)**

Zagadnienia wstępne

W spuściznie pisarskiej biskupa Edwarda Samsela, odnotowanej i zapisanej w Archiwum Diecezji Elckiej, zachowały się dwa jego wspomnienia. Jedno dotyczy pobytu na Grodzieńszczyźnie od 3 do 8 listopada 1988 r. (zostały one już opracowane i wydane drukiem w „Studiach Elckich” w 2013 r.) i drugie z pielgrzymki do Ziemi Świętej od 31 marca do 13 kwietnia 1989 r. To ostatnie, choć niezwykle ciekawe, nie doczekało się jak dotychczas wydania drukiem. Być może zaważył na tym fakt, iż zostało ono spisane odręcznie, pismem ledwie rozpoznawalnym, na 16 kartach papieru formatu A 5, częściowo długopisem, a częściowo wiecznym piórem. Poza tym nie każdy badacz byłby w stanie odczytać pismo bpa Samsela, tak bardzo charakterystyczne poprzez stosowaną przez niego wielkość czcionki (niewielki rozmiar) i oryginalną kaligrafię (pismo jest pochylone i z ozdobnikami). Dodatkową trudność mogą stanowić inicjały oraz skróty; nie zawsze zgodne z ogólnie przyjętymi w tym zakresie normami. Oryginał wspomnień znajduje się w teczce poświęconej pielgrzymkom i wizytacjom zagranicznym. W niżej zamieszczonym tekście zachowana została oryginalna pisownia oraz interpunkcja.

Dlaczego warto przybliżyć czytelnikom *Wspomnienia biskupa Edwarda Samsela z pielgrzymki do Ziemi Świętej w 1989 r.*?

Po pierwsze dlatego, że posiadają one wartość świadectwa czasów, o których traktują. Autor przytacza z imienia i nazwiska osoby, daty, miejsca i wydarzenia z czasu trwania pielgrzymki. Nie bez znaczenia jest fakt, iż podróż tę bp Samsel odbył wraz kolegami kursowymi w 25. rocznicę święceń kapłańskich. Co więcej, opisywane sprawy i osoby umiejscawia w kontekście wydarzeń społeczno-politycznych dziejących się zarówno w Polsce, jak i w Palestynie.

* Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Guzewicz – kierownik Katedry Administracji na Wydziale Studiów Technicznych i Społecznych w Elku Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

nie w 1989 r. (chodzi tu głównie o obrady Okrągłego Stołu oraz przygotowania do wojny izraelsko-palestyńskiej). Tym samym wspomnienia stają się doskonałym przyczynkiem do ubogacenia kontekstu i samego życia oraz działalności biskupa Edwarda Samsela. Po drugie, wspomnienia mogą stanowić kopalnię wiedzy na temat ważnych dla chrześcijaństwa miejsc związanych z życiem i działalnością Chrystusa i jego apostołów. Przykładowo tak pisze o Pafos: „Tu dotarł Szaweł – Paweł, tu nawrócił Sergiusza – Paulusa, tu przeszkadzał mu Elimas. Tradycja wskazuje miejsce biczowania Apostoła. Zwiedzam odkrycia archeologiczne wokół kościoła prawosławnego św. Salomona, a następnie idę w kierunku portu, z oddali widzę Pafos Odeon, przechodzę przez zabudowę bizantyjską”. Niewątpliwie widzimy tutaj wielki kunszt autora, jego znanstwo nie tylko problematyki biblijnej, ale także geograficznej i archeologicznej. Związane to było m.in. z wykształceniem biskupa (posiadał stopień doktora teologii o specjalizacji – teologia biblijna), ale nie tylko. W 1972 r. wyjechał na roczny pobyt do Szkoły Biblijnej w Jerozolimie. Brał udział m.in. w ośmiu kursach wykładów znakomitych biblistów tamtych czasów¹. Jak podaje ks. Andrzej Pieńkowski w swojej dysertacji doktorskiej, „był to szczególny czas w życiu E. Samsela. Pamiętając o życzliwych ludziach, pragnął odwzajemnić się prezbiterium łomżyńskiemu, organizując w późniejszych latach pielgrzymki do Ziemi Świętej”². Wreszcie należy stwierdzić, iż wspomnienia napisane są językiem żywym i barwnym, co czyni lekturę jeszcze bardziej interesującą. Nie brak w tekście ocen sytuacji, obserwacji, pouczających przykładów – na przykład pod datą 3 kwietnia czytamy m.in.: „Przy Murze Płaczu odbywa się dzisiaj wprowadzenie 13-latków w życie Narodu. Entuzjazm najbliższych młodzieńców, śpiew, taniec, modlitwa rodzinna, opasanie głowy i ręki lewej, wreszcie wręczenie bardzo ozdobnej skrzyni z Torą w pobliskiej synagodze. Tyle w tym życia, historii. Wydarzenie, które przekonuje mnie, że ten Naród nie zginie, ale kiedy odkryje Mesjasza?”. Nie brak w tekście też fragmentów pełnych ciepła i humoru („*Napojeni* napojem z granatów i obdarowani pamiątkami wracamy do domu”) oraz sytuacji czy przeżyć smutnych („Na dworcu lotniczym Bet Guriona Airport przechodzimy dość szczegółową rewizję; biorą nas po czterech, stawiają nam szereg pytań. Wreszcie po godzinnym opóźnieniu, spowodowanym odprawą celną, odlatujemy do domu. Otrzymałem ostatnie, dokładnie ostatnie miejsce w samolocie. Byłem w sutannie!”).

¹ Kursy wykładów i prowadzący profesorowie Szkoły Biblijnej, w których uczestniczył E. Samsel w roku akademickim 1972-1973: Wstęp ogólny: Hermeneutyka biblijna: Filozofia interpretacji (M. J. Dubois), Wstęp do S.T.: Poezja biblijna: (R. Tournay), Egzegeza S.T.: (F. Langlamet), Teologia S.T.: Reszta Izraela (F. Dreyfus), Egzegeza N.T.: (M.-E. Boismard), Egzegeza N.T.: List do Efezjan (P. Benoit), Archeologia biblijna: (J. Balensi – J. Prignaud), Topografia historyczna Jerozolimy: (P. Benoit), Seminarium z teologii biblijnej: (E. Dreytus).

² A. Pieńkowski, *Życie i działalność biskupa Edwarda Samsela (1940-2003)*, Olsztyn 2014 [mps], s. 44. Warto dodać, iż praca ta została wydana drukiem w 2014 r.

31 III 1989 (piątek)

W godzinie Apelu Jasnogórskiego o 21.00 odlatujemy (ks. Józef Marceli Dołęga, ks. Stanisław Wysocki i bp Edward Samsel) naszym samolotem do Larnaki³ na Cyprze z jednym 40-minutowym postojem dla zatankowania paliwa w Burgos nad Morzem Czarnym, na południe od Warny, miasta, które przypomina nade wszystko naszego młodego króla Władysława Warneńczyka. W okolicach tutejszych „na złotych piaskach” spędza dziś urlop-wypoczynek niewielu rodaków. Przypominam też sobie abpa Mariana Olesia, rodem z Gajówki pod Miastkowem, aktualnie pronuncjusza apostolskiego w Iraku i Kuwejcie, który w Bułgarii ma swoją stolicę tytularną⁴. O godzinie 2.15 lokalnego czasu lądujemy w Larnace. Lot nadzwyczaj udany. Leci z nami kilkadziesiąt osób z Polski – również do Izraela. Trzej jesteśmy w dobrym samopoczuciu i niezmęczeniu.

