



Textus nr 2(38) 2024 et Studia

TOMASZ DUDEK

Rozbicie więzienia w Pińsku w 1943 r.

MARINA SAVELIEVA (МАРИНА САВЕЛЬЕВА)

Мифологические аспекты просветительской деятельности «учёной дружины»

NIKOLAJ KOSTIN (НИКОЛАЙ КОСТИН)

От философии языка к философии религии: этносемиотические идеи
С.А. Токарева и Ю.В. Кнорозова

PYLYP BILYI

Ujęcie intuicji w filozofii Mikołaja Łoskiego

BARBARA CICIORA

„Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha”.
Obrazy nocy czynnej ducha Adama Chmielowskiego

MARIA ROWIŃSKA-SZCZEPANIAK

Postacie świętych jezuickich w dominikańskiej
kościółce pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Komorowicach parafii
na przykładzie kazań Fabiana Birkowskiego

S. WIKTORIA RENATA SZCZEPAŃCZYK CSCIJ, MARIUSZ TRĄBA

Posługa siostr karmelitanek Dzieciątka Jezus w Jaworznie w okresie okupacji
niemieckiej (1942–1945)

KAMIL KORONA

PRL spieniężany – nostalgia i narracje pamięci komunikacyjnej



Textus^{nr 2(38) 2024} et Studia

pod redakcją
Marka Hałaburdy, Jana Szczepaniaka
i Pawła Krokosza

edited by
Marek Hałaburda, Jan Szczepaniak
and Paweł Krokosz

Textus et Studia nr 2(38) 2024

Journal of the Centre for Research on the History and Culture of Totalitarian
and Post-Totalitarian Spaces
Institute of History at the Pontifical University of John Paul II in Krakow

Protector

Most Reverend Eminence dr Stanisław Dziwisz

Editorial team

prof. Jan Szczepaniak (Poland, editor), dr hab. Marek Hałaburda (Poland, vice editor), prof. Jurij Domanskij (Russia), prof. Marko Jacov (Italy), prof. Wojciech Kęder (Poland), prof. Jakub Sadowski (Poland), prof. Iryna Krywoszeja (Ukraine), prof. Oleksandr Trygub (Ukraine), dr Jean-Pierre Gérard (Belgium), dr Laszlo Tapolcsai (Hungary), dr Paweł Krokosz (Poland, secretary), dr Walentyna Łoś (Poland)

Language editors

mgr Joanna Krawczyk (English), dr Olena Kowalenko (Russian)

Editorial board

The Most Reverend prof. Sergio Pagano (Vatican), The Most Reverend prof. Jan Kopiec (Poland), prof. Luca Carboni (Vatican), prof. Francesca Cantù (Italy), prof. Sylwester Czopek (Poland), prof. Giuseppe Tognon (Italy), prof. László Nagy (Hungary), prof. Raimo Pullat (Estonia), prof. Noël-Yves Tonnerre (France), prof. Luc Courtois (Belgium), prof. Maciej Salamon (Poland), prof. Georges Dankaye (Vatican), dr Françoise Gérard-Durey (Belgium), dr Sister Margherita Bramato (Italy), prof. Stanisław Wilk (Poland), The Most Reverend Jean-Pierre Delville (Belgium)

The original version of the journal can be found at:
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/textusetstudia>

Mailing address of publisher

The Pontifical University of John Paul II in Krakow
Faculty of History and Cultural Heritage Institute of History
Centre for Research on the History
and Culture of Totalitarian and Post-Totalitarian Spaces
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Krakow, Poland
e-mail: textusetstudia@upjp2.edu.pl

Copyright © by Authors, Kraków 2024

ISSN 2300-3839

Redakcja tekstów polskojęzycznych: Sylwia Mosińska
Korekta: Libron
Projekt graficzny: Joanna Bizio

Subscriptions

Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner
al. Daszyńskiego 21/13
31-537 Kraków
tel. 12 628 05 12
e-mail: office@libron.pl
www.libron.pl

Nakład: 110 egzemplarzy



Spis treści

- 7 Rozbicie więzienia w Pińsku w 1943 r.
TOMASZ DUDEK
- 25 Мифологические аспекты просветительской
деятельности «учёной дружины»
MARINA SAVELIEVA (МАРИНА САВЕЛЬЕВА)
- 57 От философии языка к философии
религии: этносемиотические идеи
С.А. Токарева и Ю.В. Кнорозова
NIKOŁAJ KOSTIN (НИКОЛАЙ КОСТИН)
- 85 Ujęcie intuicji w filozofii Mikołaja Łoskiego
PYLYP BILYI
- 109 „Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego,
co jest z Bożego Ducha”. Obrazy *nocy czynnej ducha*
Adama Chmielowskiego
BARBARA CICIORA
- 141 Postacie świętych jezuickich w dominikańskiej
pareniezie na przykładzie kazań Fabiana
Birkowskiego
MARIA ROWIŃSKA-SZCZEPANIAK
- 183 Posługa sióstr karmelitanek Dzieciątka
Jezus w Jaworznie w okresie okupacji niemieckiej
(1942–1945)
S. WIKTORIA RENATA SZCZEPAŃCZYK CSCIJ,
MARIUSZ TRĄBA

229 PRL spieniężany – nostalgia i narracje pamięci
komunikacyjnej

KAMIL KORONA

Rozbicie więzienia w Pińsku w 1943 r.

Tomasz Dudek

UNIwersytet Jagielloński w Krakowie,
BIBLIOTEKA Jagiellońska
ORCID: 0000-0002-0666-6407

ABSTRACT

The breaking of the prison in Pinsk in 1943

In the presented article, the author presents the most famous action of the Wachlarz organization carried out in January 1943. At the time, the strike team freed members of the Polish underground held in a prison in Pinsk, headed by the commander of section III of the Fan, Capt. Alfred Paczkowski. The author not only accurately presented the preparations and execution of the action itself, but also pointed out that the action, despite the cost to the Polish population of Pinsk, had a huge propaganda impact among Polish society and showed members of the underground that they would not be left alone in case of arrest.

KEYWORDS: World War II, German occupation, separate sabotage organization “Wachlarz”, Pińsk, actions on prisons

SŁOWA KLUCZOWE: II wojna światowa, okupacja niemiecka, wydzielona organizacja dywersyjna „Wachlarz”, Pińsk, akcje na więzienia

Patrząc na działania ZWZ-AK na okupowanych terenach Polski podczas II wojny światowej, trzeba wyraźnie powiedzieć, iż inaczej wyglądały one na terenach GG zamieszkałych w zdecydowanej większości przez ludność polską, odmiennie na ziemiach wcielonych do Rzeszy, gdzie działalność konspiracyjna była szczególnie utrudniona ze względu na masowe represje, jakim poddawana była zamieszkała tam ludność polska, a jeszcze inaczej – na okupowanych ziemiach wschodnich II RP. Tereny te zamieszkałe były w dużej mierze przez mniejszości narodowe, wrogo nastawione do Polski i Polaków. Jakby tego było mało, masowe aresztowania i deportacje przeprowadzone podczas okupacji sowieckiej na tych terenach zdecydowanie zmniejszyły liczbę ludności polskiej. Wszystko to powodowało, że działalność konspiracyjna była bardzo utrudniona. Sytuacja na tych terenach uległa zmianie po 22 czerwca 1941 r., kiedy to oddziały niemieckie stosunkowo szybko wyparły jednostki Armii Czerwonej z okupowanych terenów II RP. Niemal natychmiast po przejściu frontu na tym obszarze pojawili się przysłani przez komendanta głównego członkowie ZWZ, aby odbudować lub stworzyć od podstaw struktury konspiracyjne¹.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że pierwsze miesiące wojny niemiecko-sowieckiej to okres spektakularnych klęsk ponoszonych przez jednostki Armii Czerwonej. Wszystko to powodowało, że Stalin naciskał zachodnich

¹ K. Krajewski, *Na straconych posterunkach: Armia Krajowa na Kresach Wschodnich II RP*, Kraków 2015, s. 95–98.

² Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Warszawie, sygn. 380-2-1, Materiały organizacji konspiracyjnej „Wachlarz”, t. 1, Zadania „Wachlarza”, pismo komendanta organizacji, b.d., k. 1–8. *Polskie Siły Zbrojne w II wojnie światowej*, Londyn–Warszawa 1999, s. 484–487.

³ J. Ślaski, *Polska Walcząca*, t. 1–2, Warszawa 1985, s. 386–388.

sojuszników, żeby udzielili pomocy militarnej siłom sowieckim. Ponieważ na otwarcie drugiego frontu nie było wówczas jeszcze żadnych szans, w tej sytuacji jedyną realną możliwością udzielenia pomocy Sowietaom było przeprowadzenie działań dywersyjnych na tyłach frontu wschodniego. To mogli przeprowadzić jednak tylko Polacy. W tej sytuacji alianci zachodni naciskali na generała Władysława Sikorskiego, aby wydał rozkaz prowadzenia działań dywersyjnych na tyłach frontu wschodniego. Taką była geneza samodzielnej organizacji dywersyjnej „Wachlarz”, powiązanej ściśle z AK. Jej celem było prowadzenie działań dywersyjnych i wywiadowczych na tyłach frontu wschodniego. Zgodnie z wytycznymi organizacja miała się skupić przede wszystkim na atakowaniu niemieckich linii komunikacyjnych. W drugiej kolejności miano atakować magazyny wojskowe zawierające amunicję, żywność i wszelkie inne wyposażenie, a w razie sprzyjających okoliczności – również mniejsze patrole i placówki nieprzyjaciela. Co ciekawe, patrole miały działać przede wszystkim na terenach, które w wyniku ustaleń traktatu ryskiego pozostały poza granicami II RP². Decyzja o powołaniu nowej organizacji dywersyjnej zapadła w Warszawie podczas specjalnej narady, w której uczestniczyli generał Stefan Rowecki, pułkownik Tadeusz Pełczyński oraz majorowie Remigiusz Grocholski i Jan Włodarkiewicz. Udział dwóch ostatnich nie był przypadkowy – obaj mieli bowiem już bogate doświadczenie w działalności dywersyjnej zdobyte zarówno jeszcze w latach 1918–1921, jak i w pierwszym okresie wojny. Komendantem nowo powstałej organizacji mianowano Jana Włodarkiewicza, zaś jego zastępcą, a w późniejszym czasie następcą, został mianowany Remigiusz Grocholski³. Teren działalności organizacji został podzielony na dwa obszary – obszar A stanowiły tereny przedwojennej Polski, które zgodnie z założeniami miały stanowić bazę wypadową dla patroli „Wachlarza” udających się na tzw. obszar B, tzn. tereny znajdujące się do 1939 r. w granicach ZSRR, w celu przeprowadzenia

działań dywersyjno-sabotażowych. Zdawano sobie bowiem sprawę, że po czystkach stalinowskich z lat 30. XX w. szanse na pozyskanie do współpracy Polaków mieszkających na terenie ZSRR (o ile tacy jeszcze tam mieszkali) były praktycznie zerowe, dlatego też potrzebna była baza funkcjonująca na obszarach przedwojennych polskich województw wschodnich. Niestety, rzeczywistość, jaką zastano na terenie przedwojennych województw wschodnich, mocno rozczarowała komendę „Wachlarza”. Okazało się bowiem, że większość struktur konspiracyjnych, na które tak liczono w pierwszej fazie funkcjonowania organizacji, została doszczętnie rozbita przez sowiecką bezpiekę. Jakby tego było mało, tamtejsza polska społeczność mająca stanowić bazę dla tworzenia struktur organizacyjnych, sterroryzowana przez nowego okupanta wspieranego przez nacjonalistów litewskich, ukraińskich i białoruskich, nie była w stanie okazać skutecznego wsparcia patrolom „Wachlarza” przybywającym z centralnej Polski. W tej sytuacji komendant organizacji podjął decyzję, aby pozyskać do współpracy z organizacją właścicieli lub dyrektorów firm, które pod nadzorem Organizacji Todta prowadziły różnego rodzaju prace nie tylko na okupowanych terenach wschodnich, ale także na bezpośrednim zapleczu frontu wschodniego⁴. Jeżeli chodzi o strukturę, to organizacja podzielona została na odcinki: jednym z nich był odcinek III Brześć–Pińsk–Łuniniec–Homel, którego komendantem był cc kpt. Alfred Paczkowski ps. „Wania”. Był to teren bardzo trudny pod względem organizacyjnym, bowiem województwo polskie należało do tych, w których mieszkało stosunkowo mało Polaków, co sprawiało spore problemy w zakresie tworzenia struktur konspiracyjnych (niesprzyjające struktury społeczna, gospodarcza i narodowościowa województwa powszechnie uważanego za najbardziej zacofany region II RP). Według spisu z 1931 r. na Polesiu mieszkało 1132 tys. ludzi – zdecydowana większość parała się rolnictwem, choć grunty orne zajmowały powierzchnię zaledwie 21,1% województwa; reszta to lasy, bagna

4 C. Chlebowski, *Wachlarz: monografia wydzielonej organizacji dywersyjnej Armii Krajowej (wrzesień 1941 – marzec 1943)*, Warszawa 1990, s. 40–41.

5 Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Kielcach, sygn. Ki 53/83, C. Hołub, Terror i eksterminacja ludności polskiej na Polesiu w II wojnie światowej, k. 1–2; R. Wnuk, *Za pierwszego Sowietą. Polska konspiracja na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej (wrzesień 1939 – czerwiec 1941)*, Warszawa 2007, s. 277.

6 C. Hołub, *Okręg Poleski ZWZ-AK 1939–1944: zarys dziejów*, Warszawa 1991, s. 44–50.

i torfowiska. Jeszcze bardziej niekorzystna była struktura narodowościowa – spośród ogólnej liczby mieszkańców Polacy stanowili zaledwie 14,5%. Dominowała ludność pochodzenia białoruskiego oraz tzw. Poleszycy określający się jako „tutejsi”. Zarówno Białorusini, jak i Poleszycy byli bardzo podatni na komunistyczną propagandę, co powodowało, że podczas okupacji sowieckiej struktury konspiracyjne tworzone były jedynie w większych miastach, w których zamieszkiwali w zwartych skupiskach Polacy. W efekcie struktury konspiracyjne na Polesiu, zarówno te wchodzące w skład okręgu poleskiego ZWZ-AK, jak i „Wachlarza”, należały do najsłabszych na całych Kresach Wschodnich⁵.

Głównym zadaniem odcinka III było przeprowadzenie akcji osłonowej na liniach Homel–Żłobin oraz Kalenkiewicz–Łuniniec i dalej, w kierunku polskiej granicy, jednak koncepcja ta szybko została odrzucona. Zgodnie z nowymi wytycznymi żołnierze „Wachlarza” mieli prowadzić działania dywersyjne na szlakach komunikacyjnych nieprzyjaciela biegnących w kierunku linii frontu. Interesujący wydaje się fakt, że żołnierze „Wachlarza”, organizacji mającej działać na terenach poza granicą polsko-sowiecką, dokonali również spektakularnych akcji na obszarze samego Polesia. Jedną z nich przeprowadził 11 kwietnia 1942 r. patrol dowodzony przez kpt. Alfreda Paczkowskiego. Polscy żołnierze zniszczyli przy pomocy materiałów wybuchowych rzeczny monitor, lub kanoierkę, znajdujący się na Kanale Królewskim, w pobliżu Pińska. Na dłuższy czas zablokowano tym samym ważną drogę wodną służącą nieprzyjacielowi do wywozu płodów rolnych z okupowanych obszarów ZSRS, a w odwrotną stronę – materiałów budowlanych oraz zaopatrzenia dla oddziałów frontowych⁶. Co ciekawe, choć – jak już wspomniano – organizacja miała działać przede wszystkim na terenach pozostających poza granicami II RP, to jednak najsłynniejsza akcja przeprowadzona przez żołnierzy „Wachlarza” miała miejsce na Polesiu, na terenach, które do 1939 r. wchodziły w skład Polski. Chodzi oczywiście

o rozbicie więzienia w Pińsku. Akcja była konsekwencją wydarzeń, które miały miejsce w listopadzie 1942 r. Ówczesny komendant odcinka kpt. Alfred Paczkowski w trakcie przeprawy przez zamrożony strumyk złamał nogę – podkomendni zostawili go w znajdującym się w pobliżu szałasie i wrócili do Dawigródka, aby sprowadzić sanie, którymi mogliby przewieźć do szpitala lub na kwaterę kontuzjowanego dowódcę. Niestety, zanim zdołali powrócić, nadszedł niemiecki patrol, który aresztował Paczkowskiego. Został on przewieziony na posterunek żandarmerii. Przesłuchującym go żandarmom powiedział, że jest Włochem, i pokazał na dowód pismo podpisane przez gauleitera Ericha Kocho o przyznaniu mu za zasługi dla Rzeszy majątku ziemskiego Orły Wielkie znajdujące się na Polesiu. Żandarmi oczywiście nie uwierzyli mu i przekazali go gestapo celem przeprowadzenia dalszego śledztwa. Razem z dowódcą odcinka w ręce niemieckie wpadli cc porucznik Mieczysław Eckhard ps. „Bocian”, którego zadaniem było zorganizowanie oddziału dywersyjnego, oraz Piotr Downar. Ten pierwszy został najprawdopodobniej zamordowany podczas przesłuchania, natomiast Paczkowskiego i Downara przewieziono do Pińska i osadzono w tamtejszym więzieniu⁷.

Kiedy oficerowie byli brutalnie przesłuchiwanymi przez gestapowców w Pińsku, informacja o ich aresztowaniu dotarła do generała Stefana Roweckiego – jednak przez pewien czas w Warszawie nie wiadomo, gdzie znajdują się aresztowani członkowie „Wachlarza”. Dopiero kiedy zostali przeniesieni do więzienia w Pińsku, komendant AK miał ostateczną pewność, gdzie przebywają aresztowani oficerowie⁸. Na jego rozkaz rozpoczęto przygotowania do odbicia więźniów. Zgodnie z rozkazem generała Stefana Roweckiego „Grotą” akcję mieli przeprowadzić wyszkoleni w Anglii porucznik Jan Piwnik ps. „Ponury” oraz porucznik Jan Rogowski ps. „Czarka”. Rozkaz wydano 31 grudnia 1942 r., a już dzień później porucznik Jan Piwnik przedstawił komendantowi „Wachlarza” ekipę, która miała przeprowadzić akcję. Na czele zespołu stał

7 *Ibidem*, s. 52–54; A. Paczkowski, *Ankieta cichociemnego*, Warszawa 1987, s. 189–190; J. Tucholski, *Cichociemni i spadochroniarze*, Warszawa 2009, s. 44.

8 J. Galiński, *Politycy i żołnierze*, Londyn 1971, s. 115.

9 W. Kopisto, *Droga Cichociemnego do Łagrów Kołymy*, Warszawa 1990, s. 78.

10 Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Warszawie, sygn. 380-27-4, Działania zbrojne na więzienie w Pińsku, podpisano Donat [por. Jan Piwnik], k. 100; C. Chlebowski, *Pozdrowcie Góry Świętokrzyskie*, Warszawa 2021, s. 76–78.

11 Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Warszawie, sygn. 380-27-4, Działania zbrojne na więzienie w Pińsku, podpisano Donat [por. Jan Piwnik], k. 100; C. Chlebowski, *Pozdrowcie Góry Świętokrzyskie*, Warszawa 2021, s. 76–78.

porucznik Jan Piwnik, jego zastępcą był porucznik Jan Rogowski, ponadto w skład zespołu weszli cichociemni Michał Fijałka ps. „Kawa” oraz Waław Kopisto ps. „Kra”. Ci dwaj ostatni nieprzypadkowo zostali włączeni do ekipy – przeszli oni w Anglii kompleksowe szkolenie z zakresu dywersji, więc ich udział w akcji był jak najbardziej pożądanym. Waław Kopisto pisał później w swoich pamiętnikach, że w sylwestra został wezwany w trybie pilnym do kpt. Bolesława Kontryma ps. „Żmudzin”, który po aresztowaniu Alfreda Paczkowskiego został mianowany komendantem odcinka III „Wachlarza”.

Zaskoczony udałem się na spotkanie. Tam zastałem już Michała Fijałkę. Po przywitaniu Kontrym oznajmił nam, że zostaliśmy wytypowani do pewnej akcji poza obrębem Warszawy. Zgodnie z otrzymanymi wytycznymi następnego dnia obaj cichociemni udali się na spotkanie z porucznikiem Janem Piwnikiem, który poinformował obu oficerów, że na Polesiu wpadło w ręce czterech członków „Wachlarza”, w tym komendant odcinka kpt. Alfred Paczkowski „Wania”.

Zadaniem ekipy miało być uwolnienie aresztowanych⁹. Łącznie w skład zespołu uderzeniowego weszło 14 żołnierzy „Wachlarza” z Warszawy – do swojej dyspozycji otrzymali trzy pistolety maszynowe, dziewięć koltów, 13 granatów uderzeniowych, 2 kg plastiku, 30 spłonek oraz krążek lontu prochowego. Ponadto na wyposażeniu znalazł się również mundur podoficera gestapo, 10 m liny do forsowania płotów, tyczka do przerywania przewodów telefonicznych, kolce do unieruchamiania samochodów oraz zestaw materiałów opatrunkowych¹⁰. Ekipa otrzymała też trzy samochody ciężarowe marki Ford, Chevrolet i Opel Kadet. Kierowcami byli doświadczeni żołnierze „Wachlarza” Władysław Hackiewicz ps. „MSZ”, Edward Pobudkiewicz ps. „Monter” oraz Antoni Langner ps. „Douglas”¹¹.

Dowodzący akcją porucznik Jan Piwnik zaraz po otrzymaniu rozkazu przystąpił do planowania akcji. Przede wszystkim wysłał do Pińska st. st. z cenzusem Antoniego Kończala ps. „Antoni Mały”, który miał za zadanie nawiązać kontakt z członkami miejscowej siatki konspiracyjnej¹². Wkrótce z Warszawy wyjechali dowódca akcji porucznik Jan Piwnik, jego porucznik Jan Rogowski, Zygmunt Solima oraz kierowcy Edward Pobudkiewicz i Władysław Hackiewicz. Jechali oni dwoma samochodami (fordem i oplem), w których przewożono część potrzebnego uzbrojenia oraz inne niezbędne do akcji materiały. Po dotarciu do Brześcia członkowie grupy pozostali na wyznaczonych kwaterach¹³, w dalszą drogę do Pińska udali się natomiast Jan Piwnik oraz Władysław Hackiewicz, gdzie dokonali wstępnego rozeznania sytuacji oraz nawiązali kontakt z Bolesławem Posłusznym ps. „Drucik”. Ponieważ istniała obawa, że Niemcy mogą wywieźć aresztowanych z miasta, założyli podsłuch na linii telefonicznej prowadzącej z więzienia do miasta. W tym samym czasie przybyły kilka dni wcześniej do Pińska Antoni Kończal dokonał wstępnego rozpoznania – okazało się, że nieprzyjaciel ma ogromną przewagę nad zespołem uderzeniowym, w skład okupacyjnego garnizonu wchodziły bowiem zmotoryzowana kompania Schutzpolizei, 100 żandarmów, 300 białoruskich policjantów, batalion Wehrmachtu, batalion kozaków. Łącznie było to ok. 3 tys. ludzi. Jeżeli chodzi o więzienie, to Antoni Kończal zdołał ustalić, że przebywają tam 54 osoby, a wśród nich również żołnierze „Wachlarza”. Załogę więzienia stanowiło 20 strażników – 10 pełniło służbę dzienną, a 10 – nocną. Zmiana warty następowała o godzinie 10.00, jednak już o 17.00 pojawiali się strażnicy nocnej zmiany, co powodowało, iż panowało wtedy zamieszanie¹⁴. Prace przygotowawcze prowadzone były również na terenie Brześcia nad Bugiem. Przebywali tam bowiem żołnierze „Wachlarza”, którzy mieli wziąć udział w akcji, mianowicie: podchor. rez. saperów Jerzy Wojnowski ps. „Motor”, ppor. Zbigniew Słonczyński ps. „Jastrząb”, sierż. podchor. Wiktor Hołub ps. „Kmicic”,

12 W. Königsberg, *Droga Ponurego: rys biograficzny mjr. Jana Piwnika*, Warszawa 2014, s. 116–117.

13 W. Kopisto, *op.cit.*, s. 78.

14 C. Chlebowski, *op.cit.*, s. 78–80. Organizatorzy akcji przez cały czas otrzymywali informacje dotyczące sytuacji w pińskim więzieniu. Przekazywał je Michał Paszkiewicz, który pracował tam jako strażnik, Archiwum Światowego Związku Żołnierzy AK [dalej: AŚZZAK], Teczka osobowa Michała Paszkiewicza, b.p.

¹⁵ W. Königsberg, *op.cit.*, s. 117–118.

¹⁶ W. Kopisto, *op.cit.*, s. 80.

chor. Jan Turoń ps. „Dzik”, strz. Henryk Fedorowicz ps. „Pakunek”, strz. Czesław Hołub ps. „Ryks”, strz. Waclaw Świerczyński, strz. Władysław Westfalewicz ps. „Płomień”, plut. (sierż.) Waclaw Wilczewski ps. „Wrona”. W znajdującym się w Brzozówce nad Bugiem majątku Eleonory Paszkiewicz ps. „Biała Pani” zorganizowano bazę, w której przebywali żołnierze przygotowujący się do akcji. Przybyli tam również lekarz Marian Pelc ps. „Gruby” oraz sanitariuszka Zofia Tuszowska ps. „Szarotka”, a także strz. Henryk Fedorowicz ps. „Pakunek”, który przywiózł 40 tys. marek na wykupienie aresztowanych konspiratorów. Ponieważ okazało się, że jest to niemożliwe, dowódca zespołu porucznik Jan Piwnik podjął decyzję o rozbiciu pińskiego więzienia¹⁵. Zadanie to, jak wspominał Waclaw Kopisto, nie należało do najłatwiejszych.

Całość więzienia była ogrodzona wysokim drewnianym parkanem posiadającym ponadto u góry parę rzędów drutów kolczastych. Z całego rejonu więziennego w jednym z jego narożników była wyodrębniona właściwa strefa więzienia oddzielona od reszty parkanem. Na jej dwu przeciwległych krawężnikach znajdowały się wieżyczki strażnicze. W jednej, od strony ulicy przez całą dobę czuwał strażnik, a w drugiej, od podwórza strażnik był tylko w nocy. Do więzienia prowadziły dwie bramy. Pierwsza od ulicy Brzeskiej do całego rejonu więzienia, a druga stamtąd do właściwego więzienia. Za tą drugą bramą znajdowała się wartownia, zabezpieczona dodatkowo trzecią bramą od wewnętrznego podwórza więziennego. W wartowni zwykle odpoczywali wartownicy niebędący na posterunkach. Służbę wartowniczą pełniono na dwie zmiany, dzienną od godziny 6 i nocną od godziny 18¹⁶.

Kiedy zespół uderzeniowy przygotowywał się do przeprowadzenia akcji, aresztowany dowódca odcinka cały

czas był intensywnie przesłuchiwany przez Niemców. Jak pisał później w swoich wspomnieniach, 13 lub 14 stycznia 1943 r. został wezwany do kancelarii więziennej.

W kancelarii stał siwy gestapowiec, szef urzędu w Pińsku [...]. Zaczął rozmowę od pytania, ile mam lat. 33 – odpowiedziałem. A ja służę w policji 35 lat i wiem, że wszystko, co pan powiedział, jest jednym kłamstwem. Ponieważ policjant zachowywał się uprzejmie, zapytałem: „Dlaczego właściwie mam mówić prawdę?” Są jednak sposoby dowiedzenia się prawdy¹⁷.

Ponieważ istniała obawa, iż aresztowani żołnierze konspiracji zostaną wywiezieni, dowódca zespołu podjął decyzję, że atak zostanie przeprowadzony 18 stycznia 1943 r. Początek akcji zaplanowano na godzinę 17.00 – miała w miarę możliwości przebiegać bez użycia broni, chyba że wystąpiłaby konieczność obrony albo likwidacji oporu Niemców lub strażników więziennych. Zakazano również używania podczas akcji języka polskiego – uczestnicy mieli się komunikować po niemiecku lub rosyjsku, aby stworzyć pozory, że akcja została przeprowadzona przez sowiecką partyzantkę. W ten sposób chciano ochronić ludność polską w Pińsku przed niemieckimi represjami. Każdy z uczestników został dokładnie zapoznany z topografią miasta na wypadek, gdyby odwrót odbywał się pojedynczo. Ponadto tuż przed rozpoczęciem akcji miejscowi żołnierze AK mieli przeciąć druty telefoniczne, aby utrudnić Niemcom wezwanie posiłków¹⁸. Sama akcja była bardzo ryzykowna, ponieważ zaledwie kilkadziesiąt metrów od więzienia znajdowały się koszary, w których stacjonował batalion Wehrmachtu. Niekorzystny był również fakt, że w tygodniu w rejonie więzienia panował stosunkowo duży ruch – w tej sytuacji należało dobrze wybrać termin uderzenia. Po naradzie z podległymi oficerami porucznik Jan Piwnik uznał, że najlepszym momentem do rozpoczęcia akcji będzie godzina 17.00

¹⁷ A. Paczkowski, *op.cit.*, s. 193.

¹⁸ Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Warszawie, sygn. 380-27-4, Działania zbrojne..., k. 104; J. Galiński, *op.cit.*, s. 117.

19 W. Kopisto, *op.cit.*, s. 81.

20 C. Chlebowski, *op.cit.*, s. 140–141.

21 Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Warszawie, sygn. 380-27-4, Działania zbrojne..., k. 105–106.

w poniedziałek, 18 stycznia 1943 r. Za takim, a nie innym terminem przemawiało zmęczenie Niemców po praktykowanej przez nich niedzielnej pijatyce i panujące wśród wartowników rozluźnienie spowodowane nadchodzącym końcem zmiany. Nie bez znaczenia był również fakt, że akcja miała odbywać się po zmroku, co mogło ułatwić odwrót uczestnikom akcji¹⁹.