Mapa Turcji ułatwia nam orientację nad którymi miastami przelatujemy. Z pewnością na stronie zachodniej pozostawiamy miasta Apokalipsy, łącznie z Efezem i Smyrną. Wydaje się, że przelatujemy nad Galacją Górną, a w kierunku Cypru nad dawną Pamfilią i Perge..., nad „wędrownkami” apostolskimi Pawła, Barnaby i Marka, który „powrócił do domu” jak nauczał nas śp. ks. prof. Walerian Szubzda⁵.

Lądujemy w Larnace. Szybko otrzymujemy wizę tranzytową i odbieramy bagaż. Przedstawiciel LOT-u informuje nas o zorganizowanym przejeździe do Limassol i zarezerwowanym tam hotelu „Sylva”. Realizujemy cały też program i o godz. 3.45 odmawiam *Modlitwę na zakończenie dnia*.

01 IV 1989 (sobota)

Krótką noc spędzamy w mieście Limassol na Cyprze w hotelu*** Sylva prowadzonym przez państwo Ewę i Christosa Rotsides (124 Grives Digenis Ave, tel. 051-21660, Limassol – Cyprus). Pani jest Polką z wykształcenia inżynierem. Państwo ujęli nas swoją życzliwością i gościnnnością. Po śniadaniu wyjeżdżamy do Pafos⁶. Droga 76 km prowadzi południowym brzegiem Morza Śródziemnego. Wiosna w pełni. Czas „przepisowy”. Mijamy – –, a następnie Epis[kopi], gdzie stacjonuje wojsko Królewskiej Mości. Polka, angielskiego

³ Larnaka (gr. Λάρνακα, dawn. Kition) – miasto na południowo-wschodnim wybrzeżu Cypru. W jego pobliżu jest ulokowany główny port lotniczy Cypru.

⁴ Abp Marian Oleś (1934-2005) – nuncjusz apostolski w Iraku i Kuwejcie w latach 1987-1991, w Kazachstanie, Uzbekistanie, Kirgistanie i Tadżykistanie w latach 1994-2001, a następnie w Słowenii i Macedonii w latach 2001-2002.

⁵ Kapłan diecezji łomżyńskiej, żył w latach 1908-1978, posiadał tytuł doktora z Pisma Świętego.

⁶ Miasto na południowo-zachodnim wybrzeżu Cypru, ważny ośrodek turystyczny. Czwarte pod względem wielkości miasto kraju. W starożytności istniały tu dwie osady Pafos Palaia i Pafos Nea. Dzisiaj zamieszkane jest Nowe Pafos.

pochodzenia, pokazuje nam kamień – miejsce urodzenia Afrodyty⁷ i Sanktuarium Apostoła.

Pafos: tu dotarł Szaweł – Paweł, tu nawrócił Sergiusza – Paulusa, tu przeskadzał mu Elimas. Tradycja wskazuje miejsce biczowania Apostoła. Zwiedzam odkrycia archeologiczne wokół kościoła prawosławnego św. Salomona, a następnie idę w kierunku portu, z oddali widzę Pafos Odeon⁸, przechodzę przez zabudowę bizantyjską. Cieszę się, że tu jestem, pomimo, że czasu mamy niewiele. Wracamy do Limassol. Posiłek, a następnie po milej rozmowie z gospodarzami hotelu, jedziemy do pobliskiego kościoła katolickiego, gdzie przyjmujemy Komunię św. Następnie do portu. Stąd odpływamy o godz. 7.30 promem „Prima Marina” do Hajfy. Zanim pozwolono nam wejść na prom przechodzimy szczegółowe badania bagażu i długą rozmowę z racji, że płyniemy tylko w jednym kierunku z Cypru do Hajfy. Ostrożność i bezpieczeństwo jest wielkie. Otrzymujemy kwaterę na piątym piętrze. Widok na oddalający się Cypr przy zachodzącym słońcu daje najmielsze wrażenia.

02 IV 1989 (II Niedziela Wielkanocna)

Podziwiam zapowiedź wschodu słońca, z czym tak harmonizuje hymn z Jutrzni na dzisiejszą niedzielę. Do Hajfy⁹ przybijamy o godz. 6.30 czasu izraelskiego. Przy porannym słońcu wita nas Hajfa rozłożona na tarasach. Z oddali widać zabudowę karmelitańską – –. Po śniadaniu i upewnieniu się, że grupa nasza wyjechała z Jerozolimy do Hajfy, dojeżdżamy i my na Karmel – –. Oczekując na naszych mamy dużo czasu na modlitwę, refleksję, rozmowy i spacer.

O godz. 10.10 spotykam grupę naszą (11 osób) i grupę szczecińską księży (19), nadto kilku świeckich. W Karmelu w klasztorze Stella Maris odprawiamy Mszę św. We wprowadzeniu do Mszy św. o Zwiastowaniu, które obchodzi się w Kościele jerozolimskim w niedzielę dzisiejszą, akcentuję również troskę o czystość depozytu wiary ukazując na przykładzie proroka Eliasza. Krótko spotykam się z o. Danielem, karmelitą.

Z Hajfy jedziemy w kierunku Jeziora Genenezaret¹⁰. Wzdłuż jego zachodniego brzegu dojeżdżamy do miasta Pana – Kafarnaum¹¹, gdzie trwają prace

⁷ Bogini miłości.

⁸ Teatr zbudowany z dokładnie ociosanych bloków wapiennych.

⁹ Obecnie największe miasto północnego Izraela i stolica administracyjna dystryktu Hajfa. Jest to trzecie największe miasto w kraju pod względem powierzchni (63,7 km²) i ludności (267 800 mieszkańców).

¹⁰ Jezioro ma różne nazwy: Galilejskie, Tyberiadzkie, Genenezaret albo – w nawiązaniu do pierwotnej nazwy – Kinneret, od hebrajskiego słowa „kinnor”, czyli „harfa”, bo z lotu ptaka przypomina ten instrument.

¹¹ W czasach Jezusa Kafarnaum było żydowskim miastem, gdzie według tradycji Jezus spotkał swoich pierwszych uczniów (Piotra, Andrzeja, Jakuba, Jana i Mateusza), którzy byli rybami na Jeziorze Galilejskim. Jezus dokonał tu wielu cudów. Wskrzesił dziecko, uleczył trędowatego i „słowem wypędził złe duchy i wszystkich chorych uzdrowił” (Ewangelia według św.

budowlane przy kościele, którego Franciszkanie Kustodii Ziemi Świętej wznoszą nad domem św. Piotra. Z pewnością są raczej tej budowli – może umocnienie praw własności, Żydzi chętnie przejęliby ten teren – ale będzie ona szpecić archeologiczną „czystość”.

„Nad” brzegiem Jeziora Genezaret francuska zakonnica „dobitnie” czyta fragment nadania Prymatu, a przed – Mensa Domini¹², posiłku przygotowanego przez Zmartwychwstałego. Wewnątrz tej ubogiej świątyni całują skałę – Mensę Domini.

Tabga¹³ – po odremontowaniu prezentuje się imponująco: czysty wapień, doskonale obrobione baptysterium, ołtarz, mozaiki, ikony, paschalny świecznik i krużganki. Mój zachwyt.

Góra błogosławieństw¹⁴. W kilku miejscach na zewnątrz i wewnątrz świątyni sprawowana jest Ofiara Mszy świętej. Miejsce i jego porządek zachęca do szczególnej refleksji. Beati, błogosławieni, szczęśliwi... Przez Beit Szean, Jerycho wracamy do Jerozolimy. Wieczera. Pacierze. Daj Panie spokojny sen.