Zgodnie z planem 17 stycznia 1943 r. do Pińska przybyli wszyscy wyznaczeni do akcji żołnierze; podzielono ich na grupy, w skład pierwszej wchodził Jan Piwnik – dowódca, Władysław Hackiewicz, Zygmunt Sulima, Jerzy Wojnowski, Władysław Westfalewicz, Waław Wilczewski; do drugiej należeli porucznik Jan Rogowski, Waław Kopisto, Zbigniew Słonczyński, Jan Turoń, zaś do trzeciej – porucznik Michał Fijałka, Wiktor Hołub, Czesław Hołub i Waław Skwierczyński. Odwrót mieli ubezpieczać Henryk Fedorowicz i Edward Pobudkiewicz, którzy mieli do dyspozycji ciężarowego forda. Chevrolet z przygotowaną specjalnie skrytką dla więźniów prowadzony przez Antoniego Langnera miał czekać na szosie Pińsk–Kobryń²⁰.

18 stycznia 1943 r., tuż przed godziną 17.00 pod bramę więzienia podjechał opel z policyjną rejestracją, za kierownicą którego siedział Władysław Hackiewicz, zaś obok w mundurze oficera SS – Zygmunt Sulima. W samochodzie znajdowali się również dowódca akcji Jan Piwnik oraz Jerzy Wojnowski. Strażnik, widząc wysiadającego z samochodu, szybko otworzył bramę, a samochód wjechał na teren więzienia. Jerzy Wojnowski był zmuszony zastrzelić strażnika sięgającego w ostatniej chwili po broń, żołnierze ruszyli dalej, a przy bramie pozostali uzbrojeni w pistolety maszynowe Waław Wilczewski oraz Jan Turoń. Mimo obaw udało się stosunkowo sprawnie sforsować również drugą bramę²¹. W tym samym czasie do akcji wkroczyła również grupa dowodzona przez porucznika Jana Rogowskiego, której zadaniem było opanowanie budynku kancelarii, gdzie znajdowało się również mieszkanie komendanta

więzienia. Czesław Hołub, który był członkiem tej grupy, wspominał po latach:

Obaj z Kmicicem niesiemy drabinę, za nami człapie Dym, obok Kawa taszczy pod płaszczem peem. Dochodzimy do ogrodzenia więziennego od strony opuszczonej rudery zasłaniającej nas nieco przed niepowołanymi oczyma. [...] Przystawiamy ostrożnie drabinę do chyba trzy-metrowego płotu i w górę jeden za drugim.

Jak czytamy dalej, żołnierze wpadli do budynku administracji więziennej, gdzie sterroryzowali znajdujących się tam Niemców. W tym samym czasie do akcji weszła również grupa dowodzona przez porucznika Wacława Kopisto, opanowując wartownię²². Po sterroryzowaniu strażników Jan Piwnik

każe się prowadzić do więzienia przodownikowi dyżurnemu. Każę klucznikowi pod rewolwerem otworzyć wszystkie cele i wypuścić więźniów. Nasi więźniowie niepostrzeżenie zostali przeprowadzeni do samochodu opla i zaraz wywiezieni, a do reszty więźniów kazałem przemówić po rosyjsku Ryksowi, że daję im wolność i swobodę, niech wyjdą, po czym wszystkich wypuściłem z więzienia²³.

Podczas akcji udało się uwolnić ponad 40 aresztowanych mężczyzn: wśród nich było siedmiu sowieckich partyzantów. Niestety, oddziału kobiecego nie uwolniono, ponieważ nie znaleziono kluczy do cel, a na wysadzanie drzwi nie było już czasu. Do uwolnionych przemówił po rosyjsku jeden z członków grupy uderzeniowej, każąc im uciekać do lasu. Aby opóźnić ewentualny pościg, zamknięto strażników więziennych w jednej z cel. Zagrożono im, że jeżeli spróbują podnieść alarm, to pomieszczenie, w którym przebywają, zostanie obrzucone

²² C. Hołub, *Wśród bagien, trzęsawisk i mgły*, Stargard Szczeciński 1997, s. 32–33.

²³ Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Warszawie, sygn. 380-27-4, *Działania zbrojne...*, k. 105–106.

24 J. Galiński, *op.cit.*, s. 118.

25 C. Hołub, *Wśród bagien...*, s. 34.

granatami. Po kilku minutach na dziedzińcu więzienia zabrzmiały trzy gwizdki – na ten sygnał uczestnicy akcji ruszyli do bramy głównej, gdzie czekała na nich ciężarówka. Kiedy wszyscy znaleźli się na platformie, opel kadet szybko ruszył w kierunku Brześcia nad Bugiem²⁴.

Starania, aby ochronić mieszkających w Pińsku Polaków przed niemiecką zemstą za rozbicie więzienia, zakończyły się niestety niepowodzeniem. Nie pomogła nawet, jak wspominał Czesław Hołub, specjalnie zgubiona sowiecka gwiazda. Niemcy, którzy po pewnym czasie dotarli do więzienia, rozpoczęli intensywne przesłuchania strażników oraz więźniów. Zdecydowana większość z nich twierdziła, że akcja została przeprowadzona przez Sowietów. Dopiero jeden z więźniów kryminalnych naprowadził gestapowców na właściwy ślad, mówiąc, że zamachowcy źle mówili po rosyjsku, a on wśród nich rozpoznał Michała Przysieckiego, który *notabene* nie brał udziału w akcji, ponieważ ścigany przez Niemców przebywał już wtedy w Warszawie. Niemcy w odwecie zdecydowali się na rozstrzelanie 30 zakładników. Na miejsce egzekucji przywieziono 34 zakładników, o czterech więcej, niż miało być rozstrzelanych. Czesław Hołub pisał w swoich wspomnieniach, że wiele lat po wojnie spotkał się z Leonem Paszkowiczem ps. „Piński”, dowódcą drużyny dywersyjnej na stacji kolejowej w Pińsku. Opowiadał on, że był w grupie przywiezionych na egzekucję, jednak opatrność nad nim czuwała – wraz z trzema innymi więźniami został przewieziony z powrotem do Pińska²⁵. Tymczasem uczestnicy akcji dotarli do Janowa Poleskiego, gdzie nastąpiła zmiana samochodu – było to konieczne, tym bardziej że po ujechaniu niespełna 14 km w opłu pękła opona, co spowodowało, iż nie można było rozwinać zbyt dużej prędkości. Chevrolet kierowany przez Antoniego Langnera miał specjalnie przygotowaną skrytkę, w której umieszczono odbitych więźniów. Zgodnie z rozkazami Langner odjechał do specjalnie przygotowanej kryjówki w pobliżu Drohiczyzna, gdzie wraz z uwolnionymi miał przeczekać niemiecki

pościg. Pozostali uczestnicy akcji przesiadli się wówczas do ciężarówka marki Ford kierowanej przez Antoniego Pobudkiewicza ps. „Monter”. Po przesiadce i podpaleniu opła ciężarówka ruszyła w drogę do Brześcia, gdzie zatrzymano się w specjalnie przygotowanej kwaterze. W dniach 20–23 stycznia członkowie oddziału w małych grupach rozpoczęli przekraczanie granicy z GG. Następnie wszyscy udali się do Warszawy²⁶.

Rozbicie więzienia w Pińsku należy uznać za duży sukces polskiej konspiracji. Nie tylko zdołano bowiem uwolnić trójkę aresztowanych konspiratorów: Paczkowskiego, Downara i Mariana Czarneckiego ps. „Ryś”, oraz 40 innych więźniów, ale także cała akcja została przeprowadzona bez strat. Niestety, fatalnym błędem organizatorów było pozostawienie pozostałych uwolnionych więźniów samych sobie oraz niezatroszczenie się o bezpieczeństwo członków Komitetu Polskiego w Pińsku, co doprowadziło do dramatu²⁷. Mimo to trzeba wyraźnie powiedzieć, że akcja ta należała bez wątpienia do największych sukcesów polskiego podziemia z lat 1942–1943. Tak też została oceniona przez Komendę Główną AK. Uczestnikom akcji przyznano odznaczenia: dowodzący akcją porucznik Jan Piwnik oraz Jan Rogowski otrzymali *Virtuti Militari* – zaświadczenia o tym zostały wręczone w konspiracyjnym mieszkaniu obu oficerom osobiście przez generała Stefana Roweckiego. Kilku uczestników akcji otrzymało Krzyże Walecznych, zaś Władysław Hackiewicz i Antoni Kończal zostali awansowani na podporuczników czasów wojny. Akcja na więzienie w Pińsku miała jeszcze, jak się wydaje, jeden istotny skutek; kierownictwo podziemia uznało, że akcje na więzienia mające na celu uwolnienie aresztowanych członków konspiracji jak najbardziej mają sens – posiadają nie tylko ogromny wydźwięk propagandowy, ale także pokazują członkom podziemia, że w przypadku aresztowania nie zostaną zostawieni sami sobie. Już w następnym miesiącu podjęto kolejną próbę odbicia uwięzionych członków „Wachlarza”, którzy znaleźli się

26 Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Warszawie, sygn. 380-27-4, Działania zbrojne..., k. 9; W. Kopisto, *op.cit.*, s. 83; *Polskie Siły Zbrojne...*, s. 496–497.

27 J. Tucholski, *op.cit.*, s. 47.

w więzieniu w Mińsku Białoruskim. Niestety, akcja ta, na skutek zdrady, zakończyła się fiaskiem. Większość jej uczestników, jak i aresztowanych zginęła w walce lub została zamęczona przez Niemców. Tym samym akcja na więzienie w Pińsku stała się ostatnim udanym przedsięwzięciem „Wachlarza”. Kilka tygodni po jej przeprowadzeniu organizacja przestała istnieć, a jej członkowie weszli w skład Kierownictwa Dywersji poszczególnych okręgów AK²⁸.

BIBLIOGRAFIA

ARCHIWALIA

Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Warszawie

Materiały organizacji konspiracyjnej „Wachlarz”, t. 1, sygn. 380-27-4.

Biuro Udostępniania i Archiwizacji IPN w Kielcach

C. Hołub, Terror i eksterminacja ludności polskiej na Polesiu w II wojnie światowej, sygn. Ki 53/83.

Archiwum Światowego Związku Żołnierzy AK

Teczka osobowa Michała Paszkiewicza.

LITERATURA PRZEDMIOTU

Chlebowski C., *Pozdrówcie Góry Świętokrzyskie*, Warszawa 2021.

Chlebowski C., *Wachlarz: monografia wydzielonej organizacji dywersyjnej Armii Krajowej (wrzesień 1941 – marzec 1943)*, Warszawa 1990.

Galiński J., *Politycy i żołnierze*, Londyn 1971.

Hołub C., *Okręg Poleski ZWZ-AK 1939–1944: zarys dziejów*, Warszawa 1991.

Hołub C., *Wśród bagien, trzęsawisk i mgły*, Stargard Szczeciński 1997.

Kopisto W., *Droga Cichociemnego do Łagrów Kołomy*, Warszawa 1990.

Königsberg W., *Droga Ponurego: rys biograficzny mjr. Jana Piwnika*, Warszawa 2014.

Krajewski K., *Na straconych posterunkach: Armia Krajowa na Kresach Wschodnich II RP*, Kraków 2015.

Paczkowski A., *Ankieta cichociemnego*, Warszawa 1987.

Polskie Siły Zbrojne w II wojnie światowej, Londyn–Warszawa 1999.

Ślaski J., *Polska Walcząca*, t. 1–2, Warszawa 1985.

Tucholski J., *Cichociemni i spadochroniarze*, Warszawa 2009.

Wnuk R., *Za pierwszego Sowietą. Polska konspiracja na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej (wrzesień 1939 – czerwiec 1941)*, Warszawa 2007.

Мифологические аспекты просветительской деятельности «учёной дружины»

Marina Savelieva (Марина Савельева)

CENTRUM EDUKACJI HUMANISTYCZNEJ
NARODOWEJ AKADEMII NAUK UKRAINY
W KIJOWIE
ORCID: 0000-0001-9522-0644

ABSTRACT

Mythological Aspects of «Studiosa Cohors» Enlightenment Activities

The focus of the article is an analysis of the educational activities of the intellectual community «Studiosa Cohors» in the first half of the 18th century. It is shown that the main mission of F. Prokopovich, V. Tatishchev, A. Kantemir was the enlightenment of the Russian people by preserving the ideological heritage of Peter the Great as a continuation of the myth of the monarch serving the Fatherland. In this regard, the article explores the concepts of «cohors», «duty», «honor» and their mythological background. It is shown that the content of the worldview problems of Russian enlighteners determined the original form of presentation of their reflections. They did not always use the genre of a systematic treatise to express their ideas, stayed in the space of interdisciplinary intersections of various research trajectories and did not consider pursuing philosophy to be their profession. In this way that they represented the practical orientation of enlightenment thinking and confirmed their devotion to the ideas of Peter's reforms. For the full implementation of enlightenment, there must be a space for public discussion of the main worldview ideas. This not only teaches citizens

to freely express their own thoughts, but also removes the contradiction between public freedom of thinking and individual restraint of actions. In Russia of Peter the Great age, the active civic position of building a new state was an expression of public freedom of thinking.

KEYWORDS: Enlightenment, «Studiosa Cohors», duty, honor, benefit, Fatherland, myth

SŁOWA KLUCZOWE: oświata, «Studiosa Cohors», służba, honor, korzyść, ojczyzna, mit

Внеуниверситетский характер начального этапа просвещения в России

Обращаясь к известному высказыванию И. Канта о том, что просвещение это «выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине», мы прежде всего сосредоточиваемся на этической интерпретации этой идеи. Мы отмечаем осознанную необходимость формирования личной *ответственности* за свои и даже чужие мысли и поступки, но при этом оставляем в стороне анализ условий и целей её формирования. Нам кажется, что достаточно осознать «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»¹, чтобы освободить свои действия и мысли от чьей-то сторонней зависимости и перейти к зрелому отношению к жизни. Однако суждение немецкого философа содержит в себе ускользающий от внимания важный нюанс: говоря об обязательном *публичном* характере просвещения, Кант, тем самым, косвенно заявлял о самоограниченности традиционного университетского образования в своих общественных функциях². Университеты не давали этических знаний как специальных, моральную сторону жизненного опыта необходимо было формировать самому, для

¹ Здесь и далее перевод с немецкого Ц.Г. Арзаканьяна (I. Kant, *Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung?* 1784, 5 [в:] *Kant's Gesammelte Schriften*, т. 8: *Abhandlungen nach 1781*, Berlin-Leipzig 1923, с. 35).

² Этому посвящена значительная часть работы «Спор факультетов» (Здесь и далее перевод с немецкого Ц.Г. Арзаканьяна) (см. *Der Streit der Fakultaten 1798* [в:] *Kant's Gesammelte Schriften*, т. 7: *Der Streit der Fakultaten. Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin 1917, с. 1–76).

3 I. Kant, *Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung?* 1784, 35 [в:] *Kant's Gesammelte Schriften*, т. 8, с. 36.

чего, полагал Кант, необходимо создавать широкое публичное пространство применения результатов университетского образования в обсуждениях. Эта «свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом»³ и есть, по мнению Канта, критерий практической направленности полученных знаний. А значит, критерий просвещённости личности. Только учась правильно оперировать имеющимися знаниями – знать меру их ограничения и распространения, – человек возвысит *индивидуальную* образованность до *всеобщего* уровня. Тем самым, будет действовать согласно императиву, то есть просвещённо.

Таким образом, Кант, фактически, перевернул существовавшие до тех пор представления о сущности человеческой свободы как возможности индивидуально противостоять государственному принуждению и общественному давлению. Философ полагал, что возможность *свободно высказываться на публике* и действовать в соответствии с высказанным с необходимостью будут *сдерживать индивидуальные* порывы использовать разум как инструмент протеста; таким образом будут разрешаться общественные конфликты и сохраняться равновесие общественных отношений. И это лишь на первый взгляд кажется чуждым утопичным, поскольку в этом случае не будет тех, против кого можно было бы протестовать; публичное пространство должно быть пространством мыслительной свободы, а индивидуальные суждения закономерно станут его органичной частью. В этом смысле, самоограничение частного использования разума видится логичным и потому естественным.

Кант довольно хорошо представлял, какое место просвещённые люди должны занимать в обществе: поскольку это не представители науки, но обязательно люди с университетским образованием, то правительство может назначать их на должности, чтобы использовать в реализации государственных целей.

Эти люди обладают знанием должностных уставов, и, по мнению Канта, их можно поэтому называть *деловыми людьми* (Geschäftsleute) или практиками науки, *эрудитами* (Werkkundige der Gelehrsamkeit):

4 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* 1798, 25 [в:] *Kant's Gesammelte Schriften*, т. 7: *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin 1917, с. 18.

Поскольку они, как орудия правительства (духовенство, служители правосудия, врачи), имеют опирающееся на закон влияние на публику и составляют особый класс образованных людей, которые не свободны применять свою учёность на службе по своему разумению, а должны в этом быть под надзором факультетов... ..Они должны в своей области обладать хотя и не законодательной властью, но отчасти властью исполнительной, а правительство должно держать их в строгости, чтобы они не пренебрегали принадлежащей факультетам направляющей властью⁴.

В контексте рассуждений Канта становится также очевидным объективный, исторически необходимый характер проявления научных, философских, правовых, этических, эстетических дискурсов за пределами академических институтов и появление мыслителей-теоретиков, духовная деятельность которых протекала вне университетских сообществ. Кант полагал, что в этом тоже проявляется эффективность университетского образования, которое формирует в культурном пространстве своеобразную и автономную среду, влияние которой могут испытывать все, кто способен на это:

Кроме ...*профессиональных* учёных могут быть также непрофессиональные учёные, не принадлежащие к *университету*; разрабатывающая лишь часть великой совокупности наук, они либо составляют те или иные свободные

корпорации (*академии* или *учёные общества*, как их называют), в лоне которых они трудятся, либо пребывают, так сказать, в естественном состоянии учёности и каждый из них сам, без публичных предписаний и правил, занимается развитием или распространением наук в качестве *любителя*⁵.

Этим же объясняется также стремительность и универсальность идеи просвещения, которая реализовывалась в различных странах вне зависимости от типа политического правления, места и роли религии в обществе и характера экономических отношений. В частности, внеуниверситетский и внеакадемический способ распространения научных, философских, правовых и эстетических знаний определял логику осуществления проекта просвещения в России в первой половине XVIII века.

Примечательно, что в большинстве стран Западной Европы идея просвещения стала распространяться уже после того как процесс государственного строительства в целом был завершён; к середине XVIII века феномен государства как политического принципа мироустройства не имел альтернативы и рассматривался как завершённый и гармоничный. И в этом смысле как воплощённое произведение искусства. Поэтому следующая общественная задача касалась совершенствования и воспитания индивидов как добропорядочных подданных и граждан – не как субъектов государственного строительства, заметим, а лишь «моментов», средств его функционирования. Противоречие здесь заключалось в том, что инициатива просвещения закономерным образом исходила от индивидов и сообществ, имеющих высокий уровень образованности, но не обладающих полнотой гражданских прав и привилегий и потому не могущих эту образованность применить в полной мере – от представителей крупной и средней

буржуазии. Таким образом, проект просвещения, несмотря на общую идею воспитания лояльности к властям, своей буржуазной сущностью сразу же оказался в оппозиции к верховной власти, ибо новые буржуа отстаивали принцип *индивидуалистической свободы мышления* как критерий *просвещённости* в отношении к миру и уже тем самым выставляли пределы монархическому деспотизму. Идея просвещённой монархии – одно из либеральных обоснований таких пределов.

В России же всё было иначе: на рубеже XVII–XVIII веков шёл не очень последовательный, но активный и разносторонний процесс пересоздания основ государственности с полным перераспределением функций и авторитетов общественных институтов в пользу монархической власти. И чтобы беспрепятственно осуществляться, проект просвещения должен был отвечать интересам государства и ускорять процесс усиления крепостничества. Поэтому он начался «сверху», по сути, став способом разрешения противоречия между лично воплощённым государством (монархом) и представителями старого родового боярства и дворянства. В этих условиях монарх фактически был единственным инициатором, регулятором и ответственным за процесс просвещения, рассматривая его как идеологический фактор укрепления верховной власти. Парадокс, но образование не представлялось угрозой монаршей воле, не отождествлялось со свободомыслием. Его особенно сильно контролировали, и уже не только со стороны церкви, но светских структур, и старались встроить в контекст государственной политики. Восприятие монархии как абсолютной и просвещённой должно быть осознанным, рациональным и ответственным, и одним из факторов формирования этого восприятия должно быть образование.

И, тем не менее, даже в этой довольно хаотичной ситуации процесс просвещения происходил

6 *Устав Воинский, 30 III 1716* (№ 3006) [в:] *Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года*, т. 5: 1713–1719, Санкт-Петербург 1830, гл. III, арт. 20, с. 325.

7 *Генеральный регламент или Устав Коллегий, 28 II 1720* (№ 3534) [в:] *Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года*, т. 6: 1720–1722, Санкт-Петербург 1830, гл. LIII, толк., с. 159.

объективно, отражая закономерности исторической логики. Парадоксальным образом просвещенческий принцип соотношения общей свободы и индивидуального самоконтроля нашёл отражение в государственных документах Петра Великого в законодательном оформлении монаршей власти. В публичном пространстве царь имел неограниченную власть во всём: «...Его Величество есть самовластный Монархъ, который никому на свѣтѣ о своихъ дѣлахъ отвѣту дать не долженъ; но силу и власть имѣеть свои Государства и земли, яко Христіанскій Государь, по своей воли и благомнѣнию управлять»⁶. Но в личных своих поступках монарх, как и любой подданный, был ограничен моральными соображениями, что специально оговаривалось: «Никакое воздаяніе такъ людей не приводитъ къ добру, как любленіе чести; равнымъ же образомъ никакая так казнь не страшитъ, какъ лишеніе оной»⁷.

Всё это объясняет не только слабость теоретической составляющей просвещения в России на раннем этапе становления, но и силу его, обусловленную ориентацией на распространение предметно-практических прикладных знаний. Поскольку царь являлся зачинщиком реформ, его духовные предпочтения, уровень и характер образования служили примером и ориентиром для ближайшего окружения. При этом не стоит забывать, что монарх в принципе не мог получить регулярного университетского образования, ибо с юных лет был втянут в процесс освоения управления государством. И потому многое здесь зависело от личных способностей правителя. К счастью, Пётр такими способностями обладал и побуждал подданных следовать его примеру: царь воспринимал общие тенденции развития европейской культуры как имеющие к нему непосредственное отношение и, соответственно, имел все основания сделать собственный практический опыт парадигмой для общего развития своего государства,

основу которого составляли бы те самые «искусные и благообразные» граждане, универсально образованные государственные люди, о которых со временем будет говорить Кант⁸.

Фактически, Пётр сделал то, чего ни раньше, ни потом не делал ни один монарх: *реализовывая верховную власть не только как процесс управления и принуждения, но и как воспитания, он превратил собственное правление в форму самообучения, а введенный ему народ и землю рассматривал как объект преобразования под воздействием распространения наук и ремёсел*. Будучи при этом искренне верующим, не осмеливался отождествить себя с демиургом, но всячески подчёркивал, что является смиренным *работником* – тем самым, ограничивал себя просвещённым образом в самооценках. Так он способствовал созданию нового мифа правителя, понимающего свой народ и единого с ним: «...По особенным ли потребностям своей гениальной природы или по глубоко обдуманному плану соединяет с царским саном характер частного лица»⁹, будучи глубоко убеждённым, что правильно управлять народом, формулировать цель и достичь её может только тот, кто не является сторонним наблюдателем, а деятельно участвует в преобразовании государства и Отечества и сам на своём опыте испытывает, как живёт его народ.

Сформировать такое отношение к себе и миру, обучаясь в университете, было невозможно по причине мифологичности такого отношения, когда происходит неосознанная подмена логических связей и государство рассматривается по аналогии с семьёй, подданные по аналогии с детьми, а государь по аналогии с подданным. Поэтому вопрос о создании университета в России долгое время не был актуален (в отличие от насущности проблемы создания Академии наук). По всей видимости, Пётр считал, что регулярное образование в России должно

8 См. В.Н. Татищев, *Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах* [в:] *idem, Собрание сочинений, тома VII и VIII. История Российская. Окончание. Работы разных лет*, т. 8, В.И. Буганов, С.Н. Валк, Н.Е. Носов, А.И. Юхм (ред.), Москва 1996, с. 78, 83.

9 Я.К. Грот, *Пётр Великий как просветитель России* [в:] *Труды Я.К. Грота*, т. 4: *Из русской истории. Исследования, очерки, критические заметки и материалы (1845–1890)*, Санкт-Петербург 1901, с. 88.

¹⁰ Речь Петра I, написанная им самим и произнесённая в соборе Пресвятыя Троицы в Петербурге после прочтения трактата о заключении мира со Швецией, 22 октября 1721 года [в:] Н.А. Воскресенский, Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники, т. 1: Акты о высших государственных установлениях, Москва–Ленинград 1945, с. 156. См. также: *Актъ поднесения Государю Царю Петру I титула Императора Всероссийскаго и наименования: Великаго и Отца Отечества, 22 X 1721 (№ 3840)* [в:] Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года, т. 6: 1720–1722, С.-Петербург 1830, гл. LIII, толк, с. 446. В этом коренилось одно из главных противоречий и ограниченности просветительского проекта Петра: его замыслы носили явно аристократический характер и были направлены на представителей высшего дворянства и боярства, от которых во многом зависел успех его реформ. При этом за пределами реформ оставалось многомиллионное количество крепостных и мелких хозяев, заставить которых полюбить физический труд и увидеть в нём источник блага было невозможно. Поэтому ничего удивительного, что в отношении к личности Петра-реформатора сформировались диаметрально противоположные оценки – от деспота до первого слуги государства.

отличаться от университетского образования в Европе, по крайней мере, в данное время, и пока что вполне достаточно, чтобы отдельные дворянские дети обучались в европейских университетах. В России же просвещённость следовало формировать в непосредственном преобразовании повседневной жизни, руководствуясь волей монарха и со знанием дела выполняя порученную им службу. И приучаться к мысли о том, что залогом *свободного, раскрепощённого и просвещённого отношения к миру является любовное (то есть бескорыстное) отношение к физическому труду*, о чём царь неоднократно повторял при каждом удобном случае: «Надлежит трудитца о ползѣ і прибыткѣ общем, которой Богъ нам пред очи кладет как внутрь, так і вѣнѣ, от чего облещен будет народ»¹⁰. И уже на основании этого при содействии западноевропейских учёных и общественных деятелей вроде Лейбница создавать Академию наук, где ближайšie сподвижники государева дела получали бы комплексные практические знания под руководством ведущих учёных.

Идеологизация мифологических концептов «дружина», «служение» и «честь» в творчестве деятелей «Учёной дружины»

Деятельность членов интеллектуальной группы «Учёная дружина» была внеуниверситетской и внеакадемической и должна была как нельзя лучше отвечать сущности идеи создания нового просвещённого Российского государства. Тем не менее, в отечественной литературе до сих пор есть существенные разногласия по поводу статуса, общественных функций и её численного состава. Оценки места и роли «Учёной дружины» в государстве колеблются от крайне скептических (миф) до непомерно поощрительных (политическая и философская организация,

образовавшаяся непосредственно при поддержке Петра)¹¹.

Мнения исследователей в основном сходятся в том, что основу, идейный костяк группы составили трое наиболее активных её участников, деятельность которых относилась к разным и взаимно дополняемым общественным сферам, за состояние которых они осознанно стремились брать на себя ответственность:

- Представитель высшего духовенства Феофан Прокопович как философ и духовный деятель, несомненно, играл ведущую роль,
- Историк Василий Татищев должен был обеспечить временное (читай: вечное) обоснование идеи абсолютной монархии и преемственности реформ и истории,
- Поэт Антиох Кантемир облекал идеи просвещения в привлекательную эстетическую форму ради лёгкости её усвоения и критического отношения к прошлому.

Однако внешняя гармоничность сочетания идей и взаимного дополнения их профессиональных наклонностей и функций мало что проясняет. Здесь, по-видимому, стоит обратить внимание на характерность названия сообщества. Словесный оборот, давший имя группе сподвижников Петра и продолжателей его Дела, встречается в произведениях Горация¹². Феофан Прокопович не только хорошо знал его творчество, но и использовал его риторический опыт в написании книги об ораторском искусстве, и даже переводил отдельные его произведения¹³. Он вполне мог свободно перефразировать словосочетание «*studiosa cohors*» более привычными русскому уху словами. И использовать как удачную поэтическую находку в панегирическом послании А. Кантемиру:

А ти как начал течи путь преславный,
Коим книжные текли исполины,

¹¹ См. подробный анализ и обзоры литературы: П.П. Епифанов, «Учёная дружина» и просветительство XVIII века, «Вопросы Истории», 38/3 (1963), с. 37–53; А.В. Чернышёва, Феномен «Учёной Дружины». Миф или реальность?, «Манускрипт», 10/12 (86) (2017), № 3, с. 209–211.

¹² *Quid studiosa cohors operum struit? hoc quoque curo. / Quis sibi res gestas Augusti scribere sumit? / bella quis et paces longum diffundit in aevum?* (Q. Horatius Flaccus, Epistles, I: III, 6–8). [Хочется знать, что за труд замышляет когорта учёных: / Кто же из вас описать все деяния Августа взялся? / Кто же векам передаст все войны его, перемирья?]. (Гораций Квинт Флакк, Послания, I, 3, пер. с лат. Н.С. Гинцбурга [в:] Гораций Квинт Флакк, Полное собрание сочинений, Москва 1936, с. 291).

¹³ См. С.И. Николаев, *К предистории Горация в России* [в:] *Reflection on Russia in the Eighteenth Century*, J. Klein, S. Dixon, M. Fraanje (ред.), Köln–Weimar–Wien 2001, с. 303–314.

14 Ф. Прокопович, *Феофан Архиепископ Новгородский автору сатиры* [в:] *idem Сочинения*, И.П. Ерёмин (ред.), Москва–Ленинград 1961, с. 217 (выделено мной – М.С.). Примечательно, что уже в 40-е годы, находясь во Франции, Кантемир сам перевёл «Послания» Горация, придав пресловутому выражению несколько иной смысл: В чём же упражняется ученая свита? / Да и то желаю знать, кто Августа дѣйства / Писать взялся? Кто войны, кто миры извѣстны / Учинивъ, позднѣйшій вък дивиться заставить? (А. Кантемир, *Переводы Гораций* [в:] *Сочинения, письма и избранные переводы Князя Антиоха Дмитриевича Кантемира*, т. 1: *Сатиры, мелкія стихотворения и переводы в стихахъ*, П.А. Ефремова (ред.), Санкт-Петербург 1867, с. 416).

И пером смѣлым меши порок явний
На нелюбящих ученой дружине...¹⁴

Случайный риторический оборот лишь на первый взгляд кажется метафоричным, при ближайшем же рассмотрении высвечивает идейную подоплёку просветительской деятельности сторонников реформ покойного императора. Художественно-образная форма названия имеет вполне определённое содержание, подтверждающее, что Дружина была никак не философской и тем более не политической организацией. Члены её, конечно же, очень хорошо знали друг друга и были тесно связаны идейными и дружескими узами, но в их планы не входило формирование какого-либо общего знания, которое имело бы программный характер и отражалось в соответствующих документах. Это была именно «дружина», а не «кружок», «клуб», «союз», «общество» или «академия». Примечательно, что начало миссии «дружинников» пришлось на 1730-е годы – время, крайне смутное для политического и культурного наследия Петра. Принадлежность к сообществу была символическим признаком определённого отношения к петровским реформам и происходящему в стране после смерти императора. «Дружинничество» было знаком личного неколебимого (взрослого, ответственного и мужественного) состояния духа – *состояния личной преданности Делу Петрову*, независимого от мнения окружающих и господствующих политических веяний. «Дружинники» в буквальном смысле «несли службу», стояли на часах, охраняя и поддерживая дальнейшую судьбу замыслов покойного императора. Тем самым они занимались действительным *мифотворчеством*, поскольку основанием деятельности Петра был государственный миф всеобщего преобразования России по воле монарха. И вот почему оценка их деятельности не находит рационального и объективного единодушия.

Члены «Учёной дружины» считали себя хранителями идейного наследия Петра и видели не только новаторский характер вклада императора в историю своего Отечества, но и стремились обосновать глубокую связь с традициями любого из предшествующих этапов становления истории Российской¹⁵. Термин «дружина» был как нельзя более уместен: он был понятен всем, независимо от уровня образования и готовности принять реформы, и в любом случае настраивал на серьёзность восприятия деятельности этого сообщества. Новый смысл старого термина не только демонстрировал дипломатическое искусство образованных политиков, но позволял увидеть объективную преемственность между уважаемой стариной и блистательной молодостью Российского имперского государства.

Обширные исследования дружинной культуры Древней Руси подтверждают, что учёные преемники старались как могли сохранить основную идею духовных пращуров: корневое слово «друг» в любом контексте указывает на побратимство, то есть душевную близость и сродство, а не на отчуждённый найм или службу¹⁶. Древнерусские дружинники – люди свободные, «клятвенно обязавшиеся верно служить своему вождю-господину на поле брани. Отношения дружинника к князю определяются свободной связью службы и верности»¹⁷. Иными словами, термин содержит оттенок *человечности*, как её понимали в те времена – в форме *опеки*, столь необходимой там, где речь идёт о защите государства и отстаивании общеполитических интересов. От простых солдат, обязанных лишь долгом службы, дружинников отличала особая, гораздо более осязаемая и предметно обозначенная связь со своим сувереном, состоявшая в принадлежности их к «дому» правителя – дому, понимаемому во всех смыслах: и как обители князя, и как вверенные ему землю и народ. Поэтому в разных списках «Повести

15 А попутно и с традициями западноевропейскими, в частности, норманскими, осязаемое влияние которых в своё время испытала докиевская Русь: эквивалентными дружине были североевропейские *Gefolgschaft*, *Followers*, *Retainers*, *Suite*, представлявшие собой догосударственные объединения воинов вокруг военного предводителя, а позднее ближайшее военное окружение князя или короля (См. Л. Дрэггер, *Социально-экономические отношения и соционормативная культура*, А.И. Першиц, Д. Трайде (ред.), Москва 1986, с. 52; А.А. Хлевов, *Дружина Севера как исторический феномен* [в:] *Скандинавские чтения 1998 года. Этнографические и культурно-исторические аспекты*, А. Мьльников (ред.), Санкт-Петербург 1999, с. 49–57).

16 См. В.В. Колесов, *Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека*, Санкт-Петербург 2000, с. 53.

17 Н.П. Павлов-Сильванский, *Феодализм в России*, Москва 1988, с. 425.

¹⁸ См. *Повесть временных лет*, стб. 108 [в:] *Полное собрание русских летописей, издаваемое Постоянною Историко-Археологическою Комиссиею Академии Наук СССР* (далее: ПСРЛ), т. 1: *Лаврентьевская летопись*, вып. 1: *Повесть временных лет*, вып. 2: *Суздальская летопись*, Вып. 3: *Приложения. Издание второе*, Ленинград 1926–1928, с. 76. Перевод по изданию: *Повесть временных лет*, Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д.С. Лихачева, под редакцией В.П. Адриановой-Перетц, издание второе, исправленное и дополненное, Санкт-Петербург 1996, с. 49.

временных лет» присутствуют совершенно различные, но сходящиеся вместе где-то в бесконечной смысловой перспективе понятия дружины – от бояр и иных приближённых служилых людей до всех, кто принёс публичную клятву верности своему князю¹⁸. Все они были вправе ожидать от своего патрона столь же щедрого попечительского отношения – и получали его. В особенности же княжеские милости дружинникам стали регулярными при Владимире Святославиче, что напрямую связывалось с принятием им христианской веры с её идеей милосердия и попечительства:

Си слышавъ, повеле всякому нищему и убогому приходи на дворъ князь и взимати всяку потребу, питье и яденъе, и от скотъницъ кунами. Устрой же и се, рек яко «Немощнии и болнии не могут долести двора моего», повеле пристроити кола, и въскладше хлебы, мяса, рыбы, овощъ разноличный, медъ въ бчелках, а въ другихъ квасъ, возити по городу, въпрашающимъ: «Кде болнии и нищъ, не могу ходити?». Темъ раздаваху на потребу. Се же пакы творяше людемъ своимъ: по вся неделя устави на дворе въ гридьнице пиръ творити и приходи боляром, и гридем, и съцьскимъ, и десяцьским, и нарочитымъ мужем, при князи и безъ князя. Бываше множество от мясъ, от скота и от зверины, бяше по изобилью от всего. Егда же подъпьяхуться, начъняхуть роптати на князь, глаголюще: «Зло есть нашимъ главамъ: да намъ ясти деревянными лъжицами, а не серебряными». Се слышавъ Володимеръ повеле исковати лжице серебряны ясти дружине, рек сице, яко «Сребромъ и златом не имамъ налести дружины, а дружиною налезу сребро и злато, якоже дедъ мой и отецъ мой доискася дружиною

злата и сребра». Бе бо Володимиръ любя дружину, и с ними думая о строи земленем, и о ратехъ, и о уставе земленем¹⁹.

«Просвещённые дружинники» подобно своим идейным пращурам считали себя связанными с правящим домом узами идейного и социального родства, поскольку непосредственно принимали участие в строительстве основ просвещённого государства и осознанно и с энтузиазмом разделяли с царём тяготы жизни. Иными словами, в отличие от древнерусских воинов, были «воинами Света разума»²⁰. Последний имел очень специфический для ментальности «молодой России» оттенок: критерием просвещённости жизненной позиции индивида провозглашалось безоговорочное повиновение абсолютному самодержавию, а основным признаком полноценной *гражданственности* являлось *государственное служение*. От численности понимания этого и готовности исполнять зависела степень *просвещённости* общества. Эта особенность отличала проявление идей Просвещения в Западной Европе и России, но находила неожиданные параллели с древнеримским кодексом чести личной охраны императора:

...Постыдно вождю уступать кому-либо в доблести, постыдно дружине не уподобляться доблестью своему вождю. А выйти живым из боя, в котором пал вождь, – бесчестье и позор на всю жизнь; защищать его, оберегать, совершать доблестные деяния, помышляя только о его славе, – первейшая их обязанность: вожди сражаются ради победы, дружинники – за своего вождя²¹.

На этом основании формировался основной смысл существования «Учёной дружины»: Пётр Великий, можно сказать, пал на поле боя, не

19 *Повесть временных лет*, стб. 125–126 [в:] *Полное собрание русских летописей, издаваемое Постоянною Историко-Археологическою Комиссиею Академии Наук СССР*, т. 1: *Лаврентьевская летопись*, вып. 1: *Повесть временных лет*, Ленинград 1926, с. 88. Перевод по изданию: *Повесть временных лет*, подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д.С. Лихачева, под редакцией В.П. Адриановой-Перетц, Издание второе, исправленное и дополненное, Санкт-Петербург 1996, с. 56.

20 Любовь к свету, светлому, ясному, стремление мыслить и объяснять просто и доступно в противовес тёмному и путаному многократно подчёркивались Ф. Прокоповичем на страницах его произведений (См. Ф. Прокопович, *Правда воли монаршей во определении наследника державы своей. Уставомъ державнѣйшаго Государя нашего Петра Великаго отца отечества Императора и Самодержца Всероссийскаго и прочая, и прочая, и прочая. Сего 1722 году, февраля в 11 день, публикованнымъ утверждена и всенародною присягою свидѣтельствована*, [Москва 1726], с. 7, 56, 59; *идет, Слово в День Рождества Господа нашего Иисуса Христа* [в:] *Феофана Прокоповича, Архиепископа Великаго Новаграда и великихъ Лукъ, Святѣйшаго Правительствующаго Синода Вице-президента, а потомъ первенствующаго Члена слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собранныя и нѣкоторыя вторымъ тисненіемъ, а другія вновь напечатанныя*, часть I, Въ Санктпетербургѣ При Сухопутномъ Шляхетномъ Кадетскомъ Корпусѣ 1760 года, с. 123).

21 Публий Корнелий Тацит, *О происхождении германцев и местоположении Германии*, 14, пер. с лат. А.С. Бобовича [в:] Тацит Публий Корнелий,

Сочинения в двух томах, т. 1: *Анналы. Малые произведения*, Санкт-Петербург 1993, с. 343.

²² В.Н. Татищев, *Духовная* [в:] *idem*, *Собрание сочинений, тома VII и VIII. История Российская. Окончание. Работы разных лет*, т. 8, В.И. Буганов, С.Н. Валк, Н.Е. Носов, А.И. Юхи (ред.), Москва 1996, с. 141.

²³ А. Кантемир, *Сатира V. Сатир и Перієргъ (На челоувѣческія злонавія вообщє)*, 568–569 [в:] *Сочинения, письма и избранные переводы Князя Антиоха Дмитриевича Кантемира*, т. 1: *Сатиры, мелкія стихотворения и переводы в стихахъ*, П.А. Ефремова (ред.), Санкт-Петербург 1867, с. 121.

вынеся физических тягот в процессе государственного строительства; и поскольку его сподвижники как христиане не могли по своей воле последовать за ним, их миссия была до последнего вздоха отстаивать перед несогласными и продолжать Дело Петрово. Фактически, это была *апостольская миссия*, оправдывающая смысл их социального бытия. Татищев присягал в том в духовном завещании своему сыну:

Что же верности и ревности в службе государю и государству принадлежит, то весьма верно, ибо верно служащие как милости и награждения получают, так великим опасностям и горести подвержены, для того у всех плутов, хищников и прихотьюми преисполненных ненависть, клеветание и гнев претерпевают. [...] И для того в том, невзирая на такие злостных нападки, мужественно и благоразумно верность храни и о пользе всей общей неусыпно прилежи, власть и честь государя до последней капли крови защищай²².

Татищеву вторил А. Кантемир:

И кто за отечество положить жизнь твердо:
Память его честна быть ввѣки заслужила...²³

Однако члены «Учёной дружины» оказались в весьма противоречивом положении: беззаветно чтя память Петра и служа его Делу, они тем самым невольно ставили под сомнение свою же верность законным преемникам его власти. Эту дилемму пытались разрешить по-разному. Так, В.Н. Татищев, оговаривал, что с кончиной монарха снимаются с живущих подданных функции, наложенные на них покойным правителем, но не потому, что они потеряли свою истинность, а потому что нет более

материальной связи между правителем и подданными. Не могут подданные осуществлять управление вне верховного контроля – это как войско без командующего:

Понеже мы избранному или наследством престол приявшему государю, ему токмо единому присягаем в верности и послушании обязываемся и ему власть законоиздания уступаем по его смерти, которая как его от власти, так подданных от присяги освобождает, и хотя он при себе для помочи своей дает другим власть во управлении и при нем оные то я чести, власти и преимущества правильно достойны, однако ж оное все кончиною его кончится и власть оных пресекается, а остаются равны в общенародии в их прежнем стане, и никто ни над каким ни малейшей власти не имеет, доколе последовавший государь оных паки утвердит или, отреша, иных определит²⁴.

Скорее всего, противоречие снималось тем, что преемники Петра рассматривались «дружинниками» как его безусловные сторонники – что было весьма далеко от истины.

Таким образом, концепт служения, отстаиваемый всеми членами Дружины, являлся *амбивалентным*, соединяя в своём содержании противоречия и автономные смыслы противоположных традиций. С одной стороны, в служении выражено благочестивое отношение к сфере божественного, заложенное православной идеей; с другой стороны, в нём отразилась необходимость превознесения личного долга в форме *светской службы*, культивированной Петром Первым с самого своего детства. Но если до правления Петра государева служба трактовалась отчуждённо и в одностороннем порядке – как долг холопов перед

24 В.Н. Татищев, *Произвольное и согласное разсуждение и мнение собравшегося шляхетства руского о правлении государственном* [в:] *idem, Собрание сочинений, тома VII и VIII. История Российская. Окончание. Работы разных лет*, т. 8, В.И. Буганов, С.Н. Валк, Н.Е. Носов, А.И. Юхм (ред.), Москва 1996, с. 147.

25 Ю.М. Лотман, *Очерки по истории русской культуры XVIII – начала XIX века* [в:] *Из истории русской культуры*, т. 4: XVIII – начало XIX века, А.Д. Кошелев (ред.), Москва 2000, с. 164.

26 *О Императорскомъ Титуль въ грамотахъ, указахъ, прошеніяхъ и приговорахъ*, 11 XI 1721 (№ 3850) [в:] *Полное собрание законовъ Россійской имперіи*, с 1649 года, т. 6: 1720–1722, С.-Петербургъ 1830, с. 454.

27 Е.Н. Марасинова, *К истории политического языка в России XVIII века*, «Отечественная История», 49/5 (2005), с. 6.

государем и отечеством, то с приходом к власти Петра концепт служения абсолютизируется до статуса закона, целью и смыслом которого было утверждение равенства всех в службе Богу и Отечеству, где царь был наравне со всеми. Эта ценностная реформа была обусловлена стремлением Петра *снять противоречие между всеобщей неизбежностью подчиняться власти и индивидуальным желанием трудиться на благо процветания Отечества*. Но поскольку это противоречие нерациональное, а скорее, из области диалектики мифа, снять его объективным образом было невозможно, можно было лишь проявить высочайшую царскую волю. Что и сделал Пётр: предметной сферой, где это противоречие *как бы* снималось всеобщим образом, был *опыт личного труда* как предельное выражение государственной службы. Последняя же «приобретала для Петра почти религиозное значение грандиозной, непрерывной литургии в храме Государства. Работа была его молитвой»²⁵.

В связи с этим становится понятной ещё одна аксиологическая реформа. В 1721 году специальным Указом Петра именование «холоп» было заменено на «Вашего Императорскаго Величества нижайшій рабъ имярекъ»²⁶. Исследователи пришли к выводу о том, что

объединение населения страны наименованием «раб» в отношении верховного правителя означало терминологическую фиксацию роста самодержавной власти и увеличение дистанции между престолом и подданными... Общий для всех формуляр... способствовал дальнейшей унификации общества, в котором главным объединяющим символом был образ самодержца²⁷.

И с этим нельзя не согласиться. Но есть во всём этом ещё один ускользающий от внимания аспект

этического характера. «Холопство» означает индивидуальную свободу при социальной подчинённости вышестоящему. Бояре, дворяне и прочие служилые люди с достаточно высоким социальным статусом – всё равно холопы. Таким образом, это определение гражданской функции – обязанности служить. Но оно же несёт в себе некий уничижительный оттенок, указывая на *гражданскую пассивность* индивидов. Холопство своей принудительностью гасит личную инициативу и желание быть преданным, усиливая вместо этого бездумное подчинение. Поэтому смена обозначений означала смену отношений. Но при общей её понятности и обоснованности по-прежнему не до конца ясным остаётся выбор Петра в пользу самого неоднозначного и полиассоциативного термина «раб». Не вызывает сомнения то обстоятельство, что быстрый взаимный процесс секуляризации религии и сакрализации монаршей власти и личности самого Петра сближал по смыслу понятия «раб Божий» и «слуга государев»²⁸, вследствие чего определение «раб» не считалось уязвляющим человеческое достоинство²⁹. Но здесь можно отметить ещё одну особенность, указывающую на исключительность восприятия ситуации Петром. Если царь сам себя называет первым *работником* своего Отечества и службу ему выдвигает на первый план для всех без исключения – тогда все остальные соотечественники есть рабы как «слуги первого работника». Эта интерпретация вполне согласовывается со смыслом «дружинной морали»: монарх трудится для Отечества как для самого себя, ибо он и есть Отечество, а слуги / сподвижники / дружина живут в Отечестве как в доме своего товарища и господина и трудятся для своего монарха и во славу его. Также это согласуется с общепринятыми в то время смыслами в западноевропейских языках: с началом Нового времени слово «раб» не несло того абсолютного значения *расчеловечивания*, как в рабовладельческом мире,

28 См. *ibidem*.

29 И не имело никакого отношения к крепостным – их называли просто «душами», то есть по крайнему признаку принадлежности к человеческому роду.

30 См. *Teutscher und Reussischer, Dictionarium. Das Wiener deutsch-russische Wörterbuch*, Berlin 1984, с. 127, 302, 314 (Цит. по: Е.Н. Марасинова, *op.cit.*, с. 15).

31 О том, что в основании термина лежат авестийские, древнеиндийские и древнелатышские корни, означающие осознанность отношения. См. М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка, в 4 томах*, т. 4, пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева, Москва 1987, с. 350; П.Я. Черных, *Историко-этимологический словарь современного русского языка, в 2-х томах*, т. 2, Москва 1999, с. 385–386.

и многими европейскими народами понималось как «служитель», «слуга», «прислужник»³⁰. А в контексте просвещенческой идеи в России «раб», действительно, воплощал принцип абстрактного представления о подданном с трудовой функцией.

На этом основании и в тесной связи с первыми двумя вводился и третий концепт – *честь государева и гражданская*.

Честь как таковую можно определить как соблюдение определённых знаково-условных (ритуальных) отношений, в которых выражаются *общественное признание, одобрение и поддержание осознанных индивидуальных качеств и их оценок (достоинства) личности*³¹. Некоторые разночтения в понимании её сущности связаны с особенностями исторического формирования. В Древней Греции термин *τιμή* первоначально определял стоимость, оценку и возмещение, отплату (месть), воздаяние, отдачу или возмещение долгов (вплоть до кары казнью). А поскольку «долг платежом красен», эти конкретные действия в конце концов трансформировались в абстрактное представление о чести, почёте, почитании, уважении, божественном достоинстве. В древнеримском мировоззрении термин *honor* уже почти утратил предметно-материальный оттенок, воплощая лишь положительный социальный резонанс на место и роль человека в обществе, который в смысловой ретроспективе имел сакральное основание, то есть освящался богами.

Примерно так же трактовали честь и в древнерусском мировоззрении, и этот смысл сохранялся почти неизменным до начала петровских реформ. В 1718 году Феофан Прокопович произнёс речь «Слово о власти и чести Царской», где наиболее последовательно изложил логику трансформации основных мировоззренческих и политических смыслов новой России. На первый взгляд речь шла о том, что честь монаршая состоит всецело в самовластии,

и абсолютная единая власть формирует абсолютную и безусловную честь как рабское почтение; по сути, этим и объяснялось слабо прикрытое отождествление царя с богом и Христом:

Приложимъ же еще ученію сему, аки вѣнецъ, имена и титулы, властемъ высокимъ приличныя; не суетныя же, ибо отъ самаго Бога данныя, которые лутче украшаютъ царей, нежели порфиры и діадимы, нежели вся велелѣпная внѣшняя утварь и слава ихъ, и купно показываютъ, яко власть толика отъ самаго Бога есть. Кіа же тѣтлы? Кіа имена? Бози и Хрѣсты нарицаются...³²

Однако Ф. Прокопович утверждал так, имея на достаточные основания, и потому его слова были понятны общественному сознанию. Его искусство состояло в том, что он традиционными смыслами описывал нетрадиционные ситуации, вследствие чего эти смыслы показывали свою универсальность и оборачивались неизвестными сторонами без его субъективного вмешательства. Это облегчало восприятие нового. Если государь Пётр фактически отождествлялся с богом, то сверхъестественные характеристики тут не причём. Единственной характеристикой, которая могла служить тому основанием, было *всемогущество*, проявляющееся в *творящей* функции. *Так же как Господь сотворил мир сей из ничего и по Своей воле, так и царь Пётр «отродил» Россию державой сильною*, опираясь исключительно на свой ум, волю и силы: «...Того ради Бози наречены суть, яко Богу въ томъ подражающій»³³. И не вослед, а вопреки происходящему. И так же как Господь трудился, устрояя мир сей наилучшим образом, царь Пётр трудился неустанно на пользу и прибыль Отечества своего, возводя Россию на двух опорах – «на гражданскомъ... и воинскомъ дѣлѣ»³⁴. И в этом

32 Ф. Прокопович, *Слово въ недѣлю цвѣтную о власти и чести царской, яко отъ самаго Бога въ міре учинена есть, и како почитати Царей, и онымъ повиноватися людіе должествуютъ; кто же суть и колікій имеютъ грѣхъ противляющіися имъ. Проповѣданное въ Царствующемъ Санктпетербургѣ Апрѣля въ 6. День 1718 года* [в:] Феофана Прокоповича, Архиепископа Великаго Новогорода и великихъ Лукъ, Святѣйшаго Правительствующаго Синода Вице-президента, а потомъ первенствующаго Члена слова и рчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собранныя и нѣкоторыя вторымъ тисненіемъ, а другія вновь напечатанныя, часть I, Въ Санктпетербургѣ При Сухопутномъ Шляхетномъ Кадетскомъ Корпусѣ 1760 года, с. 251.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*, с. 264. Об этом же см. *idem*, *Слово о состоявшемся между Имперіею Россійскою и Короною Шведскою мире 1721 года, августа в 30 день, и должном нашем за толикую милость божию благодарении, проповѣданное Преосвященнымъ Феофаномъ, Архиепископомъ Псковскимъ и Нарвскимъ, в Царствующемъ Граде Москве, в Церкви Соборной Успения Пресвятыя Богородицы, 1722 года, генваря 28* [в:] *idem*, *Сочинения*, И.П. Ерѣмин (ред.), Москва–Ленинград 1961, с. 124–125.

суть его чести, его участь, его судьба. Честь его – щедрость и фортуна создавать, улучшать, преумножать и укреплять государство.

Такая своеобразная традиционно-нетрадиционная трактовка монаршей чести повлекла за собой и соответствующую трактовку *общественного договора*. Рассуждения Ф. Прокоповича и В. Татищева наглядно подтверждают мифологический характер этой теории, когда логика демонстрирует свою парадоксальность возможностью делать прямо противоположные выводы из одних и тех же посылок. Поскольку сущностью общественного договора было проявление народной воли как основания рационального устройства политических и правовых отношений, «дружинники» закономерно делали вывод о добровольной и полной передаче различными народами своих прав и свобод монархам:

Въ Монархіи же наслѣдной была къ первому Монарху воля народная, аще не словомъ, но дѣломъ изъявленная. Согласно вси хощемъ, да ты къ общей нашей пользѣ, владѣши надъ нами вѣчно, то есть понеже смѣртен еси, то да по тебѣ, ты же самъ впредь да оставляеши намъ наслѣднаго владѣтеля: мы же единожды воли нашей совлекшеса, никогда же онои впредь, ниже по смерти твоей употребляти не будемъ, но какъ тебѣ, такъ и наслѣдникомъ твоимъ по тебѣ повиноватися клятвеннымъ обѣщаниемъ одолжаемся, и наших по нас наслѣдниковъ тымжде долженствомъ обязуемъ³⁵.

Параллели этой же традиции в древней Руси отмечал и Татищев, апеллируя к «Повести временных лет»:

Въ льто 6370 (862). Изъгнаша варяги за море, и не даша имъ дани, и почаша сами в собѣ

володѣти, и не бѣ в нихъ правды, и въста родъ на родъ, и быша в нихъ усобицѣ, и воевати почаша сами на ся. И рѣша сами в себѣ: «Поищемъ собѣ князя, иже бы володѣль нами и судилъ по праву». И идоша за море къ варягомъ, к руси. Сице бо ся зваху ты варязи русь, яко се друзии зъвуться свие, друзии же урмане, анъглияне, друзии гѣте, тако и си. Рѣша русь, чюдъ, словѣни, и кривичи и вси: «Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нѣтъ. Да пойдете княжить и володѣти нами». И избърашася з братья с роды своими, пояша по собѣ всю русь...³⁶

Отсылкой к священным текстам и древнерусским полуполюгендарным летописям учёные дружинники пытались доказать извечность единоличной верховной власти, но и свободы к самоограничению: договор как процедура подтверждения взаимного соответствия прав в действительности является односторонним безвозмездным действием или, лучше сказать, *дарением*, вручением себя другому на основании доверия ему. Основания для такого вывода были:

...Если в России принцип общественного договора искусственно накладывается на *традиционный тип личности и религиозности*, то в концепции Прокоповича инструментом по-прежнему выступает не власть, а общество. Не власть является общественным инструментом, а общество является инструментом власти, с помощью которого она, эта власть, достигает своих целей. Это принципиальное отличие делает невозможным дальнейшее развитие теории общественных прав и её трансформацию в право общественного контроля за властью³⁷.

36 *Повесть временных лет*, стб. 19 [в:] *Полное собрание русских летописей, издаваемое Постоянною Историко-Археологическою Комиссиею Академии Наук СССР*, т. 1: *Лаврентьевская летопись*, вып. 1: *Повесть временных лет*, Ленинград 1926–1928, с. 14. Перевод по изданию: *Повесть временных лет*, подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д.С. Лихачева, под редакцией В.П. Адриановой-Перетц, Издание второе, исправленное и дополненное, Санкт-Петербург 1996, с. 13. См. также: В.Н. Татищев, *Собрание сочинений, тома II и III. История Российская. Часть вторая*, т. 2: *История Российская. Часть вторая (вторая редакция)*, главы 1–18, С.Н. Валк, М.Н. Тихомиров (ред.), Москва 1995, с. 32.

37 А.Г. Глинчикова, *Метаморфоза западной идеи «естественного права» в политической концепции Феофана Прокоповича*, «Локус. Люди, Общество, Культуры, Смыслы», 7/3 (2016), с. 87.

38 В.Н. Татищев, *Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах...*, с. 83.

39 Ф. Прокопович, *Слово въ недѣлю цвѣтную о власти и чести царской...*, с. 252.

40 См. Ю.М. Лотман, *op.cit.*, с. 194.

С другой стороны, самовластие монарха и абсолютизация его функций смягчались его же личным примером. Это как будто должно было устранить противоречие между неограниченной личной свободой царя и обязанностью со стороны вверившегося ему народа трудиться и подчиняться. Царь, конечно, законодатель, но все его повеления проходят через личный опыт. Он знает, что делать, оттого самовластие оказывается допустимым и объективно обоснованным. Создаётся впечатление, что царь требует от народа лишь то, что хочет, может и должен делать сам: «И тако благоразумной от каждаго по способности пользу иметь и другим полезен быть может»³⁸. То есть, требует разумных, исторически обоснованных действий – вовлекает свой народ в строительство государства, а не просто угнетает поддёнщиной.

В этом и только в этом смысле возвышение самовластия возвышает честь царскую: сила и власть царю нужны не для утишения народа и устрашения соседей, а для процветания государства, расширения его строительства. И божественность царственности Петра многократно подчёркивалась не его тщеславия ради, а для укрепления народной веры в него и уважения у других правителей. Честь Петра – в служении государству, а служение – не только в умалении себя во славу чью-то, а и в *преумножении себя вложением собственных сил в строительство государства*: в этом смысле он и есть государство. Потому и вправе государь требовать того же от своих верных рабов – он им пример подаёт, а им «треба повиноватися не токмо за гнѣвъ, но и за совѣсть...»³⁹. Это означает, что противоречие между службой из чести и службой по повинности, заложенное в самом основании идеи служения⁴⁰, выступало фактором распространения просвещения в народе. И вот почему в дальнейшем концепт чести находил себя в соответствующих суждениях народной мудрости. Честь берегут смолоду, когда есть рвение, время

и силы служить Родине и понимать ценность этой службы. Честь никому не передаётся, потому что никто не возьмётся за другого исполнить долга перед Отечеством. Честь – основание преданности, потому что выражается в служении, труде и осознанном единстве, а не внешних пышных регалиях. И даже священство не превышает честию за царскую честь, «бо иное дѣло, иной чинъ есть въ народѣ, а не иное Государство»⁴¹.