03 IV 1989 (Uroczystość Zwiastowania Pańskiego)

O godz. 7.10 odmawiamy wspólnie: Angelus¹⁵, Jutrznę wraz z czytaniem fragmentu listu Ojca Świętego Jana Pawła II do Kapłanów z 1979 r., Modlitwę Unii Apostolskiej. Modlitwy.

Śniadanie i wyjście na teren świątynny, meczety i muzeum islamu. Przy Murze Płaczu odbywa się dzisiaj wprowadzenie 13-latków w życie Narodu. Entuzjazm najbliższych młodzieńców, śpiew, taniec, modlitwa rodzinna, opa-

Mateusza 8, 16). Mieszkańcy Kafarnaum nie wierzyli jednak w nauki Jezusa i Jezus potępił ich mówiąc: „A ty, Kafarnaum, czy aż do nieba masz być wzniesione? Aż do otchłani zejdziesz” (Ewangelia według św. Mateusza 11, 23).

¹² Czyli Stół Pański.

¹³ Et-Tabga lub Tabga pochodzi od greckiego słowa HEPTAPEGON, które tłumaczy się: „miejsce siedmiu źródeł”. Nazwa ta wskazuje na obecność obfitych źródeł aktywnych do dnia dzisiejszego. W ciągu wieków miejsce posiadało także inne nazwy. Józef Flawiusz, żydowski historyk, w I wieku po Chr. mówi o „obfitym źródle, które miejscowi nazywają Kafarnaum”. Oznacza to, iż w czasach bliskich wydarzeniom ewangelicznym źródło wzięło swą nazwę od odległego o trzy kilometry miasteczka Kafarnaum. Począwszy jednak od okresu Krzyżowców zaczęto używać takich nazw jak Tabula o Mensa Domini, czyli Stół Pański. Były one nawiązaniem do istniejącej w kościele Prymatu skały, przy której wspominano posiłek przygotowany przez Zmartwychwstałego Chrystusa dla apostołów. Dzisiejsza nazwa miejsca, „sanktuarium Prymatu św. Piotra”, wynika z przekonania, iż to właśnie na tej skale nad Jeziorem, Jezus Chrystus ukazał się po swym Zmartwychwstaniu, tu zaprosił uczniów na przygotowany przez siebie posiłek z pieczonej ryby i tu trzykrotnie zadał Piotrowi pytanie, czy Go miłuje. Tu też ostatecznie powierzył mu pieczę nad swoim Kościołem.

¹⁴ Góra ta znajduje się nad Doliną Tabga, tuż obok Jeziora Galilejskiego. Ma wysokość ok. 150 m n.p.m. Na jego zboczu archeolodzy odkryli ruiny kaplicy z IV wieku, która wznosiła się ponad grota. O niej to pisała Egeria – Hiszpanka, odbywająca w IV wieku trzyletnią pielgrzymkę po Ziemi Świętej. W swych notatkach pisała: „Blisko na górze znajduje się grota, Jezus zachodząc do niej wygłosił błogosławieństwa”. Stąd nazwa wniesienia: Góra Ośmiu Błogosławieństw.

¹⁵ Modlitwa Anioł Pański.

sanie głowy i ręki lewej, wreszcie wręczenie bardzo ozdobnej skrzyni z Torą w pobliskiej synagodze. Tyle w tym życia, historii. Wydarzenie, które przekonuje mnie, że ten Naród nie zginie, ale kiedy odkryje Mesjasza?

Pielgrzymuję na Kalwarię i do Grobu Pańskiego.

O godz. 14.00 śpiewamy Gorzkie Żale w ogrodzie franciszkanów w Getsemani, a o godz. 14.30 – Msza św. z ucałowaniem na początku Skały Konania. Homilię głosi Ks. Stanisław Skarżyński, proboszcz waniewski. Uczestniczy liczna grupa Polaków. Od znanego mi z lat studiów w Jerozolimie brata otrzymuję dużą gałązkę oliwną.

Nieoczekiwanie spotykam tu biskupa – i pana Stefana, którzy przybyli tu z Kiko Arguello i Carmen Hernández na zakończenie Drogi dwóch grup neokatechumenalnych z Rzymu. Rozmawiam z Kiko, który prosi i mnie o modlitwę.

Pielgrzymuję do Grobu Najświętszej Maryi Panny ortodoksów, miejsca zdrady Judasza, a po starej drodze rzymskiej wspinamy się na Górę Oliwną: Miejsce Wniebowstąpienia, potem kaplica Sióstr Karmelitanek i odwiedzin s. Pauli u benedyktynek franciszkanek.

Spotykam grupy Polaków z Gdyni i Warszawy. Przyjeżdżają również i niekatolicy – jak mi mówiono – dla wydania pieniędzy. Chodzą po pamiątkach, ale bez modlitwy.

O godz. 19.10 mamy wspólny Różaniec i Apel Jasnogórski. Po – spotkanie roku. Czytam list księdza biskupa ordynariusza, przekazuję pozdrowienia i omawiamy szereg szczegółów.

04 IV 1989 (wtorek)

O godz. 7.10 odmawiamy wspólnie Jutrznie i modlitwy poranne.

O godz. 8.00 wyjeżdżamy do Betlejem. Droga prowadzi około Murów Jerozolimy (Bramy Jafskiej), Doliną Gehenny, dalej – około Sanktuarium Świętego Eliasza, Grobu Racheli.

Przy poranku nawiedzamy kościół i grotę na Polu Pasterzy. Kolędy śpiewamy na zewnątrz, ponieważ w odprawianiu jest tu Msza św. Pierwszy raz jestem w kaplicy. Miejsce dobrze i godnie utrzymane. Modlimy się za nasze rodzicielki i karmicielki.

Ojciec rektor oprowadza nas po bazylice Narodzenia, a następnie po kościele św. Katarzyny.

Mszę św. o godz. 10.00 odprawiamy w Grocie św. Hieronima. Słowo Boże głosi ks. dziekan Jan Harasim. We wprowadzeniu do Mszy św. mówię o potrzebie dziękczynienia za dar życia naturalnego i nadprzyrodzonego. Wspominam grzech zniszczenia życia nienarodzonych i grzech alkoholizmu.

Jeszcze małe zakupy i ucałowanie Groty Narodzenia, poświęcenie pamiątek. Na obiad wracamy do Domu Polskiego. Po – jedziemy do Abu-Gosh – nawiedzamy Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Arki Przymierza. Stąd do Emaus oddalonego o 160 stadiów. W Latrun u cystersów spotykamy o. Gabrie-

la od Boleści. Przyjmuje nas serdecznym uśmiechem i zachęca do śpiewu polskich pieśni.

W Latrun, w ołtarzu głównym ustawiona jest figura Matki Bożej tuląca Dziecię Jezus, które z kolei tuli się do krzyża. Jest to przedstawienie Matki Bożej od Boleści. Mnichów – cystersów jest aktualnie 20, przed laty był tu Polak, ale z racji zdrowotnych wyjechał do Polski.

Wracamy do Betlejem przejeżdżając przez nową część Jerozolimy, która rozbudowuje się bardzo wydzierając duże połacie ziemi. Kierowca wiezie nas do umówionego magazynu z pamiątkami. Jest tu wszystko. Kupuję pamiątkowe krzyżyki.

Podczas kolacji składamy gratulacje p. Michałowi Zabłockiemu z Gdańska, a rodakowi z Lwowa, który dziś o godz. 13-tej posadził drzewko w Alei Sprawiedliwych w Yad Vashem. Na nasze życzenie p. Michał opowiada nam o swojej działalności w Armii Krajowej, akcjach wojskowych. Otrzymał złoty i srebrny krzyż *Virtuti Militari*. Po gratulacjach rozbrzmiewa nasz hymn narodowy i *Boże coś Polskę*.