Честь – не только воздаяние за заслуги, но и великое испытание, горнило. И повторяя, что царская власть от Бога, Ф. Прокопович настаивал прежде всего на том, что одарённые всем самую большую ношу несут, и с них Господь больше других спрашивает. И если кто из рядовых подданных чем жертвует ради государства, даже самым дорогим и незаменимым – та жертва только его будет; а государева жертва государством приносится и на всё будущее державы и каждого подданного влияет. Так, утрата подданным наследника тяжела для подданного; утрата государем наследника тяжела для государства, для будущего всех подданных Авраамова жертва, за которую монарх держит особый ответ перед Богом:

...К закону Божию так подлежить, что за преступление того Божию токмо, а не человеческому суду повинна. И тако всякъ самодержавный Государь человеческого закона хранить не долженъ, колми же паче за преступление закона человеческого не судимъ есть. Заповѣди же Божія хранить долженъ, но за преступление их самому токмо Богу отвѣтъ дасть, а от человекъ судимъ быти не можетъ⁴².

А посему по чести монарху самовластному назначать себе преемников не по традиции, а по свету собственного разума, ежели усматривает он, что

41 Ф. Прокопович, *Слово въ недѣлю цвѣтную о власти и чести царской...*, с. 257.

42 *Idem*, *Правда воли монаршей...*, с. 22.

наследник не готов нести бремя власти и чести царской. И об этом свидетельствуют многократные примеры из Священного писания, которые Феофан Прокопович обильно цитировал:

...Яснѣ сіе отъ писанія утвердится ниже, гдѣ будетъ рѣчь о образахъ: там бо довольно покажется, что Святїи Патріахи, и Цари благочестивїи, не всегда смотрѣли на первородство сіновї своихъ, но и первенство иногда переносили на меньшихъ сыновъ, якоже Исаакъ перенесель первенство отъ Исава на Иакова, или на внучатъ своихъ... и прочїи наслѣдіе свое мимо болшихъ сыновъ малѣишимъ давали, якоже Давид. Отъ чего явно есть, что законъ оныи чрезъ Моисеа даннии Израилю, въ книгахъ числѣ, которыи наслѣдіе опредѣляетъ сыномъ, а у кого нѣтъ сыновъ, дочерямъ...⁴³

Как видим, «дружинный» характер просветительской деятельности продолжателей идей Петра во многом обуславливал отличные от западно-европейских манеры и способ трактовки основных мировоззренческих проблем. «Дружинность», по сути, означала сохранение в просвещенческих условиях традиционных мифологических черт общности русского мировоззрения, в связи с чем возможно было интерпретировать социальную зависимость и личную несвободу с позиции «общего блага» и «пользы Отечеству». Так, понимая Закон Божий как закон естественный, и значит, неотвратимый для человека, ибо Бог создал естество, учёные дружинники трактовали данную свыше самодержавную верховную власть как естественное выражение Закона Божьего. Отсюда парадоксальным образом следовало, что политика также представлялась делом естественным как активное участие

в делах становления государства. А потому ею могут и должны заниматься все, кто сознательно, трудами своими старается выразить преданность верховной власти. Иными словами, политика не представлялась «дружинникам» искусством или профессией, а в целом выступала как «мудрость гражданская» разуместь, «что право и что неправо... что полезно или вредно быть может»⁴⁴, а следовательно, способствует счастью соотечественников и человеческому счастью в целом⁴⁵. Так чрезмерная идеологизация и ранжирование повседневности придавали весомости и значимости плодам индивидуальной деятельности, побуждая «верных рабов» усердно и искренне стараться славы Отечества ради.

44 В.Н. Татищев, *Разговор дву приятелей...*, с. 119.

45 См. O. de Guasco, *Vie du Prince Antiochus Cantemir* [в:] *Satyres de monsieur le Prince Cantemir. Avec l'histoire de sa vie*, traduit par de O. Guasco, a Londres 1749, с. 35–36.

BIBLIOGRAFIYA

I. ISTOCHNIKI

- Horatius Flaccus, Q., Epistles, I: III, 6–8*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Horace&target=en&collections=Perseus%3ACollection%3AGreco-Roman> [dostup: 8.02.2022].
- Guasco de O., *Vie du Prince Antiochus Cantemir [v:] Satyres de monsieur le Prince Cantemir. Avec l'histoire de sa vie*, traduit par de O. Guasco, Londres 1749, c. 15–142.
- Kant I., *Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung?* 1784, 5 [v:] *Kant's Gesammelte Schriften*, t. 8: *Abhandlungen nach 1781*, Berlin 1923, c. 33–41.
- Kant I., *Der Streit der Fakultäten 1798* [v:] *Kant's Gesammelte Schriften*, t. 7: *Der Streit der Fakultäten. Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin 1917, c. 1–76.
- Teutscher und Reussischer, Dictionarium. Das Wiener deutsch-russische Wörterbuch*, Berlin 1984.
- Akt podneseniya Gosudaryu Tsaryu Petru I titula Imperatora Vserossiyskago i naimenovaniya: Velikago i Ottsa Otechestva*, 22 X 1721 (no 3840) [v:] *Polnoye sobranie zakonov Rossiyskoy imperii, s 1649 goda*, t. 6: 1720–1722, Sankt-Peterburg 1830, c. 444–446.
- General'nyy reglament ili Ustav Kollegiy, 28 II 1720 (no 3534)* [v:] *Polnoye sobranie zakonov Rossiyskoy imperii, s 1649 goda*, t. 6: 1720–1722, Sankt-Peterburg 1830, c. 141–160.
- Goratsiy Kvint Flakk, *Poslaniya*, I, 3, per. s lat. N. S. Gintsburga [v:] Goratsiy Kvint Flakk, *Polnoye sobraniye sochineniy*, Moskva 1936, c. 291.
- Kantemir A., *Perevody. Goratsiy* [v:] *Sochineniya, pis'ma i izbrannyye perevody Knyazya Antiokha Dmitrievicha Kantemira*, t. 1: *Satiry, melkiya stikhotvoreniya i perevody v stikhakh*, P.A. Yefremova (red.), Sankt-Peterburg 1867, c. 415–419.
- Kantemir A., *Satira V. Satir i Perieryg (Na chelovneskyya zlonravniya voobshche)*, 568–569 [v:] *Sochineniya, pis'ma i izbrannyye perevody Knyazya Antiokha Dmitrievicha Kantemira*, t. 1: *Satiry, melkiya stikhotvoreniya i perevody v stikhakh*, P.A. Yefremova (red.), Sankt-Peterburg 1867, c. 99–127.
- O Imperatorskom Tituln v gramotakh, ukazakh, prosheniyyakh i prigovorakh*, 11 XI 1721 (no 3850) [v:] *Polnoye sobranie zakonov Rossiyskoy imperii, s 1649 goda*, t. 6: 1720–1722, Sankt-Peterburg 1830, c. 453–454.
- Povest' vremennykh let* [v:] *Polnoye sobraniye russkikh letopisey, izdavayemoye Postoyannoyu Istoriko-Arkheograficheskoy Komissiyeyu Akademii Nauk SSSR*, t. 1: *Lavrent'yevskaya letopis'*, vyp. 1: *Povest' vremennykh let*; vyp. 2: *Suzdal'skaya letopis'*, vyp. 3: *Prilozheniya, Izdaniye vtoroye*, Leningrad 1926–1928.

- Povest' vremennykh let*, D.S. Likhacheva (podgotovka teksta, perevod, stat'i i kommentarii), V.P. Adrianovoy-Peretts (red.), Izdaniye vtoroye, ispravlennoye i dopolnennoye, Sankt-Peterburg 1996.
- Prokopovich F., *Pravda voli monarshey vo oprednlenii naslednika derzhavy svoey. Ustavom derzhavneyshago Gosudarya nashago Petra Velikago ottsa otechestva Imperatora i Samoderzhitsa Vserossiyskogo i prochaya, i prochaya, i prochaya. Segó 1722 godu, fevralya v 11 den', publikovannym utverdzhena i vsenarodnoyu prisyagoyu svidetelstvovana*, [Moskva 1726].
- Prokopovich F., *Slovo v Den' Rozhdestva Gospoda nashogo Íisusa Khrísta [v:] Óeofana Prokopovicha, Arkhiépiskopa Velikago Novagrada i velikikh Luk, Svyateyshago Pravitel'stvuyushchago Sinoda Vitseprezidenta, a potom pervenstvuyushchago Chlena slova i rechi pouchitel'naya, pokhval'naya i pozdravitel'naya sobrannaya i nekotoryya vtorym tisnením, a drugíya vnov' napechatannaya, chast' I*, V Sanktpeterburge Pri Sukhoputnom Shlyakhetnom Kadetskom Korpuse 1760 goda, c. 121–141.
- Prokopovich F., *Slovo v nedelyu tsvetnuyu o vlasti i chesti tsarskoy, yako ot samago Boga v mîre uchinena yest', i kako pochitati Tsarey, i onym povinovatisya lyudíe dolzhenstvuyut; kto zhe sut' i kolikíy imeyut grekh protivlyayushchí'isya im. Propovedannoye v Tsarstvuyushchem Sanktpiterburgn Aprelya v 6. Den' 1718 goda [v:] Óeofana Prokopovicha, Arkhiépiskopa Velikago Novagrada i velikikh Luk, Svyateyshago Pravitel'stvuyushchago Sinoda Vitseprezidenta, a potom pervenstvuyushchago Chlena slova i rechi pouchitel'naya, pokhval'naya i pozdravitel'naya sobrannaya i nekotoryya vtorym tisnením, a drugíya vnov' napechatannaya, chast' I*, V Sanktpeterburge Pri Sukhoputnom Shlyakhetnom Kadetskom Korpuse 1760 goda, c. 237–268.
- Prokopovich F., *Slovo o sostoyavshemsya mezhdu Imperiyeyu Rossiyskoyu i Koronoyu Shvedskoyu mire 1721 goda, avgusta v 30 den', i dolzhnom nashem za tolikuyu milost' bozhiyu blagodarenii, propovedannoye Preosvyashchennym Feofanom, Arkhiyepiskopom Pskovskim i Narvskim, v Tsarstvuyushchem Grade Moskve, v Tserkvi Sobornoy Uspeniya Presvyatyaya Bogoroditsy, 1722 goda, genvaryá 28 [v:] idem, Sochineniya, I.P. Yeromin (red.), Moskva–Leningrad 1961, c. 112–126.*
- Prokopovich F., *Feofan Arkhiyepiskop Novgorodskiy avtoru satiry [v:] idem Sochineniya, I.P. Yeromin (red.), Moskva–Leningrad 1961, c. 216–217.*
- Rech' Petra I, napisannaya im samim i proiznesonnaya v sobore Presvyatyaya Troitsy v Peterburge posle prochteniya traktata o zaklyuchenii mira sh Svetsiyey, 22 oktyabrya 1721 goda [v:] N.A. Voskresenskiy,*

- Zakonodatel'nyye akty Petra I. Redaktsii i proyekty zakonov, zametki, doklady, donosheniya, chelobit'ya i inostrannyye istochniki*, t. 1: *Akty o vysshikh gosudarstvennykh ustanovleniyakh*, Moskva–Leningrad 1945, c. 156.
- Tatishchev V.N., *Dukhovnaya* [v:] *idem, Sobraniye sochineniy, toma VII i VIII. Istoriya Rossiyskaya. Okonchaniye. Raboty raznykh let*, t. 8, V.I. Buganov, S.N. Valk, N.Ye. Nosov, A.I. Yukhm (ped.), Moskva 1996, c. 133–145.
- Tatishchev V.N., *Proizvol'noye i soglasnoye razsuzhdeniye i mneniye sobravshegosya shlyakhetstva ruskogo o pravlenii gosudarstvennom* [v:] *idem, Sobraniye sochineniy, toma VII i VIII. Istoriya Rossiyskaya. Okonchaniye. Raboty raznykh let*, t. 8, V.I. Buganov, S.N. Valk, N.Ye. Nosov, A.I. Yukhm (ped.), Moskva 1996, c. 146–152.
- Tatishchev V.N., *Razgovor duu priyateley o pol'ze nauki i uchilishchakh* [v:] *idem, Sobraniye sochineniy, toma VII i VIII. Istoriya Rossiyskaya. Okonchaniye. Raboty raznykh let*, t. 8, V.I. Buganov, S.N. Valk, N.Ye. Nosov, A.I. Yukhm (ped.), Moskva 1996, c. 51–132.
- Tatishchev V.N., *Sobraniye sochineniy, toma II i III. Istoriya Rossiyskaya. Chast' vtoraya*, t. 2: *Istoriya Rossiyskaya. Chast' vtoraya (vtoraya redaktsiya)*, glavy 1–18, S.N. Valk, M.N. Tikhomirov (ped.), Moskva 1995, c. 25–274.
- Tatsit Publiy Korneliy, *O proiskhozhdenii germantsev i mestopolozhenii Germanii*, 14, per. s lat. A. S. Bobovicha [v:] Tatsit Publiy Korneliy, *Sochineniya v dvukh tomakh*, t. 1: *Annaly. Malye proizvedeniya*, Sankt-Peterburg 1993, c. 337–356.
- Ustav Voinskiy, 30 III 1716 (no 3006)* [v:] *Polnoye sobranie zakonov Rossiyskoy imperii, s 1649 goda*, t. 5: 1713–1719, Sankt-Peterburg 1830, c. 203–453.

II. LITERATURA

- Glinchikova A.G., *Metamorfoza zapadnoy idei «yestestvennogo prava» v politicheskoy kontseptsii Feofana Prokopovicha*, «Lokus. Lyudi, Obshchestvo, Kul'tury, Smysly», 7/3 (2016), c. 78–92.
- Grot YA. K., *Potr Velikiy kak prosvetitel' Rossii* [v:] *Trudy YA. K. Grota*, t. 4: *Iz russkoy istorii. Issledovaniya, ocherki, kriticheskiye zametki i materialy (1845–1890)*, Sankt-Peterburg 1901, c. 82–121.
- Dreger L., *Druzhina* [v:] *Sotsial'no-ekonomicheskiye otnosheniya i sotsionormativnaya kul'tura*, A.I. Pershits, D. Trayde (ped.), Moskva 1986, c. 52–53.
- Yepifanov P.P., «Uchonaya druzhina» i prosvetitel'stvo XVIII veka, «Voprosy Istorii», 38/3 (1963), c. 37–53.
- Kolesov V.V., *Drevnyaya Rus'. Naslediye v slove. Mir cheloveka*, Sankt-Peterburg 2000.

- Lotman YU. M., *Ocherki po istorii russkoy kul'tury XVIII – nachala XIX veka* [v:] *Iz istorii russkoy kul'tury*, т. 4: XVIII – nachalo XIX veka, A.D. Koshelev (ред.), Moskva 2000, с. 11–346.
- Marasinova Ye.N., *K istorii politicheskogo yazyka v Rossii XVIII veka*, «Otechestvennaya Istoriya», 49/5 (2005), с. 3–16.
- Nikolayev S.I., *K predystorii Goratsiya v Rossii* [v:] *Reflection on Russia in the Eighteenth Century*, J. Klein, S. Dixon, M. Graanje (ред.), Köln–Weimar–Wien 2001, с. 303–314.
- Pavlov-Sil'vanskiy N.P., *Feodalizm v Rossii*, Moskva 1988.
- Fasmer M., *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka, v 4 tomakh*, т. 4, O.N. Trubacheva (per. s nem. i dop.), Moskva 1987.
- Khlevov A.A., *Druzhina Severa kak istoricheskij fenomen* [v:] *Skandinavskie chteniya 1998 goda. Etnograficheskiye i kul'turno-istoricheskiye aspekty*, A. Myl'nikov (ред.), Sankt-Peterburg 1999, с. 49–57.
- Chernykh P.YA., *Istoriko-etimologicheskij slovar' sovremennogo russkogo yazyka, v 2-kh tomakh*, т. 2, Moskva 1999.
- Chernyshova A.V., *Fenomen «Uchonoj Druzhiny». Mif ili real'nost'?*, «Manuskript», 10/12 (86) (2017), № 3, с. 209–211.
-

От философии языка к философии религии: этносемиотические идеи С.А. Токарева и Ю.В. Кнорозова

*«Язык есть дом бытия. В жилище языка
обитает человек»
М. Хайдеггер, «Письмо о гуманизме»*

Nikołaj Kostin (Николай Костин)

UNIWEŚYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II
W KRAKOWIE
ORCID: 0000-0002-7538-8068

ABSTRACT

From philosophy of language to philosophy of religion: ethnosemiotic ideas of S.A. Tokarev and Yu.V. Knorozov
The article is devoted to a little-studied phenomenon in the history of Russian philosophy of the late period (XX century) – the philosophy of religion by Yu.V. Knorozov and S.A. Tokarev. This approach in the field of philosophy of religion is directly related to another humanitarian research program of researchers – ethnosemiotics. Based on the ethnographic, ethnosemiotic and general theoretical works of Tokarev and Knorozov, the article provides a systematization and description of this original and authentic version of the philosophy of religion (which was originally developed to study local religious cults and traditions). The direct connection of this philosophical phenomenon with other disciplines is shown: archeology, geography, ethnography and theoretical linguistics.

KEYWORDS: Yu.V. Knorozov, S.A. Tokarev, philosophy of religion, ethnosemiotics, Russian philosophy of the late period

SŁOWA KLUCZOWE: Yu.W. Knorozow, S.A. Tokariew, filozofia religii, etnosemiotyka, filozofia rosyjska późnego okresu

Введение

Предмет данной статьи настолько же самобытен, насколько и необычен. Во-первых, С.А. Токарев (1899–1985 гг.) и Ю.В. Кнорозов (1922–1999 гг.), об чьих идеях пойдет речь, не являлись философами «по профилю». Токарев известен, в первую очередь, как этнограф и археолог, как исследователь ранних форм религии. Имя Кнорозова почти всегда (и по праву) ассоциируется с индейцами майя, а именно с громким открытием Юрия Валентиновича – дешифровкой и последующим переводом индейских рукописей.

Во-вторых, мы имеем дело с преемством идей и концептов – С.А. Токарев был научным руководителем, наставником Ю.В. Кнорозова. Сергей Александрович Токарев разрабатывал особый междисциплинарный подход в изучении локальных культур – этносемиотику. Кнорозов же продолжил дело своего учителя и организовал ряд теоретических семинаров, плодом работы которых стали коллективные сборники «Забывшие системы письма. Остров Пасхи, Великое Ляо, Индия. Материалы по дешифровке», «Древние системы письма. Этническая семиотика», где были опубликованы работы других исследователей: М.Ф. Альбедиль, М.А. Пробста, Г.С. Авакьянц и целого ряда ученых. И если

этносемиотический проект Токарева базировался на данных археологии и особенностях ландшафтной картины, то Кнорозов преимущественно анализирует письменность и язык как основу и средоточие локальной культуры. Данный аспект крайне важен для нас, и мы более подробно остановимся на нем позже.

В-третьих, несмотря на то, что проблематика религиозности входила в область интересов как Токарева, так и Кнорозова, именно философия религии, как синтез этносемиотических идей и анализа языка, не была четко артикулирована и описана. Почему так произошло? – на этот вопрос можно дать сразу несколько вариантов ответа. Оба исследователя не занимались составлением системной публикации своих общетеоретических работ – собственно философские тексты мы можем найти или как отдельные главы в этнографическом исследовании (в случае Токарева) или как статьи в различных сборниках (у Кнорозова). Также оба исследователя исходили из конкретных задач, которые ставили им различные дисциплины: археология, этнография, теоретическая лингвистика; и это оказывало существенное влияние на сам способ философствования и, соответственно, на кодификацию философских воззрений. Философия, в случае Токарева и, особенно, Кнорозова, являлась систематизацией, методологией и общим взглядом на какую-либо проблему в области истории или языкознания (или даже на стыке различных дисциплин). Можно говорить о некоей «дихотомии Кнорозова»: или его философские взгляды возникали как результат решения конкретной научной задачи; или сама философская позиция являлась отправной точкой в вопросах изучения языка и культуры. На наш взгляд, этот феномен нужно рассматривать комплементарно – Ю.В. Кнорозов был цельным и последовательным исследователем, а его научные изыскания затрагивали большой круг проблем и представляли собой живой и динамический поиск.

Кратко говоря, философия религии, исходящая из этносемиотики Токарева и Кнорозова, представляет собой самобытный философский феномен, который, однако, не был артикулирован и прописан. Данная статья – попытка систематизации и описания этого подхода в области философии религии и именно в дискурсе философии.

Стоит сказать несколько вводных слов об особенностях создания и существования русской философии позднего периода (XX в.). Эта традиция являлась молодой и как бы «начатой заново». Полностью порвав с предыдущим способом философствования (а конкретно – с т.н. «Серебряным веком») в силу исторических и политических событий, эта философская традиция находилась в поиске новых оснований, новых исследовательских горизонтов и самого философского языка. По словам другого представителя этой традиции, самобытного феноменолога М.К. Мамардашвили, была острая необходимость «заново учиться жить»¹: заново испытать опыт создания философского сообщества, заново начать исследовать мысль. Это, конечно же, создавало существенные трудности для развития философского знания: отсутствие преемства, определенная оторванность от интеллектуальных течений и трендов западного мира. С другой стороны, это давало радость первопроходца и романтику нового созидания. В некоторой мере советскую философию можно сравнить с философией американского неопрагматизма. Обе традиции молоды, обе носят ярко выраженный антиметафизический характер, обе содержат в себе разрозненные группы и течения. Подробный сравнительный анализ философии в СССР и США предпринял американский исследователь Дж. Э. Смит² (несмотря на то, что этот анализ не является основной задачей его статьи), детально останавливаться на этом мы не будем. Необходимо только отметить то, о чем практически ничего не

¹ М. Мамардашвили, *Место философии в советской системе*. Интервью Мераба Мамардашвили [в:] Фонд Мераба Мамардашвили, <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl-pod-zapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoj-sisteme1> [доступ: 12.03.2012].

² Д.Э. Смит, *Трансцендентальный идеализм и аналитическая философия языка с точек зрения советской философии сталинского времени и современного американского прагматизма*, «Кантовский Сборник», 1/22 (2001), с. 126–137.

сказал Смит в своей статье – русская философия позднего периода зачастую развивалась благодаря и на базе других дисциплин: истории, языкознания, литературоведения, культурологии и т.д. В этом, по нашему мнению, кроется еще одно различие данных философских традиций (т.к. схожие черты Смит уже выявил и описал), и это различие коренным образом повлияло на ход русской мысли. Произошло формирование необычных междисциплинарных теоретических построений, которые приводили к самобытным и аутентичным философским воззрениям. В случае с Токаревым и Кнорозовым мы видим именно это явление.

Вопрос о категориях: сигнал, знак и символ

Этносемиотический проект Токарева представляет собой альтернативу семиотической программе Ю.М. Лотмана и московско-тартуской школы. Заслуги и вклад Лотмана в гуманитарные науки сложно переоценить, однако Токарев выступал за иные методологические принципы при анализе культур. Согласно Лотману (здесь мы несколько сжимаем и упрощаем это понимание) сама культура, и в глобальном, и в локальном смысле, представляет собой знаковую систему. Знаки, как основополагающие элементы культуры, находятся в определенном порядке и самосоотношении друг к другу. Через такое структуралистское понимание культуры мы можем переходить в область смыслов – в область семиотики. Данная концепция очень продуктивна при изучении текстовых памятников, для письменной культуры в целом (если мы рассматриваем ее в замкнутом и автономном виде). Но при этом может потеряться важнейшее семиотическое свойство – связь текстовой культуры с повседневными практиками, экономическими отношениями

и прочими факторами, в том числе с естественной средой существования этой культуры. Это отмечал и сам Юрий Михайлович, анализируя собственный методологический подход:

3 Ю.М. Лотман, *Культура и взрыв*, Москва 1992, с. 104.

Такой подход представлял собой условную абстракцию. Во внимание принималась отдельная развивающаяся система, расположенная как бы в изолированном пространстве. Реальная картина выглядит сложнее: любая динамическая система погружена в пространство, в котором размещаются другие столь же динамические системы, а также обломки разрушившихся структур, своеобразные кометы этого пространства. В результате любая система живет не только по законам саморазвития, но также включена в разнообразные столкновения с другими культурными структурами³.

Иными словами, даже подчеркивая динамичность культуры-структуры, в поле зрения она предстает как замкнутая система, оторванная от физического пространства. То, что в указанном фрагменте Лотман называет «пространством», является базисом и отправной точкой в этносемиотике, но опускается в семиотике Лотмана. Поэтому методология московско-тартуской школы превосходно подходит для изучения т.н. «высокой культуры»: памятников литературного наследия, классической поэзии и т.д. (т.е. для «замкнутого» и завершенного корпуса текстов). При изучении древних (и современных в том числе) локальных культур, в их многообразии семантических пластов, такой подход неизбежно будет приводить к искажениям и упрощениям.

Не менее существенный момент в различии и противоборстве двух семиотических программ лежит

4 *Idem*, *Символ в системе культуры* [в:] *idem*, *Избранные статьи в трех томах*, т. 1: *Статьи по семиотике и типологии культуры*, Таллинн 1992, с. 191.

в самой терминологии и категориях. Для «лотмановской» семиотики понятия «знак» и «символ» (часто соединяющиеся воедино и слабо разделяемые) самоценны и исходны. Для Токарева и его этносемиотического проекта исходной является объективная реальность для той или иной культуры: тип хозяйствования, система социальных отношений и, наконец, ландшафт, т.е. природные условия жизни в целом. Теоретический призыв Токарева заключается в следующем: нельзя отрывать культуру от действительной реальности и объективных условий, корни культуры необходимо усматривать во внешней действительности (множественности ее проявлений). Конечно, это не отменяет внутренних законов функционирования культуры как феномена (на чем акцентировал внимание уже Кнорозов, особенно на примере письменности), однако рассматривать культуру только абстрактно и «в отрыве» от действительности – опасное и непродуктивное занятие.

Лотман, или предвосхищая критику, или отвечая на уже поступившую, в одной из своих статей пишет о принципиальном соотношении понятий «символ-знак»:

...символ определяется как знак, значением которого является некоторый знак другого ряда или другого языка. Этому определению противостоит традиция истолкования символа как некоторого знакового выражения высшей и абсолютной незнаковой сущности. В первом случае символическое значение приобретает подчеркнуто рациональный характер и истолковывается как средство адекватного перевода плана выражения в план содержания. Во втором – содержание иррационально мерцает сквозь выражение и играет роль как бы моста из рационального мира в мир мистический⁴.

Таким образом возникает терминологическая тавтология: «символ определяется как знак». Иное разграничение категорий Лотман сразу же именуется как иррациональное, как некий «мост из рационального мира в мир мистический». Корректно ли такое замечание?

На наш взгляд такая ответная критика Лотмана не является убедительной и последовательной, но сугубо риторической. К тому же оппозиция «рационального мира» и «мистического мира» приводит к тому, что полноценный анализ религиозного знания в данной семиотической программе невозможен. Соответственно, невозможна и философия религии в такой системе координат. Тем не менее, у самого Ю.М. Лотмана можно прочесть о анализе религиозных конструктов следующее:

Анализируя наиболее архаические социокультурные модели, мы можем выделить, в частности, две, представляющие особый интерес в свете их дальнейших трансформаций в истории культуры. С известной степенью условности одну из них мы будем именовать магической, другую – религиозной. Необходимо сразу же подчеркнуть, что речь идет не о каких-либо реальных культурах, а о типологических принципах⁵.

Соответственно, исследование возможно, но не «каких-либо реальных культур». Принципиальная разница между этносемиотическим проектом Токарева-Кнорозова и семиотикой московско-тартуской школы и состоит в том, что первая школа стояла на позициях изучения реально существующих культур, тогда как вторая говорила только об обобщенных механизмах.

Несмотря на то, что этносемиотика Токарева и Кнорозова – это феномен восточноевропейской,

5 *Idem*, «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры [в:] *idem*, *Избранные статьи в трех томах*, т. 3: *Статьи по истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Мелкие заметки*, Таллинн 1993, с. 345.

6 Ю.В. Кнорозов, *К вопросу о классификации сигнализации* [в:] *idem, Избранные труды*, Санкт-Петербург 2018, с. 30.

славянской мысли и, как было подчеркнуто во введении, данный философский проект появился в период изоляции русской философии от западной традиции, необходимо показать связь этих идей с общей историей мысли. На наш взгляд, это уместно сделать на примере ключевых категорий семиотического анализа: «сигнал», «знак», «символ», т.к. это непосредственно связано с нашей ключевой темой – философией религии.

Разработкой и внедрением этих категорий занимался именно Ю.В. Кнорозов, который, в отличие от С.А. Токарева, больший акцент в философском анализе уделял языковому пространству (тогда как Токарев в большей степени говорил о ландшафтном пространстве). Одним из базовых терминов исследователя является понятие «сигнал». Сигнал, по Кнорозову, является особой формой действия, подающейся при помощи произвольной мускулатуры. Важное уточнение:

сигнал является действием, вызывающим действие у другого члена ассоциации. Само по себе сигнальное действие никакого отношения к выполняемой операции не имеет и может только мешать индуктору. Таким образом, хотя сигнал является одним из многих различных действий при совместном выполнении операции, он принципиально отличается от других, утилитарных действий⁶.

В таком случае, «сигнал» предстает нам как действие (сам процесс которого бессмыслен), порождающее другое действие (или стремящееся его вызвать). Действие сигнала опосредовано действием / бездействием другого члена коллектива или целой группы, само по себе такое действие абсолютно бессмысленно и непрактично.

Говоря об усложненности системы сигнализации у людей, по мнению Кнорозова, не стоит уходить в абсолютный антропоцентризм. Как пишет исследователь:

Ассоциация людей не является дальнейшим развитием или высшей формой объединения животных, а представляет собой следующий тип дифференцированной системы, т.е. объединение объединений. Составляющей единицей ассоциации у людей (не совпадающей с обществом) является не особь, а коллектив. В связи с этим сигнализация в человеческой ассоциации относится к высшему типу, по сравнению с сигнализацией в объединениях животных, и приобретает качественно иные свойства и функции⁷.

Человеческий язык предстает как один из типов сигнализации и коммуникации, однако неверно полагать, что сигнализация у других млекопитающих – форма более низкого уровня. Другие типы / способы сигнализации у животных обеспечивают их полноценной коммуникацией и, зачастую, их инструментарий гораздо более тонок и разнообразен, чем в сигнализации нашего типа. Вся разница заключается именно в наборе функций.

Сам по себе сигнал (или «сигнальный ряд» как цельное сообщение) уже является действием, которое изменяет порядок вещей и реальность в зависимости от контекста и обстоятельств. В данном аспекте нельзя не упомянуть известного философа-аналитика Джона Остина. По Остину, в рамках его концепции перформатива, «высказывание такого предложения является осуществлением действия или его части, которое не может быть естественным образом описано как говорение»⁸; «...произнесение высказывания и есть осуществление действия»⁹.

7 *Ibidem.*

8 Д. Остин, *Слово как действие* [в:] *Новое в зарубежной лингвистике. Сборник статей*, т. 17: *Теория речевых актов*, В.Ю. Городецкий (ред.), Москва 1986, с. 26.

9 *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem*, с. 25.

¹¹ Ю.В. Кнорозов, *Особенности детских изображений* [в:] *idem*, *Избранные труды*, Санкт-Петербург 2018, с. 50.

В данном случае мысль Остина интересна и по другому поводу, так как она гармонично связывается с рассуждениями Ю.В. Кнорозова относительно природы абстрактных понятий и некоторых теоретических трудностей:

...многие традиционные философские сложности были следствием ошибки, а именно: за прямые утверждения о фактах ошибочно принимались такие высказывания, которые либо вообще не имеют смысла (на особый, не-грамматический манер), либо замысливались как нечто совсем другое¹⁰.

В рамках теории Кнорозова о сигнализации и коммуникации, такие затруднения могут возникнуть при ошибочном толковании и употреблении трех базовых понятий: «сигнал», «знак», «символ» (что ярко было представлено в противопоставлении «лотмановской» семиотике).

Таким образом, категория «сигнал» у Кнорозова (в его индивидуальных философских работах и в этносемиотической программе) коррелируется с аналитической философией языка, в частности, с концепцией перформативного высказывания.

Другой важнейшей семиотической категорией является «знак». Согласно Кнорозову, знак – это фиксированная зрительная сигнализация, т.е. сигнал, который передан в той или иной визуальной форме. Соответственно, Кнорозов выделяет три базовых формы знака:

1. Предметное письмо. Это «перемещение или сочетание каких-либо предметов без изменения их внешнего вида»¹¹. Предметное письмо является наиболее простой и архаической формой фиксированной сигнализации. Данная форма особенно удобна для описания движения объекта, расстановки предметов

(субъектов) или для фиксации произошедших внешних изменений.

2. Графика. «Изменение поверхности с помощью механической или химической обработки»¹². Это различные виды и способы вырезания, начертания, краски и т.д. Сюда мы относим рисунок, а в дальнейшем, при эволюции данной категории знака – пиктографию, иероглифику, буквенную запись.
3. Пластика, скульптура. «Трехмерное изображение предметов»¹³. Наиболее древние проявления трехмерного знака можно обнаружить в тотемизме, в создании скульптуры для религиозно-ритуальной цели. О тотемизме, как наиболее раннем проявлении религии, писали многие исследователи. Примечательно, что большое внимание тотемизму уделял С.А. Токарев, причем он рассматривал тотемизм как форму коммуникации группы людей (с учетом кровнородственных связей)¹⁴. О смысловой составляющей «трехмерного знака» – тотема также много писал известный этнограф А.М. Золотарев: «тотемический предок есть персонификация, впрочем, никогда не принимающая строгой персональной формы, коллектива в зверино-мифологическом образе»¹⁵. Соответственно, можно с уверенностью говорить о том, что понимание категории «знака» в рамках этносемиотики сложилось благодаря и на основе этнографических исследований.

Наиболее близкое понимание этой семиотической категории (согласно этносемиотике Токарева и Кнорозова) мы можем найти у польского философа религии, теолога Яна Анджея Клочковского. Клочковский пишет:

оба они [знак и символ] появляются в ситуации, которую исследователи иногда называют «знаковая ситуация», где предмет, к которому

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ С.А. Токарев, *Ранние формы религии*, Москва 1990, с. 51–83.

¹⁵ А.М. Золотарев, *Пережитки тотемизма у народов Сибири*, Ленинград 1934, с. 6.

¹⁶ J.A. Kłoczkowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, с. 125.

¹⁷ *Ibidem*, с. 126.

хотим обратиться, не присутствует, не существует в поле перцепции. [...] и знак, и символ различным образом отсылают нас к действительности, которую они означают. Знак осуществляет это на условиях конвенции – мы договорились о том, чтобы красный цвет означал команду «Стоп!», в то время как зеленый означал разрешение на продолжение дороги¹⁶.

Феномен «знака» трактуется Ключковским в инструментальном смысле, как отдельная деталь, частица, позволяющая нам адекватно принимать внешние сигналы: «познавательная роль знака – это плитка, продолжительность ее очень мала»¹⁷. Именно такая интерпретация понятия «знак» представляется наиболее близкой к концепции Кнорозова. Данный подход, четко разделяющий понятия «знак» и «символ» при понимании «знака» как инструмента коммуникативного акта (на условиях договоренностей), представляется нам очень созвучным теории сигнализации и коммуникации. Более того, иллюстрация Я. Ключковского позволяет понять, что семиотические и теоретико-лингвистические компоненты непосредственно связаны с философией религии и являются ее неотъемлемой частью.

Последняя в нашем списке и наиболее сложная в определении семиотическая категория – «символ». Именно благодаря символу и возможен переход от философии языка к философии религии, что было обозначено в названии данной статьи. В философских, и в гуманитарных исследованиях в целом, существует огромное количество определений понятия «символ» и символического пространства, природы и сути символа в разных контекстах. Однако наша задача состоит вовсе не в том, чтобы перечислить их все или наиболее известные (тем более, это крайне трудоемкая работа), а в том, чтобы дать определение

«символа» с точки зрения этносемиотики (а в данном случае – Кнорозова) и показать связь этого определения с общей философской традицией.

Согласно Кнорозову, важно понимание «символа» как коммуникационного элемента какой-либо культуры; в этом смысле у «символа» остается такая же мнемоническая роль, как и у «знака», однако с той существенной разницей, что «символ» по своей природе многозначен, имеет целый комплекс прочтений, воздействий и способов / уровней восприятия. Это общая характеристика символического. В более практическом и прикладном смысле «символ» по Кнорозову – это «этнокультурный след», т.е. некий овеществленный мыслительный конструкт, который характерен для определенной культуры и служит для поддержания связей внутри «системы», коллектива (например, с помощью отсылок к общему прошлому или к единству практикующегося религиозного культа). Символ сам по себе не существует вне культуры и без носителей этой культуры теряет всякий смысл и содержание. Концепция «этнокультурного следа» впоследствии стала важным механизмом для этносемиотического проекта и была позже проработана другими исследователями.

Символ как коммуникационный элемент скрепляет локальную культуру и позволяет общаться на более глубоком, глубинном уровне – апеллируя к религиозному опыту авторитетов или же к собственному мистическому опыту, который неразрывно связан с локальной культурой. При таком понимании категории «символа» близкой является трактовка и иллюстрация этого явления философом М.К. Мамардашвили, также представителем русской философии позднего периода. Он показывает сущность «символа» на двух ключевых и ярких примерах: на фигуре Христа (как Сына Божия) для всей христианской культуры и на понимании полиса как способа жизни для классической греческой культуры. «Символ»,

¹⁸ М. Мамардашвили, *Лекции по античной философии*, Санкт-Петербург 2012, с. 146.

¹⁹ *Ibidem*.

по Мамардашвили, это «...какой-то очаг исторической конструкции человеческого существа и человеческих связей: чтобы такие конструктивные вещи случались в жизни, должна быть соотнесенность с каким-то символом, или символическим телом»¹⁸. Говоря о коммуникативной функции «символа» Мамардашвили пишет: «и вот те связи между людьми, которые возникают в соотнесенности каждого из них с этим символом и потом через него друг с другом, есть та особая социальная общность, которая природой и стихийным историческим процессом не рождается»¹⁹. Соответственно, помимо мнемонической функции, для символа является характерной и важной именно функция коммуникативная. Благодаря обращению к «символу» (или «символическому телу» языком Мамардашвили) связи внутри «системы» (человеческого коллектива) приобретают определенную форму и структуру отношений.

Таким образом, рассмотрев три базовых семиотических категории – «сигнал», «знак», «символ» – можно сделать следующие выводы. Во-первых, в этносемиотическом проекте Токарева и Кнорозова существует четкое разделение этих понятий, но вместе с тем видна непосредственная, неразрывная связь между ними. Во-вторых, несмотря на аутентичный характер возникновения рассматриваемой нами философской традиции, можно проследить связи с представителями иных философских школ и направлений. В-третьих, именно категория «символ» служит живым мостом между областью философии языка и философии религии. И конкретно механизм этой связи посвящен следующий раздел данной статьи.

От ландшафта и языка к философии религии

Как было обозначено ранее, в этносемиотическом проекте Токарев делал акцент на географическое,

ландшафтное пространство, Кнорозов же – на пространство языка. Однако эту мысль не стоит сводить к прямому упрощению: эти два пространства служат механизмами для восприятия, аккумуляции и передачи религиозного знания. Именно на этом постулате базируется философия религии в рамках этносемиотики Токарева-Кнорозова.

Конститутивной для этой темы является публикация Токарева «О культе гор и его месте в истории религии» (изначально опубликованная в «Советской этнографии», № 3, 1982 г., и впоследствии вошедшая в системную работу «Ранние формы религии»). Как пишет С.А. Токарев:

Содержанием религиозных верований обычно считают объект поклонения. Сообразно этому нередко классифицируются и сами религиозные верования: культ неба, культ солнца, культ бога грозы, культ животных (например, культ коня, быка, орла, змеи, жука-скарабея и др.), культ растений (дуба, березы, лотоса и др.), шире – культ стихий, культ природы, культ Олимпийских богов, культ единого бога... Из совокупности таких отдельных «культов» складывается, по мнению некоторых, вся история религии.

В этом есть свой смысл, если только не упрощать действительной картины. Перечисленные выше и весьма многие аналогичные «культы» существовали и существуют в истории религий народов мира. Но за каждым из них стоит на самом деле проблема, порой сложная. В сущности говоря, сказать «культ солнца» или «культ огня», «культ дерева» и т.п. – значит еще ничего не сказать. В действительности, каждый такой «культ» есть обобщение сложного и разнообразного

20 С.А. Токарев, *op.cit.*, с. 602.

21 *Ibidem*, с. 603.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, с. 604.

ряда явлений, притом зачастую даже разного происхождения²⁰.

В качестве анализируемого им примера, Токарев выбирает т.н. «культ гор». Удобство такого выбора заключается в прямой привязке к географии и физической внешней реальности. Классифицируя основные типы / формы культов гор, Токарев дает пять основных разновидностей:

1. Гора как опасность. «Дикая природа северных гор, грозящая человеку вполне реальной гибелью, не могла не поразить его воображение. Отсюда мифологические образы злых горных духов»²¹.
2. Духи горных перевалов – «суеверное воображение человека рисовало себе некоего духа-хозяина перевала, от милости и немилости которого зависит, будет ли безопасен и удачен путь через перевал»²². В этом случае, как правило, возникает более сложный пантеон божеств и более искусная ритуальная практика.
3. Горы как промысловые угодья. Здесь Токарев использует конкретные примеры жителей Алтая, подчеркивая интересную особенность: «горные промыслища представлялись живыми существами – священными покровителями промысла. Все они имели свои имена; эти имена означали и самую гору, и пребывающего в ней духа»²³. Именно эта форма культа гор является наиболее универсальной и для других локальных культур.
4. Гора как источник урожая и жизни. В этом случае Токарев ссылается на немецкого историка религии Отто Керна. «Типичный пример – культ горы Олимп в Древней Греции. Земледельцы Фессалии, самой плодородной и богатой части Эллады, со страхом и надеждой поглядывали на внушительный горный массив Олимпа, нависающий над равниной с севера и постоянно

покрытый снеговой шапкой: оттуда шли к крестьянам Фессалии грозовые тучи, несущие благодатный дождь»²⁴. При этом центральный культ гор эволюционирует в более системный и широкий пантеон божеств.

²⁴ *Ibidem*, с. 605.

²⁵ *Ibidem*, с. 606.

5. Гора как сокровищница и дарительница. Эта форма культа образовывается только в непосредственной близости к концентрированным залежам природных ископаемых. С одной стороны, подчеркивается «милость» мифологических существ горы, с другой стороны – ненадежность и «капризность» духов. Данный культ трансформируется на множество ритуальных практик и фольклорных форм:

Очень своеобразны фольклорные образы, созданные фантазией горняцкого населения Западной Европы, например, образы «гномов». Гномы – маленькие человечки, старички, хранители и добытчики рудных сокровищ, золота, драгоценных камней. В отличие от злобных троллей, гномы не враждебны людям, не грозят им бедой, но ревниво хранят свои сокровища. У чехов и словаков есть фантастический образ «Перкмана» (от нем. Bergmann – «горный человек»); у поляков – «Скарбник» (от слова *skarb* – клад, сокровище)²⁵.

6. Наконец, это культ огнедышащей горы. Здесь налицо прямая связь с вулканическими явлениями. «Разница с вышеописанными мифологическими образами здесь лишь та, что злые тролли, добродушные гномы, духи горных перевалов и др. – все это, так сказать, постоянно действующие фантастические образы, и в них отражается как бы повседневная зависимость человека от стихийных сил»²⁶. Однако прямая угроза горной стихии накладывает свой отпечаток: сами религиозные

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, с. 607.

28 Ю.В. Кнорозов, *Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса)*, «Советская Этнография», 2 (1949), с. 86–97.

образы горы становятся более динамичными, более коварными и яркими. Отсюда же и огромная палитра самых разнообразных представлений о духовной сущности гор и ритуальных практик. Однако не стоит сводить концепцию Токарева к прямому географическому детерминизму в области появления и формирования культов. В той же своей работе он пишет о «почитании высот» в Ветхом Завете следующее:

Для евреев и их соседей это была, видимо, заурядная и привычная форма культа. Что это были за «высоты»? только ли места совершения обрядов, принесения жертв тем или иным божествам? или предполагаемые местопребывания этих божеств? или эти «высоты» были сами по себе предметами почитания? Из многочисленных текстов Библии, особенно в исторических ее книгах, видно, что «высоты» были чаще связаны с местными божествами – Астартой, Ваалом и др. Некоторые из еврейских царей, ревнители почитания Яхве, запрещали совершать обряды на высотах, «отменяли» их; другие их, напротив, восстанавливали. В этом проявлялась борьба соперничавших культов²⁷.

Присутствует образ гор и вершин и в Новом Завете. И, конечно же, здесь уже не может идти речь о примитивных формах мифологического мышления, о локальных религиозных практиках. Разумеется, всё гораздо сложнее. На примере вышеприведенной цитаты можно перейти к связи двух механизмов передачи религиозного знания – ландшафтного и языкового пространств.

Г.Г. Ершова, ученица Ю.В. Кнорозова, пишет следующее наблюдение, касающееся известной работы²⁸ своего наставника:

Анализируются все элементы ритуала – местность и место проведения, внешний вид и состояние участников, действия (предварительное скатывание с холмов, кружение и т.д.), особый способ движений и дыхания, тональность звуков, воздействие этих приемов на состояние зрителей, а также собственные ощущения наблюдателя.

Невербальная коммуникация всегда оставалась одной из центральных тем исследований Кнорозова²⁹.

Кнорозов акцентирует внимание именно на коммуникативном, языковом уровне религиозной практики. Так как понятие «язык» он принимает в широком философском смысле (в рамках теории сигнализации и коммуникации), а не в сугубо лингвистическом, языковое пространство становится основной формой религиозного общения. Языковое пространство не оторвано от окружающей действительности (ландшафтного пространства), но именно на его уровне возможна передача религиозного знания. В таком случае и философия религии существует в языке, происходит от языка и аккумулируется в языке. Каким образом?

Ю.В. Кнорозов особенно выделял специфическую функцию языка – fasciniрующую. Концепция языковой fascинации важна для всех теоретических рассуждений исследователя и требует отдельного рассмотрения в качестве новаторского метода, позволяющего анализировать человеческую культуру в широком смысле: произведения искусства, социальное взаимодействие, инструменты политического влияния. Однако мы не будем на этом останавливаться, нам необходимо дать только общее определение языковой fascинации. Fascинация – это такое свойство сигнального ряда, когда ритмически повторяющиеся раздражители-сигналы затормаживают

29 Г.Г. Ершова, *Теоретическое наследие Ю.В. Кнорозова: к 70-летию первой научной публикации*, «Известия Российской Академии Наук. Серия Литературы и Языка» 77/6 (2018), с. 60.

30 А.Н. Колмогоров, *Автоматы и жизнь* [в:] *Возможное и невозможное в кибернетике*, А. Берг, Э. Кольман (ред.), Москва 1963, с. 10–29.

31 Р. Отто, *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*, Санкт-Петербург 2008.

аналитические способности и вводят принимающего в состояние некоего удовольствия, наслаждения. Для принимающего сигналы становятся неважной информационной компонента сигнального ряда, а только его ритмическое («фасцинирующее») свойство. На понимание Кнорозовым теории ритмики оказал существенное влияние известный математик А.Н. Колмогоров³⁰. Языковая фасцинация передает не только информационную компоненту (она также содержится), но и экстатические, мистические переживания.

И здесь нам на помощь приходит мысль автора, совершенно неочевидного для нашей темы и рассматриваемой философской традиции – М. Хайдеггера, цитата которого взята нами в качестве эпиграфа неслучайно. По Хайдеггеру, язык является домом бытия. Эта красивая метафора, безусловно, напрямую не связана с русской философией позднего периода и, тем более, с этносемиотическим проектом Токарева и Кнорозова. Однако она позволяет проиллюстрировать главную, ведущую мысль данного варианта философии религии. Наше религиозное восприятие (как в области какой-либо религиозной традиции, так и наш личный опыт) неразрывно связано с объективной реальностью, ландшафтным пространством. Особые места, например, уже упоминаемые нами горы и высоты, служат поводом для усиления и концентрации особых переживаний (то, что немецкий феноменолог и религиовед Р. Отто называл «нуминозным»³¹). Конечно же, горы – это только частный и наиболее удобный, в нашем случае, пример. Другими же примерами могут быть восприятие морского пространства и морской стихии в целом, особое состояние при лицезрении широкого пространства степной равнины или т.н. «священные рощи» и зияющие бездны.

Но как мы можем сохранить, а тем более, передать такого рода состояния? Путем погружения вещей

в язык. В данном случае «вещами» являются целые ландшафтные картины и географические объекты, которые инициируют мистические состояния. А также те географические объекты, которые сами являются местом для ритуальных практик или же непосредственно предметом поклонения. Таким образом, «вещи» перестают быть вещами, они становятся символами. Именно семиотическая и языковая категория «символ» позволяет процесс концентрации и передачи религиозного опыта.

С одной стороны, мы имеем объекты физической реальности (например, ветхозаветное «почитание высот» и непосредственно сами «высоты»), к которым может обратиться непосредственно каждый человек. С другой стороны, мы имеем особую символическую наполненность этого объекта в рамках локального культа или религиозной традиции. За счет неразрывного единства этих механизмов происходит живой процесс религиозной коммуникации, который включает множество элементов. Во-первых, аккумуляцию мистического опыта и само формирование культа / традиции. Во-вторых, передачу мистических ощущений с прямой отсылкой на объект. Через это представляется возможным передача устоявшихся, авторитетных форм опыта, принятых в рамках традиции. В-третьих, к авторитетным и принятым нормам добавляется личностный, персональный и уникальный опыт мистических переживаний (который, если он согласуется с культом / традицией, принимается; либо же не принимается и табуируется, если идет вразрез, нарушает сложившуюся коммуникацию).

Соответственно, религиозная коммуникация представляет собой особый, уникальный тип коммуникации, который не сводится к семиотической цепочке «сигнал – коммуникация – действие»³², применяемой Ю.В. Кнорозовым для прямых форм взаимодействия. Этот тип коммуникации не является

33 C. Allan, *The Use of Chiasmus by the Ancient K'iche' Maya* [в:] *Parallel Worlds. Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*, K.M. Hull, M.D. Carrasco (ред.), Denver 2012, с. 311–338.

только отвлеченной и мифологизированной конструкцией, которую можно свести к плоскому и абсолютно поверхностному пониманию религии как формы суеверия и страхов перед силами стихий. Напротив, он является наиболее сложной и насыщенной, не прямой формой коммуникации и передачи знаний. Коммуникации, непосредственно связанной с одной стороны – с объективной реальностью, с другой – с целым культурным пластом какой-либо общности людей и, более того, с уникальным и личным опытом отдельного человека, с его собственным пространством смыслов и переживаний.

Касательно развитых форм религиозной коммуникации (и, соответственно, культов / традиций) необходимо отметить следующее. Языковая фиксация этого типа коммуникации возможна благодаря поэзии, поэтическому языку. Именно поэзия является основной формой фиксации и передачи религиозного мироощущения. Тут уместно вспомнить и о индуистских поэтических писаниях (шрути и смрити), и о античных дельфийских гимнах, и о множестве эпосов локальных культов (например, эпос о Ен у коми-зырян), и, конечно, о Псалтири, о псалмах Царя Давида. Примечателен тот факт, что поэтической фигурой для кодификации религиозной поэзии в разных традициях часто служил хиазм. Это характерно и для псалмов Давида, и для далекой от нас культуры текстов майя³³.

«Вещи» (т.е. некие элементы физической реальности, наделенные сакральным смыслом или связанные в восприятии человека с мистическим опытом) через категорию «символа», не минуя, конечно, и других семиотических категорий, погружаются в языковое пространство. И уже в самом языковом пространстве они преобразуются, различными способами моделируются в поэтической форме. Поэзия сама по себе является формой коммуникации, позволяющей максимально пластично и динамично

передавать смыслы. И, конечно, язык поэзии – не прямая форма, которая способна включать и сохранять различные опыты и переживания. В отличие, например, от языка философии, язык поэзии более открыт и пластичен, что позволяет ему быть основным механизмом, способом для религиозной коммуникации. Таким образом возможна фиксация и передача в языковом пространстве такого крайне сложного и многоуровневого феномена как религиозная коммуникация. Именно благодаря поэзии (которая, в свою очередь, обладает ключевым для языка свойством – fascinaцией, по Кнорозову) возможно гармоническое соединение двух основных механизмов религиозной коммуникации – ландшафтного и языкового пространств.

Заключение

Философия религии, исходящая и содержащаяся в этносемиотическом проекте Токарева и Кнорозова, представляет собой явление аутентичное и самобытное. Её главная особенность заключается в изначальной междисциплинарности подхода – это заметно и на уровне теоретических построений, которые мы попытались описать выше, и в самих исследователях. И С.А. Токарев, и Ю.В. Кнорозов в своих исследованиях задействовали теоретический и практический материал из различных дисциплин: археологии, этнографии, теоретической лингвистики, теории дешифровки. Однако, несмотря на столь широкий спектр, нетрудно заметить четкую методологическую позицию обоих исследователей (это наиболее проявилось в теоретическом противоборстве с представителями московско-тартуской семиотической школы). Багаж конкретных знаний из гуманитарных дисциплин при методологической строгости подхода породил нетривиальные философские построения. При этом необходимо учитывать исторические

условия формирования и существования русской философии позднего периода – традиции, которая, к сожалению, изучена крайне слабо и не системно, однако она может предложить новаторские методы в области исследования мысли и культуры.

Философия религии Токарева-Кнорозова является своеобразной вехой в истории русской мысли, показывает сложность ее путей, частый поиск новых исследовательских горизонтов. На наш взгляд, история русской мысли позднего периода крайне нуждается в изучении и деконструкции от наносных и искусственных мифов и штампов, которые были привнесены политической историей XX века. Более того, её изучение важно не только с точки зрения истории философии, но и для обогащения гуманитарного знания в перспективе междисциплинарного подхода.

BIBLIOGRAFIYA

- Allan C., *The Use of Chiasmus by the Ancient K'iche' Maya* [v:] *Parallel Worlds. Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*, K.M. Hull, M.D. Carrasco (ред.), Denver 2012, c. 311–338.
- Kłoczkowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004.
- Knorozov YU.V., *K voprosu o klassifikatsii signalizatsii* [v:] *idem, Izbrannyye trudy*, Sankt-Peterburg 2018, c. 28–38.
- Knorozov YU.V., *Mazar Shamun-nabi (Nekotoryye perezhitki domusu-l'manskikh verovaniy u narodov Khorezmskogo oazisa)*, «Sovetskaya Etnografiya», 2 (1949), c. 86–97.
- Knorozov YU.V., *Osobennosti detskikh izobrazheniy* [v:] *idem, Izbrannyye trudy*, Sankt-Peterburg 2018, c. 47–53.
- Kolmogorov A.N., *Avtomaty i zhizn'* [v:] *Vozmozhnoye i nevozmozhnoye v kibernetike*, A. Berg, E. Kol'man (ред.), Moskva 1963, c. 10–29.
- Lotman YU.M., «Dogovor» i «vrucheniyе sebya» kak arkhетipicheskiye modeli kul'tury [v:] *idem, Izbrannyye stat'i v trekh tomakh*, t. 3: *Stat'i po istorii russkoy literatury. Teoriya i semiotika drugikh iskusstv. Mekhanizmy kul'tury. Melkiye zametki*, Tallinn 1993, c. 345–355.
- Lotman YU.M., *Kul'tura i vzryv*, Moskva 1992.
- Lotman YU.M., *Simvol v sisteme kul'tury* [v:] *idem, Izbrannyye stat'i v trekh tomakh*, t. 1: *Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury*, Tallinn 1992, c. 191–199.
- Mamardashvili M., *Lektsii po antichnoy filosofii*, Sankt-Peterburg 2012.
- Mamardashvili M., *Mesto filosofii v sovetskoy sisteme. Interv'yu Meraba Mamardashvili* [v:] *Fond Meraba Mamardashvili*, <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl-pod-zapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoy-sisteme1> [dostup: 12.03.2012].
- Ostin D., *Slovo kak deystviye* [v:] *Novoye v zarubezhnoy lingvistike. Sbornik statey*, t. 17: *Teoriya rechevykh aktov*, V.YU. Gorodetskiy (ред.), Moskva 1986, c. 22–129.
- Otto R., *Svyashchennoye. Ob irratsional'nom v ideye bozhestvennogo i yego sootnoshenii s ratsional'nym*, Sankt-Peterburg 2008.
- Smit D.E., *Transtsedental'nyy idealizm i analiticheskaya filosofiya yazyka s toчек zreniya sovetskoy filosofii stalinskogo vremeni i sovremenno-go amerikanskogo pragmatizma*, «Kantovskiy Sbornik», 1/22 (2001), c. 126–137.
- Tokarev S.A., *Ranniye formy religii*, Moskva 1990.

Yershova G.G., *Teoreticheskoye naslediyе YU.V. Knorozova: k 70-letiyu
pervoy nauchnoy publikatsii*, «Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk.
Seriya Literatury i Yazyka», 77/6 (2018), s. 60–68.

Zolotarev A.M., *Perezhitki totemizma u narodov Sibiri*, Leningrad 1934.

Ujęcie intuicji w filozofii Mikołaja Łoskiego

Pylyp Bilyi

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU
ŚLĄSKIEGO W KATOWICACH
ORCID: 0000-0002-8506-4470

ABSTRACT

The account of intuition in the philosophy of Nikolai Lossky
The purpose of this article is to show the main assumptions of the notion of 'intuition' in the philosophy of Nikolai Lossky. The notion of intuition is examined on the basis of the Russian philosopher's works, primarily *The Fundamental Doctrines of Psychology from the Point of View of Voluntarism* (1903), *The Intuitive Basis of Knowledge* (1906) and *Sensuous, intellectual and mystical intuition* (1938). The initial hypothesis is that the notion of intuition is the result of prior assumptions in a broader metaphysical scheme. Thus, it did not arise at all from epistemological detailed analyses of the process of cognition, but was derived as a consequence of other, more general metaphysical assumptions. This does not mean, however, that the author proposes to abandon the notion of intuition in general. Rather, he points out the paradoxical fact that in the concept of intuitionism, the notion of intuition plays a secondary role to such metaphysical assumptions as gnoseological co-ordination or the division of the world into self and non-self.

KEYWORDS: Nikolai Lossky, intuition, intuitionism, the question of self and non-self, gnoseological coordination, trans-subjectivism

SŁOWA KLUCZOWE: Mikołaj Łoski, intuicja, intuicjonizm, kwestia „ja” i „nie-ja”, koordynacja gnoseologiczna, trans-subiektywizm

Wstęp

Jednym z kluczowych pojęć w filozofii Mikołaja Łoskiego (1870–1965) jest intuicja, która, ujmowana na różne sposoby, od zarania filozofii jest przedmiotem niejednego sporu. Pojęcie, które sięga swą historią starożytności, jest obecne w chrześcijańskiej patrystyce i teologii, wywodzi się od greckiego *fronesis*¹ i znajduje swoją wyraźną kontynuację na początku XX w., m.in. u takich myślicieli, jak Husserl, Scheler, Bergson, Croce, aż po współczesne interpretacje psychologiczne². Literatura na ten temat jest tak obszerna, że nawet próba ujęcia ogólnych tropów intuicji w filozofii zachodniej wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Ograniczam się więc jedynie do opisu ujęcia intuicji w myśli Mikołaja Łoskiego.