Przed 13-tą grupa nasza była w Yad Vashem. Zwiedzaliśmy Aleję Sprawiedliwych, a następnie Muzeum Pamięci Pomordowanych Dzieci Żydowskich, ufundowane w 1987 r. przez rodziców, których syn zginął w Oświęcimiu.

Dzień kończymy częstką Różańca św. i modlitwą brewiarzową. Mamy krótkie kursowe spotkanie na tarasie domu.

05 IV 1989 (środa)

O godz. 5.30 wychodzimy do Grobu Bożego na Mszę św. Piękny, czysty poranek. Cisza na ulicach. Nawiedzamy Kalwarię. O godz. 6.00 Msza św. – ks. Józef M. Dołęga odprawia przy ołtarzu Matki Bożej Bolesnej, a ja przewodniczę „koncelebrze” przy ołtarzu Ukrzyżowania. We wprowadzeniu przypominam 25-lecie, ludzi, dokonane i zaniedbane prace, dorobek życia i naszą więź. Modlimy się za biskupa Józefa zgodnie z jego życzeniem¹⁶. Dziękczynienie mamy na tle sprawowanej Mszy św. konwentualnej franciszkanów i liturgii koptyjskiej po drugiej stronie wejścia do Grobu Pańskiego. Odprawiający ją wielokrotnie obchodzili Grób i nas, tłoczących się.

Na godz. 9.00 jesteśmy w Betanii. Mszę św. odprawia senior szczeciński – , Słowo Boże głosi ks. prał. z Chojny.

Grupa ma dzisiaj program: Masada, kąpiel w Morzu Martwym, Qumran, Jerycho kananejskie i obecne – wracają na godz. 17.30.

Z Betanii wracam przez Betfage, Eleona¹⁷, Dominus flevit¹⁸, Getsemani¹⁹. Przez Bramę Lwią wchodzę do miasta. Mijam kościół św. Anny, zbudowany

¹⁶ Chodzi tutaj o bpa Józefa Michalika, kolegę kursowego pielgrzymów.

¹⁷ Nazwa bazyliki wzniesionej na szczycie Góry Oliwnej przez św. Helenę.

¹⁸ Łac. *Pan zapłakał* – kaplica katolicka znajdująca się w Jerozolimie na zboczu Góry Oliwnej.

w pobliżu Bramy św. Szczepana. Według tradycji Chrześcijan, znajdował się tutaj dom Joachima i Anny, rodziców Marii (Matki Jezusa). Podziemna kaplica ma być podobno miejscem narodzin Marii. Obok tego pięknego romańskiego kościoła znajdują się zabytkowe ruiny z biblijną sadzawką Betesda. Dalej znajdująca się w obrębie klasztoru franciszkańskiego kaplica Biczowania, kaplica Skazania na Śmierć, Lithostrotos²⁰, a następnie kościół Ecce Homo²¹ – wszystko to idealne utrzymane. Mijam bardzo liczne grupy pielgrzymów.

W domu trochę odpoczywam, piszę listy i układam treści telegramów do Ojca Świętego Jana Pawła II, biskupa ordynariusza Juliusza Paetza, biskupa gorzowskiego Józefa Michalika. Po kolacji – nasze kursowe spotkanie. Czytamy drugi list biskupa gorzowskiego do kapłanów. Odwiedzają nas siostry z Góry Oliwnej. Składam wizytę ks. prob. Czyżewskiemu z Puław, który opowiada mi o zamiarze utworzenia Centrum Ks. Adama Czartoryskiego i o symposium na temat rodziny Czartoryskich w październiku 1989 r.

W Warszawie zakończył prace Okrągły Stół.

06 IV 1989 (czwartek)

Do Ojca Świętego, biskupa ordynariusza i biskupa gorzowskiego wysyłam telegramy. Do naszych księży profesorów (Bolesława Waldmana, Stanisława Wierzbickiego) i kolegów (ks. M. Kuleszy, ks. B. Ferenc) – listy z podpisami wszystkich.

O godz. 7.10 – recytacja Jutrzn. Następnie śniadanie, po którym pożegnanie z grupą świeckich, lekarzy uczestników sympozjum psychiatrycznego i ruszam do Wieczernika. Nawiedzenie Wieczernika, śpiew „O Stworzycielu Duchu przyjdź”, po czym Msza św. Słowo Boże głosi ks. Stefan Pupek. Po Credo w ciszy odnawiamy nasze śluby kapłańskie. W Modlitwie Wiernych jest prośba za naszych seminarzystów, biskupów i kapłanów, którzy odeszli. Robimy wspólne zdjęcie. Obsługuje nas franciszkanin spod Opola – brat Tadeusz.

Następnie nawiedzamy kościół Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny. Oglądam nowe mozaiki i zodiaki. Mój koziorożec wypada między Apostołów Pawła i Andrzeja – -. Idziemy do kościoła Gallicantus²². Tu modlitwa za wię-

¹⁹ Ogrójec.

²⁰ Miejsce sądu Jezusa. Samo słowo lithostrotos oznaczało posadzkę, bruk, jednak św. Jan w 19, 13 używa tego słowa jako nazwę własną. Ewangelista Jan podaje dodatkowe wyjaśnienie, że po hebrajsku nazywa to miejsce garbata, czyli miejsce podniesione, podwyższenie. Zwykle przed pretorium znajdowało się podwyższone miejsce, na którym ustawiony był fotel sędziowski, natomiast zgromadzeni obserwatorzy znajdowali się na placu przed pretorium.

²¹ Kościół został tak nazwany, ponieważ istnieje przekonanie, że Piłat zaczął swoje przemówienie do tłumów podczas procesu Jezusa od słów „Oto Człowiek” (Ecce Homo) właśnie w tym miejscu.

²² Kościół, którego bryła wznosi się nad Doliną Cedronu, został wzniesiony w 1931 roku w miejscu, gdzie niegdyś znajdował się pałac arcykapłana Kajfasza. To właśnie tutaj został przyprowadzony Jezus, aby zostać osądzonym przez Sanhedryn. Na dziedzińcu tegoż pałacu święty Piotr zaparł się trzy razy Pana, a później przypomniał sobie słowa Chrystusa i zapłakał.

zionych i prześladowanych. Powrót do cenotafum: symbolicznego grobu króla Dawida, a właściwie do miejsca upamiętniającego Obmycie Nóg. Wracamy wzdłuż murów mijając cmentarze: Armeńczyków, franciszkanów.

O godz. 16.00 uczestniczymy w procesji franciszkańskiej zatrzymując się przy poszczególnych kaplicach upamiętniających wydarzenia z Męki Pańskiej. Jestem na Kalwarii.

W drodze powrotnej do domu odwiedzam Siostry Elżbietanki w Starym Domu Polskim. Przemiała atmosfera. Przełożoną jest tu s. Stanisława. W ciągu naszej wizyty odwiedzają dom klerycy, księża, świeccy. Ruch. Spotkanie kończymy w kaplicy modlitwą i błogosławieństwem.

Wieczorem po pacierzach spotkanie międzydiecezjalne: Łomża, Szczecin, Lublin. Kończymy Apelem Jasnogórskim.

07 IV 1989 (piątek)

O godz. 6.30 – Msza św. w Grobie Pańskim. Przewodniczę koncelebrze i głoszę krótką homilię. Missa de Angelis²³ z udziałem konwentu franciszkanów i sporej grupy dzieci. Księża zgorszeni są modlitwą głośną i śpiewem Koptów w czasie naszej celebry. Brzmi mocno: *Boże coś Polskę* na zakończenie.

Po śniadaniu idziemy przez Bramę Nową na zwiedzanie Bazyliki Grobu Pańskiego, Lithostrotos, odremontowanego Centrum Sióstr Syjońskich, – –, Bazyliki św. Szczepana. Tu spotykam o. F. Langlameta OP, który mnie rozpoznaje. – Pokazuje nam grób z ósmego wieku przed Chrystusem.

O godz. 15.15 uczestniczę w Drodze Krzyżowej franciszkanów. Zaprasza ją mnie do współprzewodniczenia, a następnie na zakończenie do udzielenia błogosławieństwa. Orowadzam księży wokół kościoła Zbawiciela.

O godz. 18.30 jesteśmy u patriarchy Michała Sabattisa. Prosi o modlitwę o pokój i sprawiedliwość.

Po wieczery spotkanie z lekarzami – psychiatrami, którzy uczestniczyli w Kongresie Psychiatrycznym w Jerozolimie. Z Polski było 7 osób. Rozwinęła się długa dyskusja nt. uzależnienia alkoholowego.

08 IV 1989 (sobota)

Z domu wyjeżdżamy o godz. 6.30 via Góra Oliwna, Wadi Hilt z widokiem na Monaster św. Jana Koziby, Jerycho, Beit Szean, Afule, na Tabor. Śpiewamy Godzinki i czytamy list – o kulcie Matki Bożej w Ziemi Świętej.

Tabor: Czytamy Słowo Boże, homilię głosi ks. Wacław Polowczyk, Modlitwa wiernych, Ojciec nasz. Spotykamy tu polskiego franciszkanina. Improperia²⁴ ks. Józefa Obuchowskiego, nawet jeśli zasłużone, zmęczyły nas wszystkich bardzo.

²³ Msza aniołów, najczęściej używana w liturgii papieskiej na Watykanie.

²⁴ Improperia (łac. skargi, wyrzuty, narzekania) – antyfony śpiewane podczas liturgii Wielkiego Piątku w części kościołów chrześcijańskich m.in. w katolickim.

Jedziemy nad Jezioro Galilejskie koło Tyberiady: kąpiel lub namoczenie nóg, posiłek. Wracamy do Nazaretu: Msza św. przy Grocie Zwiastowania. Homilię głosi ks. Król. Modłę się za siostry zakonne. Całujemy miejsce Zwiastowania. Grupa nawiedza kościół wyższy, krużganki – –, kościół św. Józefa. Z ks. Janem Harasimem jedziemy do Sanktuarium Jezusa Młodzieńca – bazyliki salezjańskiej. Jesteśmy gośćmi ks. Jarosława, salezjanina z Augustowa (Rajgrodzka 99), który oprowadza nas po bazylice, szkole i konwencie.

Z grupą jedziemy teraz przez Afulę do Cezarei Nadmorskiej, gdzie koło rzymskiego akweduktu „moczymy nogi” w Morzu Śródziemnym. Powrót do domu na godz. 19.15.

09 IV 1989 (III Niedziela Wielkanocna)

Msza św. o godz. 7.00 – koncelebra, której przewodniczę i głoszę Słowo Boże nt. duchowości chrześcijańskiej w oparciu o wiarę w Chrystusowe i nasze zmartwychwstanie. Mówię 25 minut!

O godz. 11.15 idę z kilkoma kolegami na chrześcijański Syjon. Po drodze nawiedzamy Prokatedrę Patriarchy Łacińskiego, Ormiański Patriarchat św. Jakuba i dochodzimy do cmentarza katolickiego, gdzie mieści się kwatery polska z wieloma grobami Polaków: żołnierzy i cywilów, wśród nich groby śp. ks. Pietruszki, ks. Jabłonowskiego, rektora Misji Polskiej w Palestynie i pallotyńca-pielgrzyma, który tu został pogrzebany w lutym 1986 r. Angelus za wszystkich zmarłych w Ziemi Świętej.

O godz. 16.00 wraz z ks. Dołęgą i ks. Wysockim idziemy do kościoła św. Szczepana – –, a później na Górę Oliwną. Marcel²⁵ nawiedza miejsce Wniebowstąpienia – prowadzę, aby wskazać kolegom drogę procesji palmowej od Betfage, Eleona i wreszcie umówieni zachodzimy do benedyktynek, gdzie mieszka s. Paula. Nawiedzamy kościół, świeżo odnowiony z zawieszonymi pięknymi ikonami m.in. Rublowa²⁶. Trójca i inne, dużo mniejsze przy tabernakulum.

Spotkanie z s. Paulą, a potem z ksienią klasztoru. Wspomnienia, opowiadania o Łomży, Żydach, aktualnościach. „Napojeni” napojem z granatów i obdarowani pamiątkami wracamy do domu.

U sióstr na Górze Oliwnej spotkanie z elżbietankami: s. Kryspiną, s. Imeldą, s. Rafałą, s. Konradą i z o. Gerwazym, franciszkaninem. Spotykam dziewczętą z sierocińca. Wypominam im dobre warunki sierocińca. Opowiadają siostry o nieludzkim zachowaniu się Żydów względem Arabów. Siostry odprowadzają nas do Muzeum Rockefellera²⁷.

²⁵ Tak zwracał się biskup do ks. Dołęgi.

²⁶ Ur. ok. 1360, zm. prawdopodobnie 1430 – rosyjski mnich, święty prawosławny, pisarz, twórca ikon. Jest uważany za najwybitniejszego przedstawiciela moskiewskiej szkoły pisania ikon.

²⁷ Muzeum archeologiczne położone we Wschodniej Jerozolimie. Mieści jeden z najbogatszych zbiorów archeologicznych w Jerozolimie.

10 IV 1989 (poniedziałek)

O godz. 5.00 Msza św. w kaplicy sióstr – nowego domu. O godz. 5.30 śniadanie, a o godz. 6.00 wyjazd mikrobusem (19 osób) drogą nad Morze Martwe i wzdłuż Doliny Akaba do Ejlatu²⁸. Podróż trwa 4 godziny z jednym, krótkim postojem. Pustynia! Czas dzielimy na modlitwę, informacje ks. rektora Obuchowskiego, prelekcję ks. prof. Dołęgi i ks. Czyżewskiego z Puław. W Ejlat zwiedzamy akwarium, w specjalnie zbudowanej wieży oglądamy życie ryb Morza Czerwonego. Widoki do niewyobrażenia. W drodze powrotnej modlimy się w autobusie: śpiewy maryjne, Różaniec, wykład ks. prof. Harasima, a potem śpiewy – wspomnienia i dobry humor. Do domu wracamy na godz. 18.00. Modlitwy o godz. 19.10. Potem nasze spotkanie w gronie koleżeńskim. Zmęczenie. Zaliczyliśmy dziś dwie kąpiele: w Zatoce Morza Czerwonego i w Morzu Martwym.

11 IV 1989 (wtorek)

Z domu wyjeżdżamy o godz. 8.30. Spóźnił się autokar o pół godziny, bowiem w mieście jest sytuacja napięta, dużo patrołów żołnierskich. Wczoraj w wielu miejscach rozpędzano ludzi gazem.

Jedziemy zwiedzić makiety II świątyni Heroda Wielkiego, a następnie do Ain Karem. W kościele Nawiedzenia – koncelebra, homilię głosi ks. Adam Grodzki, na organach gra ks. Józef Obuchowski. Mocny „Magnificat” i jeszcze mocniejsze „Boże coś Polskę”.