W filozofii rosyjskiej intuicja staje się przedmiotem szczególnego zainteresowania pod koniec XIX w. Włodzimierz Sołowjow (1852–1900) jako jeden z pierwszych w filozofii rosyjskiej używa tego pojęcia w rozumieniu zbliżonym do Łoskiego. W *Wykładach o Bogoczości*, rozumiejąc przez nie specjalną aktywność myślową, nazywaną także oglądem intelektualnym lub intuicją (*intellektuelle Anschauung, Intuition*), stanowi ona „podstawową formę prawdziwego poznania wyraźnie odróżniającą się zarówno od wrażenia i doświadczenia zmysłowego, jak i od myślenia rozsądkowego lub abstrakcyjnego”³. Oczywiście pojęcie *intellektuelle Anschauung*

¹ Zob. W. Daszkiewicz, *Początki formowania się pojęcia intuicji intelektualnej*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL”, 2/2 (2006), s. 295–310.

² Zob. D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2012.

³ Zob. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczości*, tłum. J. Dobieszewski, Warszawa 2011, s. 92. Łoski będzie rozumiał przez intuicję intelektualną tylko jeden z rodzajów intuicji, która jest szczególnym przypadkiem intuicji mistycznej. Natomiast dla Sołowjowa – zdaniem Janusza Dobieszewskiego – jest to pojęcie przeciwstawne poznaniu zmysłowemu i myśleniu pojęciowemu, z jednej strony, odsyła do idei, idealnych obrazów, z drugiej – „do sfery absolutnego boskiego jako nadającego jedność kontemplowanemu światu zróżnicowanych idei”. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 117–118. Jak zauważa Teresa Obolovitch, „zdaniem Sołowjowa poznanie dzieli się na trzy fazy: «wierzymy w to, że przedmiot jest». Następnie w rezultacie działania rozumu – w fazie nazywanej «wyobrażeniem», «intuicją intelektualną» bądź «kontemplacją intelektualną» – dokonuje się poznanie, «czym jest przedmiot»,

czyli poznanie jego istoty, idei. Wreszcie, na etapie trzecim, określonym mianem «twórczości psychicznej» i odpowiadającym doświadczeniu empirycznemu, poznajemy, jak się przedmiot «przejawia». T. Obolevitch, *O relacji między wiarą a wiedzą w myśli Włodzimierza Sołowjowa*, „Logos i Ethos”, 2/33 (2012), s. 219.

4 N.O. Łoski, *Obosnowanije intuiwizma. Propiedewitczeskaja teorija znania* [w:] *idem*, *Izbrannoje*, Moskwa 1991, s. 148, 186–187, 192.

5 *Idem*, *Obosnowanije intuiwizma. Propiedewitczeskaja teorija znania*, Petersburg 1906.

6 *Idem*, *Mir kak organiczeskoje celoje*, Moskwa 1917.

7 *Idem*, *Czuwstwiennaja, intiellektualnaja i misticzeskaja intuicyja*, Praga 1938.

8 *Idem*, *Osnownyje uczenija psichologii s toczki zrienija woluntarizma*, Petersburg 1903.

użyte przez rosyjskiego filozofa ma głębsze korzenie w tradycji filozoficznej i odsyła do Kanta, Fichtego, Schellinga, Husserla i innych. Ostatnich, podobnie jak Sołowjowa i Sergiusza Trubieckoja (1862–1905), uważał Łoski za swoich poprzedników w postrzeganiu tego, co nazywał intuicją bądź naocznością intelektualną (*ymozpenuje*)⁴.

Na początku należy dokonać ważnego podziału, a mianowicie: odróżnić intuicjonizm jako pewien nurt filozoficzny od intuicji – technicznego pojęcia używanego przez Łoskiego. Intuicjonizm w Rosji został zapoczątkowany przez Łoskiego w jego pracy doktorskiej *Uzasadnienie intuicjonizmu*⁵ (1906), a następnie rozwinięty systematycznie w późniejszych pracach: *Świat jako organiczna całość*⁶ (1917) oraz *Intuicja zmysłowa, intelektualna i mistyczna*⁷ (1938). Pojęcie intuicji natomiast po raz pierwszy pojawiło się w jego pracy magisterskiej pod tytułem *Podstawowe teorie z punktu widzenia woluntaryzmu*⁸ (1903). W niniejszym artykule postaram się przyjrzeć ewolucji pojęcia intuicji w pracach, które zostały wymienione, ze szczególnym uwzględnieniem przedstawianych przez Łoskiego w różnych pracach definicji i opisów. Pomijam – przedstawione u Łoskiego – historyczne rekonstrukcje pojęcia intuicji u innych filozofów, a także szczegółowe rozważania z zakresu teorii sądu, koncepcję prawdy i logikę myślenia dyskursywnego. Interesuje mnie wyłącznie rola intuicji w systemie i w świetle tego, co jest nazwane światem „ja” i „nie-ja”. Moja hipoteza wyjściowa jest taka, że pojęcie intuicji zostało przyjęte odgórnie i biernie przeniesione na szerszy metafizyczny schemat genezy wiedzy w procesie poznania. Nie oznacza to, że proponuję zrezygnować z pojęcia „intuicji” w ogóle. Staram się pokazać, że paradoksalnie w koncepcji intuicjonizmu pojęcie „intuicji” odgrywa drugorzędną rolę względem metafizycznych założeń. Jednak zanim przejdę do omówienia tej kwestii, przedstawię główne inspiracje i założenia intuicjonizmu.

Jeszcze w roku 1898 młody rosyjski filozof uznał, że „wszystko jest immanentne wszystkiemu” – wynikało

z tego również, że wszystko jest immanentne świadomości⁹. Nie była to przypadkowa myśl. Intuicjonizm i późniejsza metafizyka ideał-realizmu Łoskiego ma swoje głębokie korzenie w neoleibnizjanizmie i panpsychizmie Aleksego Kozłowa (1831–1901). Podstawowe rozróżnienie – rozwinięte przez Kozłowa pod wpływem Gustava Teichmüllera (1832–1888) – na świadomość i wiedzę jest fundamentem dla głównych założeń intuicjonizmu dotyczących bezpośredniego charakteru wiedzy. Dla Kozłowa cała treść naszej świadomości dzieli się na prostą świadomość tego, co jest bezpośrednie, i świadomość tego, co jest zapośredniczone, czyli wiedzę¹⁰. W artykule poświęconym Kozłowowi Łoski zaznacza, że „w bezpośredniej świadomości przeżywamy coś, natomiast w wiedzy określamy, czym to jest”¹¹. Różnica ta była **głównym asumptem do stworzenia szczególnej teorii intuicjonizmu**, zwłaszcza jej kluczowego podziału na świat „ja” i świat „nie-ja”, ale odniosę się do tej kwestii w dalszej części artykułu.

Główne założenia intuicjonizmu

W najwcześniejszym okresie swojej twórczości Łoski, inspirując się koncepcjami psychologicznymi, rozwijał teorię **woluntaryzmu**, którego główna teza głosi, że wewnętrzne „życie «ja»” składa się z procesów, które posiadają strukturę aktu woli bądź jego początku, czyli składa się z własnych dążeń, aktywnych przeżyć (*чувствований*) oraz wytworzonej przez nie zmiany¹². Łoski przedstawił „akt woli” jako działanie składające się z „mojego” dążenia i wytwarzanego poprzez tę aktywność odczucia zmiany¹³. Za pomocą własnych dążeń oraz przeżywania ich „ja” percypuje rzeczywistość **bezpośrednio** jako „daną mu”. Bezpośredni charakter percepcji był jedną z podstaw rozróżnienia na to, co należy do „ja”, i to, co należy do „nie-ja”¹⁴. Jednak od tematyki woluntarystycznej Łoski dość szybko przeszedł do opracowania gnoсеologicznej teorii intuicjonizmu, ponieważ upatrywał

9 Zob. *idem, Wspominanija. Żywn’ i filosofskij put’*, Monachium 1968, s. 102.

10 Zob. S.A. Askoldow, *Aleksiej Aleksandrowicz Kozłow*, Moskwa 1912, s. 137.

11 Zob. N.O. Łoski, A.A. Kozłow i jego *panpsychizm*, „Woprosy Filozofii i Psichologii”, 2/57 (1901), s. 189.

12 N.O. Łoski, *Wspominanija...*, s. 117–118.

13 Działanie aktu woli można pokazać w sposób następujący: „Dążenie → poczucie aktywności → wytworzona zmiana → poczucie zadowolenia lub poczucie niezadowolenia z wytworzonej zmiany”. E.W. Tichonowa, *N.O. Łoskij kak psicholog i filosof*, „Wiecz. Żurnał Russkoj Filozofii i Kultury”, 22 (2011), s. 55.

14 Zob. N.O. Łoski, *Wspominanija...*, s. 118.

15 Zob. *ibidem*, s. 121.

16 Zob. *ibidem*.

17 *Idem, Osnownyje uczenija psichologii...*, s. 4. „Na przykład, jeśli patrzę na dobrze znany mi kalamarz na moim biurku, to kolor, kształt itp. elementy tej percepcji wcale nie wydają mi się moimi stanami świadomości; są one podane, jestem gotów nazwać je za moje tylko w takim stopniu, w jakim moja uwaga skupia się na nich”. N.O. Łoski, *Osnownyje uczenija psichologii...*, s. 4.

18 Zob. N.O. Łoski, *Obosnowanije intuitiwizma. Propiedewitczeskaja teorija znanija* [w:] *idem, Izbrannoje*, Moskwa 1991, s. 80–82.

19 *Ibidem*, s. 79.

20 Zob. *ibidem*, s. 85.

w niej nowo powstającego nurtu filozofii¹⁵, który – jak sądził – miał w przyszłości doprowadzić do „przewyciężenia *Krytyki czystego rozumu* Kanta i usprawiedliwienia metafizyki jako nauki”¹⁶.

Jak wskazano, kluczowy dla całego intuicjonizmu jest podział na to, co jest „mi dane”, i to, co jest „moje”, innymi słowy – **podział na „ja” i „nie-ja”**. Łoski metodą samoobserwacji (czyli, jego zdaniem, w sposób bezzałożeniowy) próbował wytyczyć wyraźne granice pomiędzy tymi terminami. Zaczynając od analizy najprostszych obserwacji „danych” w percepcji, rosyjski myśliciel uzasadniał twierdzenie, że w świadomości można zaobserwować to, co jest „dane mi” w świecie „nie-ja”, i to, co jest „moje” w świecie aktów wolitywnych „ja”¹⁷. Do obszaru „nie-ja” zostały zaliczone wszystkie przeżycia dostępne z zewnątrz, nawet organiczne uczucia (ból głowy, dreszcze, pragnienia itp.), życzenia (chcę jeść, pić, spać itp.), bardziej skomplikowane procesy myślowe (odkrycia, olśnienia itp.) i przeżycia (etyczne, estetyczne, mistyczne itp.) jako dane mojemu ja z zewnątrz¹⁸. Zatem czym jest „ja”? W każdym przeżyciu powinny być jakieś elementy mojego „ja”, np. zaobserwowane drzewo jest całkowicie dane mi, ale zanim zostało „dane”, w „ja” musiał wystąpić akt zwrócenia na niego uwagi. Samo skierowanie uwagi na drzewo jest decyzją należącą do „ja” w wąskim znaczeniu tego słowa; to, co jest „rozpatrywane, stanowi świat nie-ja, ale samo rozpatrywanie na pewno wchodzi do obszaru ja”¹⁹. Jeszcze jeden przykład, który przytaczam za Łoskim: gdy próbuję sobie przypomnieć jakiś przedmiot, który składa się z części, jako całość, zależnie od przedmiotu i sytuacji, całość przedmiotu może być wynikiem składania, kombinowania, kalkulacji itp., czyli wynik składania we wcześniej podanym przykładzie jest zależny od podmiotu poznającego jako „ja” działającego (aktywnego). W ten sposób kryterium odróżnienia staje się „poczucie przynależności do mnie” jako to, co jest „dane mojemu ja”, i samo „ja”²⁰. Rozróżnienie to jest konieczne, ponieważ jest założeniem sankcjonującym krytykę innych filozofów.

Punktem wyjścia *Uzasadnienia intuicjonizmu* jest krytyczna analiza nowożytnych teorii poznania. Na początku swoich badań dotyczących teorii epistemologicznych rosyjski myśliciel chciał pokazać **dogmatyczne przesłanki w filozofii przedkantowskiego empiryzmu i racjonalizmu** po to, „aby znaleźć za pomocą analizy rzeczywistych i potencjalnych światopoglądów drogę powrotną do zatraconych ideałów żywej wiedzy”²¹. Dogmatyzmu upatrywał Łoski w skrajnych elementach teorii poznania, które zawierały niejednoznaczności opisu relacji poznawczej między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym. Teorie te przedstawiały wiedzę jako coś, co jest zawsze zapośredniczone i ma pochodzenie zmysłowe bądź rozumowe, jednak owo zapośredniczenie czyniło z wiedzy ograniczony, nie w pełni rozwinięty obraz świata, co skutkowało skrajną subiektywizacją i psychologizmem w poznaniu. Zawsze wprowadzany był jakiś trzeci element (subiektywne doświadczenie, symbole, zjawisko) pomiędzy „prawdzą” rzeczywistością a światem zmysłów – jak u Bacona, Locke’a, Berkeley’a czy Hume’a – lub pomiędzy „prawdzą” rzeczywistością a intelektem (rozumem) – u Kartezjusza, Spinozy i Leibniza. Jest rzeczą interesującą, że Łoski poświęcił osobny rozdział krytyce Kanta, gdzie zasadniczo przyznawał mu rację co do zbliżenia podmiotu (ja) i przedmiotu (nie-ja). Jednak we wnioskach zarzucał mu niekonsekwencje w postrzeganiu dostępności świata zewnętrznego w podmiocie poznającym, co w ostateczności miało doprowadzić do zamknięcia się podmiotu w subiektywnym postrzeganiu świata wewnątrz siebie bez uwzględnienia warunków ogólnych i koniecznych w samych przedmiotach²². Łoski wyraźnie sprzeciwiał się przyjmowaniu założenia o istnieniu takiego trzeciego, pośredniego i zwodniczego, elementu pomiędzy „ja” i „nie-ja”²³.

Można powiedzieć, że Łoski staje w opozycji do swoich poprzedników i buduje własną **teorię wiedzy**²⁴, która – jak sam uważa – unika wszelkich założeń podwajających,

21 *Ibidem*, s. 27.

22 Zob. *ibidem*, s. 142.

23 Krytyka poprzedników miała charakter wybiórczy, pod tym względem nie była totalna, uderzała ona tak naprawdę głównie w twierdzenia dotyczące zapośredniczenia wiedzy w poznaniu. Rosyjskiego myśliciela najbardziej interesował związek podmiotu poznającego z przedmiotem. Relacja ta, jego zdaniem, nigdy nie była klarowna, co zamykało drogę do bezpośredniego poznania, doprowadzając tym samym większość teorii poznania do filozoficznego dogmatyzmu. Największy problem Łoski upatrywał w epistemologicznej przepaści pomiędzy światem ja i nie-ja, która była zawsze wypełniana trzecim elementem, co doprowadzało większość teorii poznania do skrajnego sceptycyzmu i solipsyzmu. Jest to najważniejszy i najczęściej krytykowany w jego dziełach element. Tak zwana wiedza pośrednia znajdująca się pomiędzy światem ja i nie-ja, która zależnie od teorii poznania uzyskuje status kopii, wrażenia, symbolu, odczucia, materii, zjawiska itp.

24 Najlepiej główne zadanie nowej teorii wiedzy Łoskiego oddaje rosyjski badacz fenomenologii Wiktor Mołczanow: „Rosyjski filozof stara się uzasadnić możliwość bezprzedmiotowego systemu filozoficznego, który ma rozwiązać wszystkie sprzeczności empiryzmu i racjonalizmu, a także pokazać ograniczenia kantowskiego krytycyzmu. W ten sposób, aby odnieść się do własnej teorii, wybiera termin «teoria wiedzy», a nie «teoria poznania», co w pewnym stopniu ułatwia budowę systemu empirycznego intuicjonizmu. Termin *Erkenntnis*, który jest częścią rozpowszechnionego w niemieckiej filozofii XIX–XX wieku terminu *Erkenntnistheorie* («teoria poznania»), Łoski tłumaczy jako «wiedza». W.I. Mołczanow, *Pozycji i przedposylki Teorija znaniija N.O. Łoskogo*

i fieleniologija, „Łogos”, 5 (2010), s. 26. Przy czym zmiana ta jest istotna o tyle, że intuicjonizm wykracza poza „teorię poznania” i odpowiada także na pytania ontologiczne. Termin „teoria wiedzy” został przyjęty z jednoczesnym założeniem desubiektywizacji procesu poznania (wiedzy), o czym Łoski napisał w *Logice I* słowa następujące: „Po rosyjsku jeszcze częściej ta nauka jest nazywana «teorią poznania». Jednak taki termin jest zupełnie nieudany: [ponieważ – PB] daje powód do myślenia, że gnoseologia bada akt wiedzy, czyli tylko subiektywną stronę wiedzy”. N.O. Łoski, *Logika I*, Berlin 1923, s. 29. Nowa teoria wiedzy powinna założyć pod przyszłą ontologię nowy fundament. „Ontologia powinna dostosować się do teorii wiedzy, a nie na odwrót”. N.O. Łoski, *Obosnowanije intuiwizmu...*, 1991, s. 243.

²⁵ Immanentyzm, głównie Wilhelma Shuppego (1836–1913) i Johanna Rehmkego (1848–1930), był „odskocznia” dla intuicjonizmu, ponieważ unikał założeń podważających wiedzę w procesie poznania. I choć Łoski immanentyzm uznawał za najbliższy intuicjonizmowi, to jednak poddał podobne koncepcje krytyce. Według Łoskiego immanentyzm ostatecznie musiał zaliczać wszystkie przeżycia podmiotowe do świadomości bądź do ponadindywidualnego Ja. Wynikało to z braku różnicy między własnymi przeżyciami jako przejawami woli indywidualnego „ja” (tzn. skierowanie uwagi, pragnienia, dążenia) a obcymi, lecz dostępnymi z zewnątrz przedmiotami danymi w oglądzie intelektualnym i zdarzeniami w świecie materialnym (zmysłowym), a zatem immanentyzm jako taki popadał w solipsyzm. Zob. J. Pawlak, *Intuicja i rzeczywistość: poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*, Toruń 1996, s. 120. Zob. N.O. Łoski, *Prieobrazowanije poniatija*

a nawet czasami potrajających rzeczywistość. Celem nie jest odrzucenie i negacja poprzednich teorii na rzecz intuicjonizmu, lecz przewyciężenie wszelkich form subiektywizmu na rzecz immanentyzmu²⁵, który jest integralną częścią intuicjonizmu. Immanentyzm w teorii wiedzy polega na uznaniu faktu obecności/dostępności (*данности*) w świadomości przedmiotu wiedzy. **Przedmiot wiedzy w swojej dostępności nie jest tożsamy z wiedzą²⁶, lecz transsubiektywny²⁷ wobec podmiotu.** Innymi słowy, przedmiot jest dany bezpośrednio. Warto od razu podkreślić, że bezpośrednio dany przedmiot nie oznacza posiadania przez podmiot bezpośredniej wiedzy o poznany przedmiocie. Przedmiot wiedzy, który może być dany podmiotowi, jest małym wycinkiem nieskończonego świata, który stanowi podstawę dla sądu. Przedmiotem np. jest „to”, „ten”, „oto” itd., którymi oznacza się jeszcze nierozpoznany przedmiot wiedzy²⁸. Dowolny przedmiot wiedzy jest postrzegany przez akt uwagi²⁹, który w sposób intencjonalny może być nakierowany np. na hałasujących ludzi na dworze, twardość stołu, bieliznę ściany itp. Rozpoznanie białej ściany jako białej, a nie czarnej, czerwonej itd. przez intencjonalny akt uwagi jest nazywane **dyferencjacją**. To podmiot poznający określa podobieństwa i różnice przedmiotu poznawanego (wiedzy). Ostatecznie podmiot poznający uzyskuje lepszy (bardziej zdyferencjonowany) obraz świata.

Główną nicią tych rozważań jest **uznanie dostępności przedmiotu wiedzy w naszej świadomości**. Łoski, podsumowując analizę świadomości, ujmuje to w późniejszym dziele w sposób następujący:

Aby poznać przedmiot, trzeba go mieć w świadomości. Innymi słowy, immanencja przedmiotu w świadomości zależy od tego, czy znajduje się on w zasięgu świadomości podmiotu poznającego. Uświadomienie przedmiotu nie jest rezultatem przyczynowego oddziaływania przedmiotu na ciało i życie duchowe podmiotu:

w tym przypadku podmiot wiedziałby tylko o własnych stanach psychicznych wytworzonych pod wpływem rzeczy. Uświadomienie przedmiotu jest wynikiem swoistej (nieprzyczynowej) relacji pomiędzy uświadamiającym podmiotem i uświadomionym przedmiotem: w obecności tej relacji podmiot kontempluje przedmiot bezpośrednio, „jest on mu dany” w oryginale; nie ma tu podporządkowywania ani podmiotu przedmiotowi, ani przedmiotu podmiotowi, oba aspekty w swoim bycie zostają niezależne od siebie, dlatego relację między podmiotem i przedmiotem nazywamy koordynacją gnoseologiczną. Zgodnie z tą doktryną należy rozróżnić pojęcia immanentnej świadomości i immanentnego podmiotu świadomości: obserwowany przedmiot powinien być immanentny wobec świadomości, ale może być transcendentny wobec podmiotu świadomości, czyli może być częścią świata transsubiektywnego (np. obserwowany ruch wahadła). Zatem to, czego jestem świadomy, nie musi być moim stanem, ani nie musi być procesem psychicznym; może należeć do dowolnej sfery świata: może być procesem materialnym, może nawet należeć do sfery bytu nie realnego, lecz idealnego (w sensie platońskim) itp.³⁰

W ten sposób dostępny w świadomości przedmiot wiedzy, który podmiot może, ale nie musi poznać (uświadomić), staje się głównym warunkiem możliwości poznania. Intuicjonizm jako koncepcja nie jest – jak mogłoby się wydawać – skrajnym i naiwnym realizmem, ponieważ Łoski zakłada istnienie transsubiektywnej rzeczywistości. Pozwala to na zachowanie zarówno podmiotowego, jak i obiektywnego aspektu świadomości oraz zachodzącej między nimi relacji.

Relacja, którą Łoski nazywa **koordynacją gnoseologiczną**, polega na powiązaniu wszystkiego ze wszystkim,

soznania w *sowriemiennoj gnoseologii i rol Szuppie w etom dżiżenii*, „Woprosy Filozofii i Psichologii”, 1/116 (1913), s. 56.

26 Na pytanie, czym jest wiedza, Łoski podaje kilka odpowiedzi: „Wiedza jest przeżyciem odróżnionym od innych przeżyć” (N.O. Łoski, *Obosnowanije intuitiwizma...*, 1991, s. 194), „Wiedza jest procesem dyferencjacji rzeczywistości dzięki porównaniu” (*ibidem*, s. 195).

27 Transsubiektywny – zgodnie z intencją Łoskiego – oznacza to, co jest niezależne od podmiotu, ale zarazem dostępne podmiotowi (ja) w doświadczeniu w sposób obiektywny (nie-ja). Innymi słowy, wszystko, co może zostać poznane aspektowo (tzn. w sposób subiektywny), zarazem pozostaje obiektywne w swojej dostępności dla podmiotu poznającego. Pojęcie to stanowi opozycję do kantowskiej transcendencji jako tego, co przekracza możliwości poznawcze podmiotu.

28 Zob. N.O. Łoski, *Łogika I*, s. 26.

29 Zob. *idem*, *Intuitiwizm*, „Grani”, 77 (1970), s. 146. „Akt uwagi jest swoistym przeżyciem: jest skierowany poza siebie ku przedmiotowi, otrzymuje znaczenie i substancję od przedmiotu, na który jest skierowany” (*ibidem*, s. 146).

30 *Idem*, *Mir kak organiczeskoje celoje*, s. 345.

31 Zob. *idem*, *Typy mirowozzrienij. Wwiedienije w mietafiziku* [w:] *idem*, *Czuwstwienmaja, intiellektualnaja i misticzeskaja intuicyja*, Moskwa 1995, s. 65.

32 *Idem*, *Swoboda woli* [w:] *idem*, *Izbrannoje*, Moskwa 1991, s. 524.

33 Zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 283.

34 Zob. N.O. Łoski, *Obosnowanije intuiwizmu...*, 1991, s. 69.

np. A z B, AB z C itd. Nie jest ona wytwarzana przed „ja”, lecz istnieje jako nieprzyczynowy łącznik podmiotu poznającego z przedmiotem. Koordynacja jest – wcześniej wspomniana – pierwotną „immanencją wszystkiego we wszystkim” oraz warunkiem możliwości połączenia świata „ja” i „nie-ja”. Co więcej, koordynacja jest głównym warunkiem świadomości, bez niej nie jest możliwe żadne „wchodzenie” przedmiotu wiedzy w krąg świadomości³¹. Jest pierwotną transcendencją wobec podmiotu, która „łączy go z całym światem, nie jest to świadomość, lecz coś bardziej prymarnego i zakorzenionego [w sposób – PB] ontologiczny niż świadomość; jest to pierwotnie istnienie wszystkich elementów świata dla mnie; jest to warunek możliwości rozwoju świadomości, który może zostać nazwany przedświadomością”³². Skoro cały świat właściwie jest połączony w ten sposób, to podmiotowi zostaje tylko poznanie tych połączeń i różnic. Różnice są mu bezpośrednio dane w przeżyciach i pamięci. W ten sposób podmiot poznaje tylko niektóre aspekty, zgodnie z własnymi możliwościami poznawczymi³³.

Choć Łoski w *Uzasadnieniu intuicjonizmu* uznaje swoją teorię za bezzałożeniową³⁴, uważam, że powiązanie wszystkiego ze wszystkim (koordynacja) tak samo jak założenie podziału na „ja” i „nie-ja” są pierwszymi metafizycznymi założeniami, które istnieją niezależnie, tzn. przed wszelkim aktem poznania. Bez tych trzech założeń nie jest możliwa żadna działalność poznawcza. Tam, gdzie Łoski pisze o całkowitej bezzałożeniowości swojej teorii, tak naprawdę wcześniej przyjmuje za punkt dojścia abstrakcyjne założenie świata jako połączonej całości. W innym przypadku trzeba byłoby przyznać rację jednej z subiektywizujących teorii poznania, zgodnie z którymi powiązanie między „ja” i „nie-ja” musiałyby być ustalone przez jakąś teorię odbicia. Jest to moment kluczowy i zarazem problematyczny dla całego intuicjonizmu i w szczególności teorii wiedzy.

Zasługa Łoskiego polega na przeformułowaniu „przestarzałych” pojęć, zakorzenionych w założeniach, bądź to

o zapośredniczeniu rzeczywistości (w rodzaju różnych teorii odbicia), bądź wręcz całkowitej niedostępności poznawanej rzeczywistości. W ich miejsce intuicjonizm zakłada koordynację gnoseologiczną i pozostawia podział na świat, który jest „dany mi” w oryginale (в подлиннике), oraz „moje ja”. Co właściwie pozwala stworzyć tak oryginalną koncepcję, ale zarazem stawia przed filozofem nowe wyzwania.

Dotychczas nie odniosłem się do kwestii intuicji. W następnym rozdziale pokażę, na przykładzie użycia i znaczenia słowa „intuicja”, na czym polega paradoksalność całego intuicjonizmu Mikołaja Łoskiego. Słowem wstępu, intuicja u Łoskiego jest stałym elementem ja, bezpośrednią obserwacją rzeczywistości danej mi w koordynacji gnoseologicznej.

Ewolucja pojęcia intuicji i jego rola w procesie poznania

Pierwsze wzmianki

W teorii wiedzy Łoskiego pojęcie intuicji zajmuje kluczową rolę; Łoski podaje kilka jego wyjaśnień i definicji. We wczesnej fazie powstania intuicjonizmu rosyjski myśliciel wywodzi pojęcie intuicji z psychiczno-osobowego rozmienia „ja”, które już przedstawiłem. W sensie ogólnym intuicja zostanie określona jako zdolność „ja” do bezpośredniego uświadamiania własnych psychicznych stanów i innych ja³⁵, czyli świata zewnętrznego³⁶. Co ciekawe, w pierwszej pracy Łoski zamierzał scharakteryzować „bezpośrednią percepcję” lub „bezpośrednią kontemplację” jako „mistyczną percepcję”, jednak ze względu na nieporozumienia, które wywoływał ten termin, a na które wskazał Aleksy Wwiedenski (1856–1925) w artykule *O mistycyzmie i krytycyzmie w teorii poznania W.S. Sołowjowa*³⁷, Łoski porzucił ten pomysł³⁸.

W *Podstawowych teoriach psychologii z punktu widzenia woluntaryzmu* (1903) Łoski definiuje intuicję

35 Przez inne ja Łoski będzie rozumiał inne osoby. „Ja jest substancją bezpośrednio uświadamiającą swoje stany, jak swoje akty, wytworzone przez nią zgodnie ze swoimi dążeniami” (N.O. Łoski, *Osnownyje uczenija psichologii...*, s. 179). Koncepcja jedności „ja” i jego uczestnictwa w jakiejś innej wyższej sferze „ja” została rozwinięta, głównie pod wpływem Leibniza, w formie ewolucyjnej monadologii A. Kozłowa i później personalizmu Williama Sterna (1871–1938). Pod koniec życia Łoski napisał: „Ja, działacz substancjalny, jest istotą metapsychologiczną (termin W. Sterna), stojącą ponad sferą procesów psychicznych i materialnych, zdolną, poprzez tworzenie tych procesów, do łączenia ich w jednolitą całość, np. do wytworzenia aktu odepchnięcia w sposób przemyślany (*osmyslenno*) i celowy pod kierunkiem swego popędu uwolnienia się od nieprzyjemnego przedmiotu” (N.O. Łoski, *Intuitiwizm*, s. 149).