W Grocie Nawiedzenia św. Jana Chrzciciela modlimy się za Janów i solenizantów.

W drodze powrotnej zwiedzamy Źródło Dziewicy (tu pada kamień w nasz autokar) i Manasesa.

Po obiedzie jestem zaproszony przez siostry elżbietanki na „kawę”. Miłe wspomnienia o biskupie Łukomskim i jego siostrze Halinie, która umarła u elżbietanek w Poznaniu.

Z kolegami wybieram się na ul. Jaffa, a potem do kościoła patriarchy, miejsca ścięcia św. Jana Chrzciciela i na Kalwarię – modlimy się. Potem nawiedzamy Grób Boży i kaplicę Koptów i Melchitów. Po modlitwach – spotkanie kursowe i przy „Carmen” – życzenia solenizantom.

12 IV 1989 (środa)

O godz. 6.00 celebруем Mszę św. w Bożym Grobie. Przewodniczy ks. Edward Zambrzycki. Po niej spotykam siostrę z Merano, vicesuperiorkę. Umawiam jutrzejsze spotkanie.

Po śniadaniu oprowadzam po: kościele Ecce Homo, kościele I Stacji, kościele ubiczowania, Betesdzie i kościele św. Anny, prawosławnej cerkwi św.

²⁸ Jest najdalej położonym na południe miastem Izraela – leży w południowej części pustyni Negew, na południe od kibucu Eliot. Jednocześnie jest jedynym izraelskim portem morskim nad Zatoką Akaba (Morze Czerwone).

Szczepana, Grobie NMP, Grocie Zdrady, kościele Dominus flevit, Getsemani, Eleona i stąd schodzimy do sióstr elżbietanek na Górze Oliwnej. Debatujemy nad wystrojem domowej kaplicy.

Po obiedzie jedziemy do Emaus. Tu franciszkanie uskarżają się na rozwój islamu we Włoszech. Nie zastaliśmy o. Augustyna Szymańskiego, który wyjechał do Jerozolimy.

Zaczynamy pakowanie bagaży. Kolacja i podziękowania – ks. Józefowi Obuchowskiemu, rektorowi Misji Polskiej w Jerozolimie oraz siostrom elżbietankom. Po niesporach spotkanie międzydiecezjalne, gdzie każdy z uczestników mówi o swojej pracy, dorobku, drodze do kapłaństwa. Każdy opowiada wrażenia z pobytu w Ziemi Świętej. Są miłe słowa podziękowań i pielgrzymie słowo przeproszenia. Odwiedza mnie siostra przełożona z prezentem na 25-lecie.

13 IV 1989 (czwartek)

O godz. 5.30 jestem w San Salvatore²⁹. O godz. 6.00 celebruję Mszę św. w Instytucie Sióstr Miłosierdzia przed ołtarzem św. Magdaleny w Bazylice Grobu Bożego. Koledzy celebrują o 6.00 w III Stacji Męki Pańskiej. Po Mszy św. odprawiamy Drogę Krzyżową. Każdy z nas niesie „Krzyż Polski”. Jeszcze uczestniczymy we Mszy św. na Kalwarii. Pożegnanie Kalwarii, Grobu Pańskiego, bazyliki.

Śniadanie. Wpisy do książki. Pożegnanie z ks.rektorem. Odjeżdżamy o godz. 11.00 sprzed Nowego Domu Polskiego. Na dworcu lotniczym Bet Guriona Airport przechodzimy dość szczegółową rewizję; biorą nas po czterech, stawiają nam szereg pytań. Wreszcie po godzinnym opóźnieniu, spowodowanym odprawą celną, odlatujemy do domu. Otrzymałem ostatnie, dokładnie ostatnie miejsce w samolocie. Byłem w sutannie. Czas lotu spędziłem na rozmowie z ks. J. Czyżewskim, prob. w Puławach. Podejmujemy temat naszych ruchów religijnych w Polsce, szczególnie neokatechumenatu. Po 3 godzinach i 20 minutach lotu lądujemy na Okęciu w Warszawie trzecim powrotem naszych linii lotniczych: Warszawa – Tel Aviv – Warszawa. Deo gratias!³⁰

²⁹ Klasztor franciszkanów, wchodzący w skład Kustodii Ziemi Świętej, na terenie łacińskiego patriarchatu Jerozolimy, w Dzielnicy Chrześcijańskiej Starego Miasta w Jerozolimie. Częścią kompleksu jest jerozolimski kościół parafialny pw. Najświętszego Zbawiciela.

³⁰ Bogu niech będą dzięki!

**BISHOP EDWARD SAMSEL'S MEMORIES
OF PILGRIMAGE TO THE HOLY LAND
(31 MARCH – 13 APRIL 1989)**

Summary

Memories of Bishop Edward Samsel from a pilgrimage to the Holy Land were created in the period from 31 March to 13 April 1989. Travel the exchange rate was held with colleagues at the 25th anniversary of priestly ordination. His pilgrimage, as well as stay and work in Palestine described on pages 16 size paper A 5 handwriting. The original is in the Archives of the Diocese of Elk, in a file devoted to pilgrimages.

Key words: Bishop Edward Samsel, memories, pilgrimage to the Holy Land.

ŁUKASZ MOĆKUN*

Wojciech Guzewicz, *Leksykon prasy katolickiej diecezji elckiej*, Elk 2015, wyd. Adalbertinum, ss. 184.

Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Guzewicz – kapłan diecezji elckiej, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku, a także na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie jest autorem wielu pozycji książkowych, artykułów i prac naukowych. Jest on także redaktorem czasopisma naukowego „Civitas et Lex”. Wśród jego wielu znanych dzieł takich jak: *W tle Cudownego Medalika* czy *Diecezja Elcka w zarysie (1992-2012)*, warto wymienić jedno z najnowszych publikacji, jakim jest *Leksykon prasy katolickiej diecezji elckiej*. To dzieło jest pierwszym we współczesnej Polsce zbiorem prasy katolickiej danej diecezji zawartym w leksykonie. Autor opisywanej publikacji podaje, że przemiany polityczne w naszym kraju pod koniec lat osiemdziesiątych, poprzez zniesienie cenzury, pozwoliły rozwinąć prasę kościelną, w tym gazetki parafialne. Ksiądz profesor podjął wysiłek udokumentowania tego zjawiska w diecezji elckiej.

Leksykon to publikacja wydana w nietypowej i wyjątkowej formie, a dokładnie w formacie A5 o wymiarach 14,8 cm x 21 cm. Analizując grafikę leksykonu należy podkreślić jej główne walory: miękka o barwie jasnego brązu i pomysłowa forma. Czcionka tekstu, jak i wymiary książki sprawiają, że czytelnik może z łatwością przeczytać daną treść. Dzieło to składa się z 74 opisów gazetek parafialnych, jak i innych instytucji kościelnych, a jego zawartość to ponad 184 stron.

Na początku książki znajdziemy wstęp Autora, w którym podaje przyczyny powstania opisywanej publikacji. Wstęp zajmuje 5 stron, w którym Autor przedstawia czytelnikowi katalog prasy katolickiej w diecezji elckiej w latach 1992-2015 wraz jego podstawowymi opisami, zamieszczonymi w formie skondensowanej wiedzy encyklopedycznej. Autor wyjaśnia, iż taka forma pracy pozwala użyć w tytule słowa leksykon, ponieważ zawarte w niej tytuły opisywanych gazetek umieszczone są w porządku alfabetycznym. Wszystkie tytu-

* Łukasz Moćkun – student teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elckiej

ły prasy powiązane są przeważnie z parafiami diecezji ełckiej, ale także występują tytuły instytucji Kościoła znajdujących się na terenie naszej diecezji.

Godne uwagi jest to, iż Autor podaje, że podjął refleksję naukową, a mianowicie stanął przed fundamentalnym problem. Problem ten polegał na ustaleniu rzeczywistej listy czasopism wydawanych w poszczególnych parafiach diecezji ełckiej, ponieważ, jak sam przyznaje, czasopisma dla szerszego zasięgu – czasopisma ogólnodiecezjalne są lepiej udokumentowane i bardziej znane odbiorcom. Ksiądz profesor jako pierwszy dokonał takiego spisu w diecezji ełckiej, ponieważ nikt przedtem nie zajmował się tym zagadnieniem. Problem, jaki zauważył Autor omówiony jest we wstępie publikacji. Chodzi przede wszystkim, iż poszczególne gazety nie były przedtem zarejestrowane w żadnych sądach, bądź ich redakcje nie wysyłały egzemplarzy do bibliotek, czy archiwów. Prasa, co także zauważa Autor zazwyczaj mogła być przechowywana w prywatnych archiwach redaktorów lub w urzędach parafialnych.

Układ leksykonu jest dość przejrzysty i zachęcający czytelnika do pogłębienia informacji na temat czasopism diecezji ełckiej, a nawet do sięgnięcia po owe czasopisma i zapoznania się nimi. Autor publikacji zgromadził jedynie 74 tytuły pism mający zakres ogólnodiecezjalny, jak i tytuły wydawane przez poszczególne parafie oraz organizacje i grupy kościelne. Nie udało się jednak zebrać wszystkich tytułów gazetek parafialnych. Wynika to m.in. z tego, że większość czasopism parafialnych miała krótką żywotność, niektóre z nich przepadły albo nie udało się zebrać ich pełnego kompletu.

Księdzu profesorowi zależało, aby jego publikacja zwróciła uwagę wiernych i duchowieństwa na potrzebę gromadzenia wszelkiej prasy lokalnej. Jednym z powodów, dla którego warto to czynić jest to, że czasopisma stanowią dla badacza poważną część jego warsztatu, a drugim, że świadczą o żywotności i dynamizmie danych środowisk, w których poszukiwanie są nowe formy oddziaływania duszpasterskiego. Dzieło to oparte jest na takich źródłach, jak: prasa ogólnodiecezjalna, organizacje katolickie i parafialne, a także ustne i pisemne relacje księży i świeckich redaktorów pism.

Ksiądz profesor podjął się niezwykle trudnego zadania zebrania tytułu materiałów, aby w sposób skondensowany w jednym leksykonie umieścić tyle informacji. Każdy opis czasopisma składa się z około 50 informacji. W pojedynczym opisie danego czasopisma możemy znaleźć takie informacje jak: tytuł, podtytuł, częstotliwość ukazywania się, instytucja sprawcza, nazwiska redaktorów, rok założenia, ewentualnie wznowienia bądź zawieszanie wydawania czasopisma, miejsca wydania, adres redakcji, format, rozpiętość nakładu, a także wszelkiego rodzaju dodatki, w tym także podejmowana problematyka. Dodatkowo w publikacji zamieszczona jest bibliografia, a także zdjęcie danego czasopisma, co pozwala bliżej się z nim zapoznać.

Leksykon jest skierowany do szerokiego grona odbiorców, nie tylko do osób wierzących. Stanowi doskonałe źródło informacji na temat czasopism i życia społeczności parafialnych. Oczywiście opisywana publikacja, jak poda-

je sam Autor, chce również stanowić inspirację do jeszcze głębszej refleksji, chociażby do gromadzenia czasopism, które stanowią źródło informacji o danym środowisku parafialnym czy diecezjalnym. Należy również dodać, iż opisywana pozycja wypełniona jest faktami, informacjami, które sprawiają, że staje się ona sama w sobie interesująca, spójna i czyta się ją bardzo płynnie. Warto zauważyć, że prezentowany zbiór to starannie dobrane informacje oraz pracowitość Autora. Poprawność językowa, specjalistyczne słownictwo, właściwa redakcja tekstu czynią publikację ciekawą i komunikatywną. Pod względem merytorycznym nie ma żadnych zastrzeżeń.

Nie da się ukryć, iż praca księdza profesora na temat prasy katolickiej diecezji ełckiej jest bardzo wartościowa zarówno pod względem naukowym, jak i popularyzatorskim. Powinna być jedną z podstawowych lektur mieszkańców tejże diecezji, chociażby ze względu na jej wyjątkowy charakter. Ogromnym atutem prezentowanego zasobu wiedzy jest jej naukowa użyteczność, przydatna do badań porównawczych lub zachęty do skompletowania prasy katolickiej w innych diecezjach. Leksykon jest niewątpliwie godny polecenia.

KS. KRZYSZTOF SMYKOWSKI*

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej pt. „Tożsamość płciowa i transseksualizm: Fakty i kontrowersje. Perspektywa interdyscyplinarna”. Opole, 7 listopada 2015 r.

Temat transseksualizmu w ostatnim czasie budzi spore emocje w polskim społeczeństwie. Dzieje się tak za sprawą m.in. propozycji rozwiązań prawnych dotyczących tego zjawiska. Mając to na względzie Katedra Bioetyki i Etyki Społecznej i Instytut Nauk o Rodzinie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego we współpracy z Stowarzyszeniem Bioetyków Europy Środkowej (BCE) oraz Europejskim Stowarzyszeniem Teologów (ESCT) zorganizowały międzynarodową konferencję naukową pt. „Tożsamość płciowa i transseksualizm: Fakty i kontrowersje. Perspektywa interdyscyplinarna”, która odbyła się w Opolu 7 listopada 2015 r. Jej celem była rzeczowa, pozbawiona niepotrzebnych emocji debata nad transseksualizmem i związanymi z nim problemami.

Otwarcia sympozjum dokonała prof. dr hab. Wiesława Piątkowska-Stepaniak. Prorektor UO zwróciła uwagę na odpowiedzialność, jaka spoczywa na świecie naukowym oraz środkach społecznego przekazu w związku z potrzebą rzetelnego przedstawiania kwestii tożsamości płciowej.

W ramach konferencji zostały zorganizowane trzy sesje tematyczne. Pierwszej z nich przewodniczył dr hab. Gustav Kovacs. Wykład *Transseksualizm: proces poszukiwania tożsamości między naturą i kulturą* został wygłoszony przez ks. prof. dra Martina Lintnera. Wskazał on, że według WHO transseksualizm jest pragnieniem życia i bycia akceptowanym jako osoba płci przeciwnej oraz upodobnienia się do niej. O istnieniu tego zaburzenia można mówić, gdy ma ono miejsce przynajmniej od dwóch lat, nie jest wynikiem innej anomalii psychicznej i nie jest skutkiem zaburzeń interseksualnych. Podkreślił, że cielesność i seksualność są istotnym elementem osobowości, a zadaniem człowieka jest uznać i przyjąć tożsamość płciową. Stwierdził ponadto, że nie-

* Ks. dr Krzysztof Smykowski – Katedra Bioetyki Teologicznej w Instytucie Teologii Moralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: ksmyskowski@kul.pl

uprawniona jest krytyka prowadzenia *gender studies*, ponieważ same z siebie nie oznaczają one głoszenia możliwości wyboru płci.