36 Zob. N.O. Łoski, *Osnownyje uczenija psichologii...*, s. 191.

37 Zob. A.I. Wwiedenski, *O mistycyzmie i krytycyzmie w teorii poznania W.S. Sołowjewa* [w:] *Wł. Sołowjew: Pro et contra Licznost' i tworczenstwo Władimira Sołowjewa w ocenkie russkich myslitielej i issledowatielej. Antologija*, t. 2, Petersburg 2002.

38 Zob. N.O. Łoski, *Osnownyje uczenija psichologii...*, s. 191.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 *Zob. ibidem*.

42 *Zob. ibidem*, s. 192.

43 *Zob. N.O. Łoski, Obosnowanije intuitiwizma...*, 1991, s. 85.

44 *Ibidem*.

45 *Zob. ibidem*, s. 90.

jako „zdolność ja do bezpośredniego uświadamiania sobie nie tylko własnych stanów, lecz także stanów innych ja”³⁹. Sam proces „uświadczenia” stanów „innych ja” zostaje nazwany „bezpośrednim odbiorem” lub po prostu „bezpośrednią świadomością świata zewnętrznego”. Termin ten – pisze dalej Łoski – nie tłumaczy tej właściwości samego ja, lecz „wprowadzamy go tylko jako środek do stwierdzenia faktów dotyczących tej kategorii”⁴⁰. Otwiera dla psychologii nowe perspektywy, ponieważ większość teorii za pewnik uznaje tylko świat subiektywnego „ja”. Natomiast rozróżnienie na „moje” i „dane mi” rozwiązuje ten problem, otwiera drogę do świata obcych stanów psychicznych i usuwa potrzebę wnioskowania z analogii⁴¹. Jednak w tym samym miejscu pojawia się bardziej radykalne twierdzenie, że wiedza dotycząca świata zewnętrznego w ogóle nie jest możliwa bez uznania bezpośredniego postrzegania, czyli intuicji⁴². Innymi słowy, rosyjski myśliciel wyprowadza pojęcie intuicji jako konkluzję z jego wcześniejszych rozważań nad pojęciem „ja”.

Dojrzałe pojęcie intuicji

W *Uzasadnieniu intuicjonizmu*, po historycznym przedstawieniu różnych stanowisk w kwestii intuicyjnego poznania, pojęcie intuicji jest rozumiane i używane na kilka sposobów:

1. Intuicją lub mistyczną percepcją Łoski nazywa „bepośrednie uświadczenie” (*сознавание*) „świata ja” i „świata nie-ja” w ich jedności (*объединённость*)⁴³. Dzięki tej jedności, zaznacza autor, „życie zewnętrznego świata dane jest poznającemu ja tak samo bezpośrednio jak i proces jego własnego życia wewnętrznego”⁴⁴. Intuicja pod tym względem umożliwia dostęp do różnych aspektów świata „nie-ja” wewnątrzcielesnego, który składa się ze zmysłowych odczuć, wrażeń, mogą to być np. kolory, dźwięki, zapachy kwiatów itp.⁴⁵ Przez wewnętrzność

Łoski rozumie „połączenie przeżyć z dowolnymi częściami przestrzennie-«materialnego» obiektu, który jest nazywany ciałem”⁴⁶. Sfera „nie-ja” zewnątrzcielesnego⁴⁷ odpowiada światu transsubiektywnych bytów realnych. Aspekty te wydają się trudne do rozróżnienia, ponieważ są ściśle ze sobą powiązane w każdym akcie rozróżnienia⁴⁸.

2. Pojęcie intuicji jako spekulacji bądź naoczności intelektualnej⁴⁹ (*умозрение*) używane jest w znaczeniu czegoś, co przeciwstawione zostaje przeżyciom zmysłowym⁵⁰. Punktem wyjścia w tym przypadku jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o status bytowy aksjomatów i postulatów. Łoski pisze: „Cała wiedza zasadza się na doświadczeniu, czyli na bezpośrednio danych przeżyciach. Przeżycia te bywają dwóch rodzajów: zmysłowe i niezmysłowe; więc doświadczenia, a także wiedza są zmysłowe i niezmysłowe (ponadzmysłowe)”⁵¹. Chociaż zmysłowa wiedza zawsze zawiera niezmysłowe elementy, które są trudne do rozpoznania, to jednak możliwe do uchwycenia w procesie myślenia⁵². Dochodzenie do wiedzy niezmysłowej (spekulatywnej) jest procesem skomplikowanym i uzależnionym od wcześniejszych doświadczeń, czyli ogólnie od intelektualnych zdolności podmiotu poznającego⁵³. Niezależenie od zdecydowanego intelektualizmu Łoski zaznacza, że „wiedza spekulatywna (*умозрительное знание*) nie różni się od innych rodzajów wiedzy doświadczalnej”⁵⁴. Wynika z tego, że autor *Uzasadnienia intuicjonizmu* stara się nie nadawać prymatu ani intuicji zmysłowej, ani spekulatywnej, lecz raczej chce pokazać, że niezmysłowe elementy wiedzy, podobnie jak i zmysłowe, w doświadczeniu dostępne są tak samo na drodze intuicji⁵⁵.

Z jednej strony, jak wspomniano, intuicja odnosi się do wiedzy zmysłowej i niezmysłowej, z drugiej – pełni rolę pojęcia technicznego, które po prostu wskazuje na bezpośredniość świata transsubiektywnego i jego

46 *Ibidem*, s. 88.

47 Zob. *ibidem*, s. 86.

48 Zob. *ibidem*, s. 89.

49 „Wiedzę, która zawiera się w obróbce doświadczenia niezmysłowego, nazywamy spekulatywną [...], terminów «spekulacja», «metoda spekulatywna», «wiedza spekulatywna» będziemy używać tylko w wypadku, gdy wiedza będzie wymagać szczególnie pełnego oderwania się od doświadczenia zmysłowego [...], a zwłaszcza w przypadku, gdy wiedza jest pozyskiwana za pomocą czegoś w rodzaju eksperymentu spekulatywnego” (*ibidem*, s. 298).

50 Zob. *ibidem*, s. 331–332.

51 *Ibidem*, s. 298.

52 Łoski nie rozróżnia wyraźnie takich pojęć, jak „myślenie”, „dyferencjacja”, „proces wiedzy”, „odróżnianie i porównywanie”. Podobny problem jest z „poznaniem” i „wiedzą”.

53 Zob. *ibidem*, s. 298.

54 *Ibidem*, s. 332.

55 Zob. *ibidem*, s. 332. Głównie w kwestii wiedzy niezmysłowej intuicja stanowiła termin odnoszący się do wszystkich możliwych metod poznania. Łoski rozwija koncepcje „elementarnych metod wiedzy”, wśród których warto wymienić metody zasadzające się na percepcji i wnioskowaniu. Pierwsze i drugie mogą być zarówno pośrednie, jak i bezpośrednie. Wszystkie wymienione metody wiedzy są zamiennie stosowane i mają służyć rozszerzeniu wiedzy poprzez jej uszczegółowienie. Wszystkie metody łączy to, że ostatecznie prowadzą one do bezpośredniego poznania świata.

56 J. Pawlak, *op.cit.*, s. 140.

57 Wcześniejsze rozważania na ten temat zawiera jeden z artykułów, który ukazał się w rosyjskim czasopiśmie „Logos” w 1925, nr 1 i został przetłumaczony na język polski. Zob. M. Łoski, *Intuicja intelektualna jako metoda filozofii*, tłum. J. Pawlak, „Toruński Przegląd Filozoficzny”, 1 (1997), s. 81.

58 Zob. N.O. Łoski, *Obosnowanije intuitiwizmu...*, 1991, s. 278.

dostępność (*данность*) w świadomości. Łoski używa zamiennie wyrazów „bezpośrednia świadomość”, „percepcja mistyczna”, „percepcja bezpośrednia”, „przeżycia bezpośrednie”, „świat bezpośredni”, „dane bezpośrednie” itp., przy tym nie wskazuje żadnych granic wiedzy intuicyjnej. „Bezpośredniość” jest tu rozumiana jako pewien fakt narzucony odgórnie po usunięciu wszystkiego pomiędzy światem „ja” i „nie-ja”. Intuicja w *Uzasadnieniu wiedzy* nie zostaje wyraźnie i jednoznacznie zdefiniowana. Mimo to możemy stwierdzić, że nie zostaje jej przypisana aktywność ani zdolność do poznania, ujawniania czy uchwytywania czegoś. Najślabszym elementem koncepcji Łoskiego okazuje się absolutna „intuicjonizacja” procesu poznawczego, na co zwracał uwagę Józef Pawlak i inni rosyjscy krytycy intuicjonizmu: „Łoski wyolbrzymiał znaczenie intuicji w procesie poznawania rzeczywistości, co znalazło wyraz w jego głębokim przekonaniu, że każdy akt poznawczy, jeżeli ma on być źródłem wiedzy prawdziwej, jest bezpośrednim oglądem przedmiotu”⁵⁶. Za wszystkie procesy poznawcze odpowiada „ja”, które woliwytynie skupia swoją uwagę, kalkuluje, tworzy, różni, myśli, uchwytyje itp. Natomiast bezpośredniość „intuicji” w zasadzie jest przedzałożona w fundamentalnym założeniu immanencji wszystkiego ze wszystkim.

W najważniejszej pracy dotyczącej wprost zagadnienia intuicji *Zmysłowa, intelektualna i mistyczna intuicja* Łoski zgłębi tę koncepcję i poda konkretne różnice między tymi rodzajami bezpośredniego postrzegania⁵⁷. Będą one jednak zależały przede wszystkim od wcześniejszych ontologicznych rozstrzygnięć. W *Uzasadnieniu intuicjonizmu* pojęcie to było wynikiem krytycznego namysłu i założenia podziału świata na „ja” i „nie-ja”. Choć pojawia się w tym dziele podział nie tylko na wiedzę zmysłową i spekulatywną (niezmysłową), lecz także są uwzględnione wszystkie wcześniejsze ontologiczne rozróżnienia na byt idealny i realny⁵⁸ oraz, co najważniejsze, byt sam w sobie, który stanowi coś nie do końca zdyferencjonowanego, jest „pokrytym nikłą osłoną dyferencjacji, ale

pod tą naleciałością wciąż zostaje coś bezkształtnego [...], a jednak określonego jako obecny, potężny i bogaty w treści byt⁵⁹. Ten wcześniej wprowadzony podział wiedzy i uznanie bytu za niezbędny element jego teorii sądów⁶⁰ doprowadził rosyjskiego myśliciela do ontologii ideał-realizmu. Aby przedstawić definicję trzech rodzajów intuicji, należy najpierw krótko przedstawić leżące u ich podstaw założenia ontologiczne.

Ostateczne rozróżnienia

Łoski wyróżnia dwa rodzaje bytów: idealne (w rozumieniu platońskim) są pozaczasowe i pozaprzestrzenne, zaś realne to wydarzenia w czasie i przestrzeni. Byt realny może urzeczywistnić się tylko na podstawie bytu idealnego, który stanowi część integralną samej rzeczywistości⁶¹. Odmianę bytów idealnych stanowią byty metalogiczne – ponadczasowe, ponadprzestrzenne, ponadsystemowe, ponadświatowe, działacze substancjalne, odpowiadające za stworzenie świata. Elementem pośredniczącym między bytem idealnym i bytem realnym są działacze substancjalni⁶²; dzielą się oni na potencjalnych, czyli nieświadomych, np. elektron (najmniejsza cząstka), oraz rzeczywistych, czyli samouświadomionych poprzez swój rozwój w sferze obowiązków i wartości absolutnych, np. człowiek⁶³. Zbiór działaczy substancjalnych Łoski zalicza do sfery bytów konkretno-idealnych, które zaopatrzone w siły twórcze są nośnikami idei abstrakcyjnych (bytów abstrakcyjno-idealnych) i dzielą się na idee formalne oraz materialne. Te pierwsze nadają formę bytom realnym i są najbardziej ogólne, np. idee matematyczne, idee relacji czasowych i przestrzennych (jedność, wielość, tożsamość, różnica itd.). Drugie natomiast to idee nadające treść, np. idee pewnego typu życia (życia dębu, życia róży, życia ludzkości itp.), idee poszczególnych przedmiotów (heksametru, stylu gotyckiego itp.). Wszystkie te idee należą do sfery bytu abstrakcyjno-idealnego i jako pierwotne formy działania przysługują one działaczom

59 *Ibidem*, s. 195.

60 Warto nadmienić, że wiedza jako taka jest zawsze wyrażana w formie sądu. Sąd może być prawdziwy lub fałszywy. Prawdziwy sąd to taki, który zawiera w sobie zdyferencjonowany materiał (realny byt). Innymi słowy, „poznawana rzeczywistość nie jest ani kopiowana, ani odtwarzana przez podmiot, lecz sama znajduje się w sposób oczywisty w treści sądu” (*ibidem*, s. 213).

61 N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intelektualnaja i misticzeskaja intuicija* [w:] *idem*, *Czuwstwiennaja, intelektualnaja i misticzeskaja intuicija*, Moskwa 1995, s. 197.

62 Zob. *idem*, *Mir kak organiczeskoje celoje*, s. 364–365.

63 *Idem*, *Uczenie o pieriewopłoszczennii*, Moskwa 1991, s. 13. Jak zaznacza Teresa Obolovitch, „czynniki substancjalne tworzą hierarchiczną drabinę, przy czym na wyższym stopniu rozwoju (jak w przypadku człowieka) *quasi*-psychiczne właściwości czynników substancjalnych przejawiają się w postaci świadomości” (T. Obolovitch, *Fizyka i metafizyka w ujęciu Mikołaja Łoskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 38 (2006), s. 42).

64 Zob. N.O. Łoski, *Wspominania...*, s. 196. Por. J. Pawlak, *op.cit.*, s. 120.

65 N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intelektualnaja...*, s. 137.

66 Zob. *ibidem*.

substancjalnym oraz jako idee materialne są wypracowywane poprzez działaczy substancjalnych⁶⁴. Innymi słowy, jest to świat idei zobiektywizowanych. W sposób podobny do już wymienionych bytów Łoski przedstawia trzy rodzaje intuicji.

Słowem intuicja określam bezpośrednie widzenie, bezpośrednią kontemplację przedmiotu przez podmiot poznający. Wszystkie późniejsze odcienie tego terminu oraz właściwości wiedzy głównie wyprowadzam ze wskazanego znaczenia. Punktem wyjścia przyszłej krytyki moich poglądów powinno być to główne znaczenie terminu „intuicja” jako bezpośrednie posiadanie przedmiotu w oryginale, a nie za pośrednictwem kopii, symbolu, konstrukcji itd.⁶⁵

Następnie Łoski doprecyzowuje pojęcie intuicji w następujący sposób: 1) wbrew Bergsonowi, intuicja nie oznacza tylko irracjonalności tego, co jest kontemplowane, zarówno racjonalne, jak i irracjonalne aspekty bytu mogą być bezpośrednio dane; 2) z jednej strony, byt nie jest dany podmiotowi bezpośrednio w całości, lecz jako taki znajduje się jedynie u podstaw dyskursywnego myślenia, w tym sensie myślenie uchwytuje tylko niektóre aspekty bytu (jego luki i połączenia), z drugiej strony, byt jest zawsze bezpośrednio dany w całości (transsubiektywnie), lecz nie jest nigdy w całości pomyślany; 3) intuicja nie jest aktem podświadomego myślenia (psychologizm), który ma doprowadzić do olśnienia, genialnego domysłu (*догадка*), 4) intuicja nie jest też rodzajem przekazu prorockiego⁶⁶.

Dla lepszego zrozumienia funkcji intuicji Łoski wprowadza jeszcze jedno ważne rozróżnienie: na aspekt subiektywny, czyli sam akt poznawczy (intencjonalny akt intuicji), oraz aspekt obiektywny, w którym dany jest sam przedmiot poznania. Jak pisze Józef Pawlak: „Rozróżnienie to jest niezbędne dla podkreślenia, że intuicja

intelektualna nie jest aktem subiektywnym, lecz poznaniem rzeczywistości transsubiektywnej⁶⁷. W tym sensie poznanie jest aktem pasywnym, nie konstruuje ono swego przedmiotu, lecz tylko go odtwarza jako żywą rzeczywistość. Wspólną cechą wszystkich aspektów intuicyjnego poznania jest niezmiennie nastawienie na to, co obiektywne. Subiektywność dotyczy aktów poznawczych (skierowanie uwagi, rozróżnienie itp.)⁶⁸, przedmiot aktu zawsze jest obiektywny.

Rodzaje intuicji

Intuicja zmysłowa nigdy nie występuje jako odrębny sposób poznawania, co więcej, Łoski w opisie tego rodzaju poznania oddaje pierwszeństwo szerszemu pojęciu spostrzeżenia zmysłowego. W spostrzeżeniu zmysłowym dane są elementy następujące: „1) właściwości zmysłowe (*чувственные качества*), 2) forma czasoprzestrzenna, 3) substancja jako podstawa wszelkich właściwości i form, dzięki której są one odbierane jako jedność, 4) niezmysłowe procesy – ruch, aktywność itp., 5) różne relacje zachodzące w samej rzeczy, jak również jej relacje z innymi rzeczami, 6) przypomniane elementy przeszłego doświadczenia⁶⁹. Wynika z tego, że każdy akt spostrzeżenia angażuje wiele aspektów poznania intuicyjnego, a nie tylko to, co w procesie poznania pochodzi od zmysłów. Jednak najważniejszym aspektem jest nakierowanie na realną treść zmysłów. Intuicji zmysłowej zawsze towarzyszy intuicja intelektualna⁷⁰.

Intuicja „realizowana bez bezpośredniego zapośredniczenia przez zmysły⁷¹ jest **intelektualną intuicją**, która odpowiada za dostępność wszelkich relacji zaliczanych przez Łoskiego do obszaru tego, co idealne, np. takie relacje jak „gnoseologiczna koordynacja; jedność, wielość, całość; tożsamość, podobieństwo, różnica, sprzeczność; równość, dodatniość, ujemność; przynależność, związek przyczynowy, współdziałanie itp. Nawet przestrzenne relacje realnych rzeczy – wewnątrz, poza, daleko,

67 J. Pawlak, *op.cit.*, s. 121.

68 Zob. N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intelektualnaja...*, s. 219.

69 *Ibidem*, s. 186.

70 Zob. *ibidem*, s. 197. Por. M. Łoski, *Intuicja intelektualna...*, s. 76.

71 N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intelektualnaja...*, s. 188.

72 *Ibidem*, s. 199.

73 Zob. M. Łoski, *Intuicja intelektualna...*, s. 76.

74 N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intelektualnaja...*, s. 203.

75 *Ibidem*, s. 206.

76 To, co logiczne, uzyskuje swoją określoność, według Łoskiego, dzięki formie ontologicznej, która przysługuje sferze bytów realnych i idealnych. Zob. *ibidem*, s. 259. Por. J. Pawlak, *op.cit.*, s. 129.

77 „«Współistotność» określa ogólne ramy wszechświata, które wypełniane są realną treścią przez działaczy substancjalnych. Dzięki cechom tożsamościowym wytwory wszystkich podmiotów są wzajemnie skoordynowane i jawią się im w sposób, który można określić jako «posiadanie przedmiotu w świadomości»» (*ibidem*, s. 101).

78 N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intelektualnaja...*, s. 263.

79 Zob. *ibidem*, s. 261. Por. J. Pawlak, *op.cit.*, s. 131, 137.

80 Zob. M. Łoski, *Intuicja intelektualna...*, s. 81.

81 Zob. J. Pawlak, *op.cit.*, s. 131.

blisko itp. – są idealnymi momentami zrealizowanej idei przestrzeni⁷². Łoski podkreśla różnicę terminologiczną między intuicją intelektualną a naocznością intelektualną. Intuicja intelektualna występuje jako czysta, to znaczy – „całkowicie niezmysłowa”, przedmiot jej poznania mogą stanowić byty abstrakcyjne, np. idee matematyczne. Natomiast termin naoczność intelektualna (*умозрение*) jest szerszy i oznacza trzy rodzaje intuicji intelektualnej: intuicję czysto intelektualną, intuicję, która jest połączona ze zmysłowymi spostrzeżeniami, oraz intuicję mistyczną⁷³. Niezależnie od zmysłowego aspektu intuicji w intelektualnym aspekcie podmiot jest w stanie wyabstrahować byty ogólne (idealne) na podstawie bytów realnych, tym samym wejść na wyższy poziom abstrakcji⁷⁴.

Intuicja mistyczna jest tylko wyższym⁷⁵ rodzajem intuicji intelektualnej, która wykracza poza prawa logiczne⁷⁶, dlatego przysługuje jej status intuicji metalogicznej. Status ten jest uzasadniony poprzez konieczność podania konstytutywnego warunku i źródła jedności (współistotności)⁷⁷ świata bytów realnych i idealnych. Bez wyjaśnienia tego warunku, zdaniem Łoskiego, nie jest możliwa odpowiedź na pytanie o systemową jedność wszystkich działaczy substancjalnych. Zatem powinna istnieć zasada nieuwarunkowana, niewspółmierna ze światem, ponadsystemowa, która będąc ponadświatowym początkiem i zarazem źródłem mistycznych doświadczeń, stanowiłaby ostatecznie domknięcie systemu ideał-realistu. „W mistycznej intuicji, w jej czystej postaci otwiera się Bóg w Jego niewypowiedzialnym aspekcie, «bez modusów» (tj. bez obrazów i bez wszelkich określeń)”⁷⁸. Tak rozumiany Absolut (Bóg), zdaniem Łoskiego, może manifestować się nie tylko wielkim mistykiem i starożytnym myślicielem, lecz także zwykłym ludziom⁷⁹. Absolut nigdy nie może być przedmiotem poznania całościowego, ponieważ jest On nieskończony, a zatem w procesie poznania może występować jedynie jako przedmiot⁸⁰. Bez tego rodzaju intuicji nie mogłaby pojawić się żadna religia⁸¹. Intuicja mistyczna wykracza poza to, co racjonalne

i logiczne, wznosi się do poziomu metalogicznego, gdzie znajdują się działacze substancjalni, duch i Absolut.

Warto nadmienić o jeszcze jednym aspekcie dotyczącym intuicji. Łoski w kilku miejscach używa określeń „intencjonalny akt intuicji”⁸² oraz „akt intuicji”⁸³, pojęcia te należą do świata „ja” i są przeciwstawiane światu transsubiektywnemu, czyli przedmiotowi poznania. W swoich najpóźniejszych tekstach Łoski używa pojęcia „aktu intuicji” w sposób określający po prostu niektóre aktywności „ja”, a mianowicie – „akty uświadomienia, kierowanie uwagi, rozróżnienie obiektu”⁸⁴ oraz „akt bezpośredniej kontemplacji”⁸⁵. Jednak fragmenty te wskazują, że pojęcie aktu intuicji jest raczej powtórzeniem wcześniejszych rozważań na temat intuicyjnego charakteru wiedzy. Używając tego pojęcia, Łoski podkreśla możliwości poznawcze podmiotu.

Wnioski

Różnica pomiędzy „ja” i „nie-ja” w *Uzasadnieniu wiedzy* zostaje ustalona na podstawie relacji przedmiotu do podmiotu w procesie dyferencjacji „tego, co mi dane”, od „tego, co moje”. Jednak czy rzeczywiście Łoski doszedł do tego drogą bezpośredniego rozróżnienia tych dwu aspektów świadomości? „Ja” w teorii wiedzy ma charakter czysto subiektywny i jest raczej rozpatrywane jako „narzędzie”, „rozdzielnik” do zdobywania wiedzy. W trakcie dyferencjacji „ja” może zostać poznane, tak samo jak i „nie-ja”, czyli obiektywnie. Realizm Łoskiego polega na dostępności transcendencji świata „nie-ja” w procesie poznania. Świat jest immanentny dla procesów poznawczych, lecz jest także zarazem transcendentny w relacji do „ja”⁸⁶. Założenie takiej dostępności staje się potem elementem metafizycznego systemu ideał-realizmu. Intuicja w myśli Łoskiego nie jest czymś wyjątkowym i wyróżniającym się na tle wszelkich innych procesów poznawczych. Twierdzenie o jej istnieniu jest założeniem przyjętym na potrzeby projektu ontologii ideał-realizmu.

82 N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intelektualnaja...*, s. 199.

83 Zob. *idem*, *Intuitiwizm*, s. 153.

84 *Ibidem*, s. 153.

85 *Ibidem*, s. 144.

86 Zob. *idem*, *Obosnowanije intuitiwizma...*, 1991, s. 101.

87 *Idem, Czuwstwiennaja, intellektualnaja...*, s. 147.

88 *Zob. ibidem*, s. 150.

Łoski przyznaje więc zdolności intuicyjne wszelkim istotom żywym. Intuicja jest w procesie poznania pierwotnie zadana względem wszystkich innych zdolności poznawczych. Jest po prostu naturalnym stanem poznawczym. Innymi słowy, intuicja jest *hardware* świata, natomiast *software* jest wiedza uzyskana w procesie dyferencjacji. W ten sposób Łoski chce zachować empiryzm, racjonalizm, mistycyzm i krytycyzm w ich wieloaspektowości. Jednak połączenie to wymaga czegoś więcej niż tylko pozorne uzasadnienia intuicyjnego charakteru poznania. Dlatego Łoski przenosi swój intuicjonizm na ontologię, rozróżnia poszczególne rodzaje bytów, określa je w swoim systemie, a szczytowym punktem jego gnoseologii jest uzasadnienie intuicji mistycznej. Wszelkie epistemologiczne rozróżnienia na zmysłową, intelektualną, mistyczną intuicję całkowicie zostają sprowadzone w jedyną bytową całość, która jest dostępna do poznania w obrębie świadomości. Całość ta opiera się na założeniu koordynacji gnoseologicznej. Koordynacja między podmiotem i przedmiotem jest warunkującym założeniem wszelkie doświadczenie i zarazem niepodważalnym.

Zaczynając swoje rozważania od bezzałożeniowej analizy tego, co zostaje uchwycone bezpośrednio w doświadczeniu, Łoski ostatecznie doszedł do twierdzenia o poprzedzającej gnoseologicznej koordynacji, która nie znajduje dobrego uzasadnienia w pracach rosyjskiego filozofa. Łoski powołuje się jedynie na Avenariususa i przytacza jego pojęcie „koordynacji zasadniczej”⁸⁷.

Dlatego skądinąd inny rosyjski myśliciel dokona tego, czego nie dokonał Łoski. Siemion Frank (1877–1950) najpierw określi warunki ontologiczne, aby później sprowadzić intuicję na wcześniej przygotowany grunt. Frank będzie uważał, że głównym warunkiem wszelkiego poznania jest założenie wszechjedności. Łoski zaś – wbrew temu – że wielość działaczy substancjalnych⁸⁸. Nie stanowi to jednak odpowiedzi na pytanie o intuicję, lecz zapęta takie rozumowanie, dlatego ideał-realizm

Franka jest jedynym z możliwych rozwiązań problemu intuicji przez jej przedstawienie jako doświadczenia wiedzy-żywej. Choć Łoski nigdy nie był *stricte* filozofem wszechjedności, to jednak elementy tej teorii można znaleźć w jego głównych założeniach totalnego immanentyzmu wszystkiego we wszystkim⁸⁹.

Intuicja ostatecznie umożliwia Łoskiemu stworzenie systemu metafizycznego i zarazem sama została produktem takiego systemu, dlatego bardziej istotne jest mówienie o gnoseologicznej koordynacji i jej implikacjach. I tego właściwie brakuje teorii intuicjonizmu.

89 Zob. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 150.

BIBLIOGRAFIA

- Askoldow S.A., *Aleksiej Aleksandrowicz Kozłow*, Moskwa 1912.
- Daszkiewicz W., *Początki formowania się pojęcia intuicji intelektualnej*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL”, 2/2 (2006), s. 295–310.
- Dobieszewski J., *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.
- Kahneman D., *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2012.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000.
- Łoski M., *Intuicja intelektualna jako metoda filozofii*, tłum. J. Pawlak, „Toruński Przegląd Filozoficzny”, 1 (1997), s. 75–82.
- Łoski N.O., A.A. Kozłow i jego panpsychizm, „Woprosy Filozofii i Psychologii”, 2/57 (1901), s. 183–206.
- Łoski N.O., *Czuwstwiennaja, intellektualnaja i misticzeskaja intuicyja*, Praga 1938.
- Łoski N.O., *Czuwstwiennaja, intellektualnaja i misticzeskaja intuicyja* [w:] N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intellektualnaja i misticzeskaja intuicyja*, Moskwa 1995, s. 136–289.
- Łoski N.O., *Intuitiwizm*, „Grani”, 77 (1970), s. 144–170.
- Łoski N.O., *Logika I*, Berlin 1923.
- Łoski N.O., *Mir kak organiczeskoje celoje* [w:] N.O. Łoski, *Izbrannoje*, Moskwa 1991, s. 338–483.
- Łoski N.O., *Mir kak organiczeskoje celoje*, Moskwa 1917.
- Łoski N.O., *Obosnowanije intuitiwizma. Propiedewticeskaja teorija znanija* [w:] N.O. Łoski, *Izbrannoje*, Moskwa 1991, s. 13–337.
- Łoski N.O., *Obosnowanije intuitiwizma. Propiedewticeskaja teorija znanija*, 1906.
- Łoski N.O., *Osnownyje uczenija psichologii s toczki zrienija woluntarizma*, Petersburg 1903.
- Łoski N.O., *Prieobrazownije poniatija soznania w sowriemiennoj gnosieologii i rol Szuppie w etom dwizenii*, „Woprosy Filozofii i Psychologii”, 1/116 (1913), s. 30–67.
- Łoski N.O., *Swoboda woli* [w:] N.O. Łoski, *Izbrannoje*, Moskwa 1991, s. 484–597.
- Łoski N.O., *Typy mirowozzrienij. Wwiedienije w mietafiziku* [w:] N.O. Łoski, *Czuwstwiennaja, intellektualnaja i misticzeskaja intuicyja*, Moskwa 1995, s. 4–135.
- Łoski N.O., *Uczenije o pieriewopłoszczenii*, Moskwa 1991.
- Łoski N.O., *Wospominanija. Żyżn' i filozofskij put'*, Monachium 1968.
- Mazurek S., *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008.