Drugi referat *Transseksualizm z perspektywy eklezjalnej* został zaprezentowany przez ks. bpa prof. dra hab. Józefa Wróbla. Prelegent stwierdził, że tematyka ta jest często ideologizowana. Dochodzi też do absolutyzacji subiektywnych doświadczeń człowieka, co powoduje znaczne trudności w dyskusji. Dokonując oceny moralnej operacji chirurgicznej korekty płci, podkreślił, że zaburzenie to nie jest zlokalizowane pierwotnie w sferze seksualnej, a te trudności mają charakter drugorzędny. Nie można zatem w oparciu o zasadę całościowości usprawiedliwić takiej ingerencji medycznej. Wykładowca wskazał ponadto, że należy odróżnić skłonności od czynów, dlatego sam transseksualizm nie może stanowić przeszkody w dostępie do sakramentów. Nie można jednakże dopuścić do przyjęcia święceń i sakramentu małżeństwa oraz pełnienia godności rodziców chrzestnych osób, które dokonały chirurgicznej lub metrykalnej korekty płci. Taka praktyka Kościoła nie jest dyskryminacją tych osób, a tylko wskazuje na obiektywny brak w zakresie wymagań, które są nieodzowne do podjęcia powinności związanych z życiem sakramentalnym.

Ks. prof. dr Emmanuel Aggus w referacie *Przesunięcie paradygmatu w moralności i polityce społecznej w sprawie tożsamości płciowej i transseksualizmu: Perspektywa europejska* wskazał na zmiany, jakie zaszły w ostatnich dziesięcioleciach. Miały one na celu zabezpieczenie i ochronę godności ludzkiej oraz praw osób o różnej tożsamości płciowej. Omówiona została działalność Unii Europejskiej, Rady Europy i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Prelegent wskazał także na istotne niebezpieczeństwo. Zmiany te stały się ideologicznym narzędziem kwestionującym naturalne podstawy małżeństwa i rodziny. Czym innym jest bowiem poszanowanie godności człowieka, a czym innym promowanie osobistych pragnień związanych z deprecjonowaniem instytucji małżeństwa i rodziny.

Drugiej sesji przewodniczył ks. prof. dr hab. Dariusz Krok. Rozpoczęła się ona od przedłożenia prof. dr hab. Aliny Midro *Tożsamość płci od poczęcia – spojrzenie genetyka*, w którym podkreślono, że przynależność do płci jest motywowana determinizmem genetycznym. Mężczyzna i kobieta posiadają 3% odmiennych genów, co stanowi znaczną różnicę. Omówiony został także proces kształtowania się płci w oparciu o koncepcję bazującą na SRY oraz nową propozycję seksomu, czyli procesów specyficznych dla płci i je wyróżniających.

Prof. dr hab. Andrzej Paszewski w wykładzie *Przyczyny orientacji homoseksualnej – co wnoszą badania nad bliźniakami jednojajowymi* starał się odpowiedzieć na pytanie, czy homoseksualizm jest determinowany genetycznie czy kulturowo-społecznie. Odwołując się do badań bliźniąt jednojajowych, wskazał, że orientacja homoseksualna u obojga rodzeństwa występuje zaledwie w 14% przypadków u kobiet i 11% u mężczyzn. Czynniki genetyczne nie mogą być zatem uznane za determinujące. Genetycznie regulowane mogą być

jedynie tendencje, jak ma to miejsce w przypadku niektórych chorób, np. bulimii. W tworzeniu orientacji seksualnej mogą brać udział czynniki epigenetyczne (metylacja) oraz środowiskowe, które są najczęściej losowe i przypadkowe (adopcja, nieszczęśliwa miłość, kultura i pornografia gejowska, liberalne środowisko).

Dr Emilia Lichtenberg-Kokoszka w wykładzie *Biomedyczne aspekty kształtowania tożsamości płciowej. Znaczenie prenatalnego okresu życia* wskazała, że seksualność dotyczy wielu aspektów, a na płęć somatyczną składają się cechy genetyczne, anatomiczne i fizjologiczne. Rozwój mężczyzny i kobiety jest od samego początku inny. Już w okresie prenatalnym dokonuje się różnicowanie komórek płciowych oraz narządów wewnętrznych. Jajniki powstają ok. 10. tygodnia, a jądra ok. 7. tygodnia.

Dr hab. Gustav Kovacs wygłosił referat *Jak rozumieć związek pomiędzy „sex” i „gender”?* *Perspektywa teologiczna*. Odwołał się do doświadczeń węgierskich. Podkreślił, że narzucane podejście (ideologia *gender*) wywołuje niechęć. Seksualność człowieka wymaga kształtowania, a biologia nie jest wyłącznym jej losem.

Ostania sesja została poprowadzona przez ks. dra Wojciecha Surmiaka. Mec. Jerzy Ferenz w wykładzie *Operacja zmiany płci. Czyn bezprawny, czy legalny?* starał się odpowiedzieć na pytanie, czy operację chirurgicznej korekty płci można uznać za przestępstwo polegające na pozbawieniu człowieka zdolności płodzenia. Nie można w jej przypadku mówić o braku społecznej szkodliwości. Jej podjęcia nie da się też usprawiedliwić stanem wyższej konieczności. Jediną ścieżką legalizacji w świetle obowiązującego prawa jest uznanie celu leczniczego, a co za tym idzie zdefiniowanie transseksualizmu jako choroby. Prelegent wskazał, że Ustawa o uzgodnieniu płci zawetowana przez Prezydenta RP depatologizująca transseksualizm poddawała w wątpliwość legalność tego typu zabiegów. Zostało podkreślone, że niezbędne jest rozstrzygnięcie ustawowe bazujące na rzetelnej wiedzy medycznej, do którego prawnicy winni podejść z pokorą.

Dr Joanna Dzierżanowska-Peszko w referacie *Psychologiczne aspekty funkcjonowania osób transseksualnych w związkach partnerskich* podkreśliła, że transseksualizm sięga głęboko w sferę psychiczną człowieka, dotykając jego tożsamości płciowej. W świetle badań statystycznych na świecie mężczyźni sześciokrotnie częściej dokonują korekty płci. To nie przekłada się jednak na tendencje w poszczególnych krajach, które mogą być efektem kultury i ustroju. Szczególna uwaga została zwrócona na fakt, że istnieje problem określenia orientacji seksualnej transseksualistów i ich partnerów. Posiada to wpływ na życie zawodowe i funkcjonowanie w związkach (role płciowe, wychowanie dzieci) i staje się przyczyną zwiększonego zagrożenia samobójstwem. Po korekcie płci prób samobójczych dokonuje 2% kobiet i 5% mężczyzn.

Jako ostatnim podczas sympozjum wystąpił dr Błażej Kmiecik, który podjął temat *Dzieci i zmiana płci – spojrzenie pedagogiczno-prawne*. Podkre-

ślając, że apogeum trudności związanych z identyfikacją płciową ma miejsce w późnym wieku młodzieńczym, starał się odpowiedzieć na pytanie, czy dziecko ma prawo do dokonania korekty płci. Według prelegenta, nie można mówić o istnieniu takiego prawa. Prawodawstwo musi w tym przypadku odwołać się do psychologii i biologii oraz ma chronić dojrzewającą osobę.

Konferencja zorganizowana w Opolu stanowiła doskonałą okazję do podjęcia rzetelnego namysłu nad współczesnymi wyzwaniami związanymi z transseksualizmem. Zgromadziła nie tylko liczne grono teologów moralistów, przedstawicieli nauk medycznych, społecznych i prawnych. Uczestniczyli w niej także przedstawiciele organizacji pozarządowych. Referatom towarzyszyła ożywiona dyskusja, co potwierdza, że tego rodzaju spotkania są konieczne.