- Molczanow W.I., *Pozicyi i priedposylki Teorija znanija N. O. Łoskogo i fienomenologija*, „Łogos”, 5 (2010), s. 22–42.
- Obolevitch T., *Fizyka i metafizyka w ujęciu Mikołaja Łoskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 38 (2006), s. 45–36.
- Obolevitch T., *O relacji między wiarą a wiedzą w myśli Włodzimierza Sołowjowa*, „Logos i Ethos”, 2/33 (2012), s. 215–221.
- Pawlak J., *Intuicja i rzeczywistość: poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*, Toruń 1996.
- Sołowjow W., *Wykłady o Bogocłowieczeństwie*, tłum. J. Dobieszewski, Warszawa 2011.
- Tichonowa E.W., *N.O. Łoskij kak psicholog i filosof*, „Wiecze. Żurnal Russkoj Filosofii i Kultury”, 22 (2011), s. 43–68.
- Wwiedziński A.I., *O mistycyzmie i krytycyzmie w teorii poznania W.S. Sołowjewa* [w:] *Wł. Sołowjew: Pro et contra Licznost' i tworczestwo Władimira Sołowjewa w ocenke russkich myslitielej i issledowatielej. Antologija*, t. 2, Petersburg 2002, s. 182–208.
-

„Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha”¹. Obrazy *nocy czynnej ducha* Adama Chmielowskiego

Barbara Ciciora

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II
W KRAKOWIE
ORCID: 0000-0002-7766-4046

ABSTRACT

„But the natural man does not perceive the things of the Spirit of God, for they are foolishness unto him; neither can he understand *them* because they are spiritually discerned”². Paintings of *active night of the spirit* by Adam Chmielowski

Paintings by Adam Chmielowski from late 70'ties of the 19th century and from 1880 are interpreted by historians of art as landscape paintings. Yet those who knew Chmielowski personally, like Henryk Sienkiewicz, writer and art critic, and also Konstanty Michalski, theologian and priest, thought that they show Chmielowski's penchant for Christian mysticism and were created as a sign of changes in artist's soul.

Taking into consideration Chmielowski's biography and comparing it to writings by great mystics like Paul Apostle, St. Teresa of Ávila and St. John of the Cross there can be noticed that opposition between light and dark visible in paintings in bright colours (*Vision of St. Margaret*, 1880, *Ecce Homo* [1879–1881]) and in dark colours (*Evening landscape* [1879–1880], *Italian cemetery after dark*, 1880, *Gray hour*,

¹ 1Kor 2, 14.

² 1Kor 2, 14.

1880, *Monk at the cemetery* [c. 1880]) reflects opposition in artist's personal life and also in his spiritual life.

Despite that the painter didn't write much about his private life and nothing on his spiritual experience, his paintings include a sign system rich in semantic meanings reaching mysticism of Old Testament, Christian and also Plato. Landscapes and scenes presented by painter are only communication formula, style, selected to express thoughts and feelings filling his mind and spirit. According to my research in 70-ties of the 19th century Chmielowski was on his mystical way, at this stage called *Active Night of the Spirit* (according to classification by St. John of the Cross). In such condition Christian actively stimulate himself to make his faith better despite many problems in "real" life. So, on one hand, Chmielowski benefits from the light of spiritual and mystical knowledge; on the other – he goes his own way, in the darkness of doubt, depression and weakness because he draws strength from putting his trust in God.

KEYWORDS: Adam Chmielowski, Maksymilian Gierymski, landscape painting, nocturne, gray hour, mysticism, Dark Night of the Soul (*Noche Oscura*)

SŁOWA KLUCZOWE: Adam Chmielowski, Maksymilian Gierymski, malarstwo pejzażowe, nokturny, szara godzina, mistyka, noc ciemna (*Noche Oscura*)

Twórczość Adama Chmielowskiego z przełomu lat 70. i 80. postrzegana jest zazwyczaj jako malarstwo stimungowe, kształtowane pod wpływem niemieckiego pejzażu i dyskusji prowadzonych z Maksymilianem Gierymskim³, ewentualnie nastroju dojmującej melancholii dręczącej malarza w okresie przełomu duchowego⁴. Jedynie Henryk Sienkiewicz w recenzjach wystaw, a następnie ks. Konstanty Michalski w monografii św. Brata Alberta z 1946 r. sądzili, że obrazy powstałe wówczas świadczą o ekscentrycznej skłonności Chmielowskiego do mistycyzmu i ciemności (Sienkiewicz)⁵, ponadto że powstały w wyniku przemian w duszy artysty i jedne obrazy są komentarzem do drugich (Michalski). Michalski, choć bez szczególnych konsekwencji, zwrócił też uwagę na rozjaśnienie kolorystyki obrazów, gdy Chmielowski malował u boku Leona Wyczółkowskiego⁶. Idąc tropem wskazanym przez te osoby znające malarza osobiście i poddając analizie biografię Chmielowskiego, a następnie zestawiając wyniki tych badań z pismami wielkich mistyków, m.in. Pawła Apostoła oraz św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, zauważyć można, że opozycja światła i mroku widoczna w malarstwie Chmielowskiego tego okresu ma swoje odzwierciedlenie nie tylko w jego życiu osobistym, ale także duchowym.

Na dualizm światła i ciemności w twórczości Adama Chmielowskiego zwrócił uwagę ks. Konstanty Michalski⁷. Prócz niego nie potrafiono, czy raczej nie chciano,

3 A. Krypczyk, *Pejzaż w twórczości polskich monachijczyków w II połowie XIX wieku* [rozprawa doktorska, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, sygn. DOKT. 2008/68], Kraków 2007, s. 132–133.

4 Z. Ryn, *Brat Albert Chmielowski. Portret psychologiczny*, „Nasza Przeszłość”, 67 (1987), s. 115–117; *Adam Chmielowski – Św. Brat Albert (1845–1916)*, E. Charazińska (oprac.), Kraków 1995, s. 31 (katalog wystawy, Muzeum Archidiecezjalne w Krakowie 16 X 1995 – 15 I 1996); W. Bałus, *Figury losu*, Kraków 2003, s. 131–134; K. Matuszewski, *W zderzeniu z naturą – świętość Brata Alberta. Naturalne uwarunkowania życia duchowego świętego Albert Chmielowskiego*, Katowice 2019, s. 184–187; B. Zarzycka, *Znaczenie kryzysu w przemianie wewnętrznej Adama Chmielowskiego – Brata Alberta. Ujęcie psychologiczne* [w:] *Brat naszego Boga. Adam Chmielowski*, C. Moryc, R. Wójcikowski (red.), Lublin 2019, s. 25–26.

5 H. Sienkiewicz, *Z wystawy Krywul-ta*, „Gazeta Polska”, 286 (1880), s. 3.

6 K. Michalski, *Brat Albert. W setną rocznicę urodzin (1846–1946)*, Kraków 1946, s. 19–20, 44–45.

7 K. Michalski, *Obraz Ecce Homo (nowy sposób przedstawienia serca Pana Jezusa)* [w:] *Kanonizacja Brata Alberta, Adama Chmielowskiego*, Rzym 12 XI 1989, Kraków 1991, s. 181.

8 A. Csele, *Świadectwo ubóstwa* [w:] *Kanonizacja Brata Alberta...*, s. 84.

9 Bernard od Matki Bożej, *Duchowość Brata Alberta*, Kraków 1938, s. 73; K. Michalski, *Brat Albert...*, s. 60, 66; S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 85–86; *idem*, *Mistyka przeżyciowa i studyjna w polskiej tradycji* [w:] *Mistyka polska*, W. Gałązka, S. Urbański (red.), Warszawa 2010, s. 48; B. Kozłowski, *Miłosierdzie chrześcijańskie w duchowości św. Brata Alberta Chmielowskiego* [w:] *Duchowość Europy*, S. Urbański, M. Szymula (red.), Warszawa 2001, s. 280; J. Machniak, *Od „nocy ciemnej” do całkowitej opcji na rzecz ubogich* [w:] *Kanonizacja Brata Alberta...*, s. 196 i n.; J. Machniak, *Św. Albert. Rekolekcje*, Kraków 2017, s. 89–103. Zob. też: K. Matuszewski, *op.cit.*, s. 81–82; R.H. Kośła, *Mysł duchowa wielkich mistyków w pismach św. Brata Alberta* [w:] *Brat naszego Boga...*, s. 99–100.

10 *Pisma Adama Chmielowskiego (św. Brata Alberta) (1845–1916)*, A. Schletz (oprac.), A. Faron (red.), Kraków 2004, s. 253–277.

11 „Doświadczenie duchowe i mistyczne jest formą poznania Boga, Jego drogi zbawienia, relacji do człowieka, dzięki osobowemu zjednoczeniu z Nim. [...] do jego (doświadczenia duchowego – aut.) zaistnienia konieczna jest świadomość osobowego spotkania z Bogiem”, a więc rzeczywistość teologiczna. Święty Jan od Krzyża nie uczy dochodzenia do mistyki, ale „do pełnego, przekształcającego zjednoczenia z Chrystusem” (J. Gogola, *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018, s. 179, 194).

12 Teresa od Jezusa (święta), *Dzieła*, t. 2, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1962, s. 30–31.

interpretować tego spostrzeżenia, choć kryzys psychiczny przeżywany przez Chmielowskiego w latach 1880–1882 ks. Alessandro Csele nazwał bez wahania „ciemną nocą duszy”⁸. Te subtelne sugestie Polacy pozostawili niemal bez komentarza, choć w literaturze naukowej poświęconej Chmielowskiemu powstałej po 1989 r. panuje na ogół zgoda, że wspomniany kryzys psychiczny może być oznaką przeżyć mistycznych artysty⁹. Osiągnięcie konsensusu ułatwiały badaczom pisma Brata Alberta – notatki, dzienniki rekolekcyjne – wypełnione refleksjami zapisanymi po lekturze traktatów m.in. św. Jana od Krzyża¹⁰.

Jak wynika z pism samych mistyków, przede wszystkim św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa, mistykiem nikogo nie czyni kryzys psychiczny, który miałby być fizycznym objawem trudnych doznań na tle religijnym, ale droga, którą przechodzi człowiek, dążąc do poznania Boga i zjednoczenia z Nim¹¹. W wymiarze duchowym droga jest przygotowaniem duszy do zjednoczenia, to proces, w czasie którego człowiek przygotowuje się do zrozumienia miłości Boga, otwarcia się na wypełnienie Jego woli. Sedno ujmuje Paweł Apostoł: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Ale droga ma też swój wymiar czasowy, często wieloletni, o czym informuje św. Teresa z Ávili¹².

Niekompletne omówienie duchowości i życia Adama Chmielowskiego wynika m.in. z braku opracowania teologicznego tekstów jego autorstwa z okresu poprzedzającego kryzys psychiczny. Znamy jego rozprawę *O istocie sztuki* (1876), listy (1880), jednak nikt nie podejmuje się ich teologicznej, a nawet duchowej interpretacji. Nie budzi zainteresowania poznanie religijnego podłoża przemian w życiu artysty oraz znaczenia powstających wtedy obrazów, tak jakby wyłącznie słowo – i to jeszcze będące rodzajem parafrazy tekstów mistyków lub Biblii – mogło mieć znaczenie wiążące dla zrozumienia działań i myśli tego wielkiego człowieka. Tymczasem system znaków i obrazów tworzonych wówczas przez Chmielowskiego

ma równie bogatą semantykę jak język. Autorka podjęła próbę takiej interpretacji¹³, w której zwróciła uwagę na słowa samego Adama Chmielowskiego zapisane w rozprawie *O istocie sztuki* z 1876 r., a więc na około trzy lata przed okresem, który jest przedmiotem analizy:

Z wyboru przedmiotu można sądzić o umyśle artysty, ale nie o tym, co artystę stanowi – **w dziele sztuki obchodzi to, co artysta czuł, nie to, co myślał [...], dzieła sztuki są duchem i do ducha naszego mówią.** Religia, moralność, dążenia naukowe, polityka epok i czasów wpływają na przedmioty, które sztuka traktuje, ale **przedmiot dzieła sztuki to tylko jej zewnętrzna strona, to tylko jej suknia** [podkreśl. – BC].

Tak sformułowana definicja sztuki może się wydawać zaskakująca w czasie największej popularności realizmu w malarstwie i rzeźbie, a w filozofii i kulturze – pozytywizmu oraz coraz szybciej szerzącego się materializmu. Według Chmielowskiego przedstawienie na obrazie, jego temat, to tylko styl, formuła komunikacyjna, które dobiera malarz, by przekazać treści wypełniające jego umysł i ducha.

Jak zatem interpretować dualizm światła i cienia, który zarysował się na przełomie lat 70. i 80. w jego twórczości, dotychczas zdominowanej przez obrazy ciemne? Do obrazów o dominującej roli światła zaliczam *Wizję św. Małgorzaty* z 1880 r. (fot. 1) i *Ecce Homo* z lat 1879–1881 (fot. 2), zaś do obrazów ciemnych – depresyjne pejzaże o tematyce cmentarnej: *Krajobraz wieczorny* z okresu 1879–1880 jako studium do obrazu *Cmentarzysko* zwanego współcześnie *Cmentarzem włoskim o zmroku* z 1880 r. (fot. 3), ponadto *Szara godzina* z 1880 r. (fot. 4) i *Mnich na cmentarzu* z ok. 1880 r. (fot. 5)¹⁴.

Do podejmowania takich tematów skłaniają malarza przeżywane trudne okoliczności, m.in. kolejny zwrot w życiu w 1876 r., po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych

¹³ Por. *Cmentarz włoski o zmroku Adama Chmielowskiego – Stimmung czy obraz „nocy ciemnej”? [w:] Estetyka i charyzmat. Duchowość i życie konsekrowane wobec sztuki w XIX i XX wieku*, red. B. Ciciora, D. Tabor, Kraków 2023, s. 199–261.

¹⁴ Można pominąć obraz *Sanie* z 1879 r., o subtelnej bladoniebieskiej kolorystyce, który jest portretem wkomponowanym w scenę rodzajową, pamiątką po spotkaniu z bratem, pozostającą w posiadaniu rodziny. Obraz ma inny charakter: jest rodzajem dokumentu, a nie autotematycznej wypowiedzi artysty.

15 H. Modrzejewska, *Wspomnienia i wrażenia*, tłum. M. Promiński, Kraków 1957, s. 241.

16 Natalia Budzyńska koryguje informację ze wspomnień wiekowego Leona Wyczółkowskiego, jakoby Chmielowski miał pracownię przy kościele św. Ducha. Ponieważ takiego nie ma we Lwowie, N. Budzyńska sądzi, że pod uwagę należy brać klasztor przy kościele jezuitów, przylegający do placu św. Ducha (N. Budzyńska, *Brat Albert. Biografia*, Kraków 2017, s. 177). Jest to prawdopodobne, ponieważ Chmielowski wkrótce wstąpił do tego właśnie zakonu.

17 L. Wyczółkowski, *Listy i wspomnienia*, M. Twarowska (oprac.), Wrocław 1960, s. 46. Nie ma zgody co do daty wyjazdu Chmielowskiego do Włoch. Podawany jest rok 1878 (E. Charazińska, *op.cit.*, s. 38); rok 1879 (potwierdzając wspomnienia L. Wyczółkowskiego, M. Kaczmarzyk, *Kalendarium (ważniejsze daty z życia i procesu kanonizacyjnego)* [w:] *Kanonizacja Brata Alberta...*, s. 165). N. Budzyńska twierdzi, że wyjazd do Włoch nastąpił późną jesienią 1878 r. i potrwał do wiosny 1879 r. (*eadem, op.cit.*, s. 172–174). Niestety, N. Budzyńska nie podaje źródeł, z których korzystała. Autor najnowsze opracowania biografii Brata Alberta, Andrzej Różycki, wraz z opracowującą na nowo jego książkę s. Bernardą Dorotą Kostką, proponuje przyjęć pierwszą połowę 1879 r. Zob. A. Różycki, *Święty Brat Albert. Biografia*, Kraków 2021, s. 235.

18 *Adam Chmielowski – Św. Brat Albert...*, s. 31.

19 J. Malik, *Portretowanie Świętego. Wspomnienie Leona Wyczółkowskiego o św. Bracie Albercie – Adamie Chmielowskim* [w:] *Józef Weyssenhoff i Leon Wyczółkowski*, M. Gabryś, K. Stępnik (red.), Lublin 2008, s. 242–243.

i Francji przyjaciół aprobujących jego talent malarcki i wspierających artystyczną drogę: Józefa Chełmońskiego, Stanisława Witkiewicza, Heleny Modrzejewskiej, która we wspomnieniach wnikliwie oddała subtelność charakteru i ówczesnego zachowania Chmielowskiego: „Był on i jest jeszcze, kiedy te słowa piszę, chodzącym wzorem wszystkich cnót chrześcijańskich i głębokiego patriotyzmu – prawie bezcielesny, oddychający poezją, sztuką i miłością bliźniego, natura czysta i nieznająca egoizmu, której dewizą powinno być: Szczęście dla wszystkich, Bogu chwała i sztuce!”¹⁵. Osamotniony Chmielowski przენosi się do Lwowa, kolejnego pręźnie rozwijającego się ośrodka artystycznego, gdzie poznaje młodego, dwudziest siedmioletniego Leona Wyczółkowskiego i gdzie prowadzi pracownię, prawdopodobnie w klasztorze jezuitów¹⁶. Być może już wówczas rozważa wstąpienie do klasztoru, co jest prawdopodobne, ponieważ Wyczółkowski, wiele lat później, wspominał o jakiejś sprzeczce Chmielowskiego z przełożonym, po której malarz wyjeżdżał do Włoch¹⁷. Powstałe później obrazy włoskich cmentarzy historycy sztuki po dziś dzień rozpatrują jako reperkusje owego wyjazdu¹⁸. Chmielowski sporo maluje, zwłaszcza w końcu lat 70., ale jednocześnie coraz intensywniej rozwija swoje życie duchowe i poszerza wiedzę religijną, co szczególnie widać przy porównaniu uwag o charakterze religijnym, zapisanych w listach wysłanych z Monachium w latach 1870–1873, z uwagami zawartymi w listach powstałych w 1880 r., w przededniu wstąpienia do klasztoru. W listopadzie 1879 r. odbywa pierwsze rekolekcje u jezuitów. Jednocześnie pulsuje w nim olbrzymi niepokój o własny los, o czym zaświadcza Leon Wyczółkowski we wspomnieniach: Chmielowskiego dręczą wątpliwości co do pełnienia służby misyjnej u jezuitów i pragnienie uczestniczenia w kulturze – malowania, oglądania sztuk teatralnych, co stało w sprzeczności z obyczajami zakonnymi¹⁹.

To jednak tylko pozór życia, powierzchowne, historyczne spojrzenie, któremu umyka istota przemian zachodzących w dojrzewającym artyście, subtelnym

intelektualnym umyśle i niesłuchanie wrażliwej duszy. „Wszystkich w domu budował swą pobożnością, widywali tego wykwintnego pana z brodą i sztuczną nogą w kaplicy rozmodlonego i jak się wzorowo wszędzie zachowywał, a potem w ich kaplicy przystępował pobożnie do komunii świętej”, wspominali Chmielowskiego jezuitę, który jesienią 1879 r. przyjechał do tarnopolskiego klasztoru na trzydniowe rekolekcje²⁰. „Odwiedź mnie. Im bardziej o tym wszystkim myślę, tym bardziej głupiej” – pisze w jednym z listów do Wyczółkowskiego²¹. To dramatyczne zdanie jest jednym z nielicznych świadectw o przeżywanych we Lwowie i ukrywanych przez artystę zawodzie, rozgoryczeniu, samotności, rozpacz; choć jeszcze zmagają się z obecnie prowadzonym życiem i z rolą, jaką zajmuje w nim sztuka. Maluje sporo obrazów i – na szczęście – nie zawsze je niszczy. Jednak coraz intensywniej myśli o Bogu, poznaje życie i objawienia mistyków, np. św. Małgorzaty Alacoque. Konsekwentnie kroczy drogą ascezy, drogą mistycznej *nocy ducha*, coraz bardziej dystansując się od świata i jego spraw.

Właśnie we Lwowie coraz głębiej przenika tajemnica wiary, która staje się mu niezbędna do życia, do przetrwania. Niestety, nie są mu niezbędni ludzie, od których oddala się, a to w sposób naturalny – po prostu odchodzą, podążając własnymi ścieżkami, albo oddala się od nich i ich spraw w sposób intelektualny – pragnie wiedzieć więcej, rozumieć głębiej, tworzyć intensywniej. Pragnie tak wiele, że ludzie absolutnie nie są w stanie zaspokoić ogromu jego potrzeb: myśli, refleksji, piękna, dobra... Brak mu do konwersacji subtelnego pięknego umysłu, jakim był Maksymilian Gierymski, brak wykształconego i doświadczonego Lucjana Siemieńskiego. Wyczółkowski przyznaje: „Nie kolegowałem z nim [...] Wyciągnięte pojęcia o sztuce”²². Sięga zatem po Biblię i tam znajduje odpowiedź na swoje potrzeby, pragnienia i dążenia. Pogłębia się proces separacji od otaczającego świata. Helena Modrzejewska, wyjeżdżając do Ameryki, zdawała sobie sprawę z narastającego

20 Wspomnienia ks. Lewandowskiego za: N. Budzyńska, *op.cit.*, s. 178, 180.

21 L. Wyczółkowski, *op.cit.*, s. 48.

22 *Ibidem*, s. 47.

23 H. Modrzejewska, *Listy* [korespondencja Heleny Modrzejewskiej i Karola Chłapowskiego 1859–1886], t. 1, A. Kędziora, E. Orzechowski (oprac.), Warszawa 2015, s. 320–321.

24 Szerzej B. Ciciora, *op.cit.*

osamotnienia Chmielowskiego i w jednym z listów próbowała delikatnie zwrócić uwagę trzydziestopięcioletniego artysty na młodzietką aspirantkę do konserwatorium²³. Jednak nic nie wiadomo, by ta znajomość w jakikolwiek sposób się rozwinęła, zwłaszcza po opuszczeniu Warszawy przez Chmielowskiego. Najwyraźniej wówczas nikt nie był w stanie zgasić jego gorączkowych pragnień, rozterek osamotnienia, pytań o wartości, cel, koniec, słuszność drogi; spraw skrajnych i ostatecznych, gdzie śmierć, nicość, udręczenie.

Można powiedzieć, że Chmielowski tak jest zapatrzony w Boga i tak oślepiony jego światłem, że nie widzi prostych zalet świata doczesnego i części nauki Chrystusa dotyczącej czerpania radości z miłości. Bóg, medytacja nad Jego działaniem przez wieki całkowicie przesłaniają mu świat. Zaczyna nie tylko rozumieć, ale także odczuwać sens słów hiszpańskiej mistyczki św. Teresy od Jezusa: „Umieram z nieumierania”, o których dyskutował w 1874 r. z umierającym Maksem Gierymskim, a które poznał w 1870 r., w tłumaczeniu swego niedoszłego teścia Lucjana Siemieńskiego²⁴.

Żyję, nie żyjąc w sobie
W wyższe życie się wdzieram –
Z nieumierania umieram.
[...]
To boli, ach srodze boli,
Umierać z nieumierania.
[...]
Ten żywot, który tu sączę,
Życia się ujmą nazywa –
I za nim z Tobą się złączę
Jam ciągle jakby nieżywa.
Boże! Usłysz, gdy wołam
Od zmroku aż do świtania;
Zniszcz mię, życie we mnie połam,
Niech umrę z nieumierania.

Poetyckie słowa mistyczki doskonale mogą oddać odczuwany, lecz niewysłowny lament malarza, który nie zwierzał się ani nie przelewał na papier wypełniających go goryczy, rozpacz i bólu. Jednak wydarzenia, których doświadczał raz za razem, złamałyby niejeden charakter: kalectwo jako skutek uczestnictwa w powstaniu, borykanie się z wyborem zawodu wbrew życzeniu rodziny, brak akceptacji jego obrazów i – co gorsza – siebie samego, brak zgody zaprzyjaźnionego Lucjana Siemieńskiego na ślub z córką Lucyną, śmierć Maksa Gierymskiego, który go naprawdę rozumiał, bieda uniemożliwiająca stabilizację życiową, w końcu myśli samobójcze i destrukcja wielu obrazów.

Śmierci za tobą płaczę,
Życia odtrącam uśmiechy –
Półki na życie tułaczę
Skazanam za moje grzechy.
Kiedyż się spełnią o Boże!
Te moje oczekiwania –
I ziemskie brzemię to złożę?
Niech umrę z nieumierania!²⁵

Świadectwem jego życia wewnętrznego są nie słowa, ale wspomniane obrazy. Potwierdzenie przypuszczeń co do zawartych w nich treści zawierają wzmianki w niewysłanym liście do Heleny Modrzejewskiej²⁶, przywoływanych już wspomnieniach Wyczółkowskiego oraz późniejszych notatnikach rekolekcyjnych, dalekim echu minionych wydarzeń²⁷. W oczach wielkich przewodników na drodze mistycznej, św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa, trudności, a nawet dramaty życiowe nie są niczym nadzwyczajnym. Narastający kryzys naznacza życie niemal każdego mistyka, a niektórych wyrzuca na margines egzystencji, prowadząc do poważnego kryzysu psychicznego, co stanie się wkrótce udziałem samego Chmielowskiego²⁸.

W zarysowanym kontekście można zrozumieć znaczenie autotematyczne niemal czarnego, depresyjnego

25 Cytaty z *Głosy św. Teresy*. Zob. L. Siemieński, *Pieśni mistycznej miłości*, Łwów 1877, s. 81–85.

26 Cytat z listu do Heleny Modrzejewskiej napisanego w październiku 1880 r. w Starej Wsi i nigdy do niej niewysłanego. Adam przesłał go ostatecznie ich wspólnemu znajomemu Józefowi Chełmońskiemu: „«Talenta są to w ręku szalonych latarnie, ze światłem idą topic się do rzeki». Jakież to okropne, a jakże często prawdziwe. Choć nie wiem, czy talent mam, czy tylko talencik, to wiem jednak z pewnością, że jestem w drodze do powrotu znad samego brzegu tej smutnej rzeki, a wielu ich pochłonęła, tych nieszczęśliwych topielców i wielu wciąż pochłania!» (*Pisma Adama Chmielowskiego...*, s. 78–79).

27 Chmielowski zapisał w tzw. Notatniku rekolekcyjnym II: „Podjąłem wielkie rzeczy, chciałem się poprawić – choroba przerywa; rachowałem na towarzyszkę, na ich miłość. Upokarzam się – mówią, że pycha; tłumaczę się – mówią, że miłość własna; nie tłumaczę się – to duma; wesoła – mówią, że pusta; poważna – że ponura” (*ibidem*, s. 272).

28 O bolesnym wymiarze mistyki w zakresie psychologicznym J. Gogola, *op.cit.*, s. 145; *idem*, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012, s. 280–283. O wybranych przypadkach kryzysów psychicznych, które przeżywały osoby konsekrowane, w tym późniejsi święci i błogosławieni, zob. Brat Efraim (Mireille Mardon–Robinson), *Droga przez mrok albo szaleńcy Boży. Od lęku do świętości*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000. Autor odnosi się także do kryzysu Adama Chmielowskiego, którego sytuację określił „doznaniem poniżenia hospitalizacji” (*ibidem*, s. 215).

29 Por. B. Ciciora, *op.cit.*

30 J. Zarzycki, *Kolekcja Schacka, ogród Ariosta i dantowska opończa. Włoska twórczość Adama Chmielowskiego – próba interpretacji*, „Roczniki Humanistyczne”, 69/4 (2001), s. 256–257.

Cmentarza włoskiego o zmroku rozdartego raną krwawej łuny, świadka umierania Chmielowskiego dla świata i grzebania przezeń dotychczasowego życia²⁹. Obraz *Mnich na cmentarzu*, na którym przedstawiona postać – bez twarzy i z dziwacznymi pischzelami w miejscu dłoni – kojarzy się z wizerunkiem śmierci i nicości towarzyszących artyście, który kroczy między grobami kolejnych wspomnień, pragnień, obaw, celów, wysiłków, trosk. W tym kontekście należy rozumieć także obraz *Szara godzina*, na którym postać przedstawioną w czerwonym płaszczu z kapturem Jakub Zarzycki proponował utożsamiać z Dantem, *porte-parole* artysty³⁰. Postać ta cmentarz życiowych ambicji ma już za sobą: głowę trzyma opuszczoną, spogląda nie w dal, przed siebie, ale w głąb siebie, by tam szukać odpowiedzi.

Chmielowski, medytując, pogłębia wiarę. Poznaje biografie mistyków i ich objawienia, jak np. św. Małgorzaty Alacoque, orędowniczki czci i propagatorki kultu Najświętszego Serca Jezusowego, zaświadczającej światu o niezgłębionej miłości Syna Bożego do ludzi. W wyniku tych poszukiwań duchowych dróg powstaje sporych rozmiarów ilustracja jej mistycznej wizji, zatytułowana *Wizja św. Małgorzaty*, do stworzenia której malarz wykorzystuje ugruntowaną już ikonografię objawień włoskiej wizytki. Sam kontempluje oblicze cierpiącego Chrystusa, *Ecce Homo*. Jego osobista wizja musi być tak przytłaczająca, intymna, iż artysta nie kończy obrazu, ale zaledwie uwiecznia głowę Umęczonego i Miłującego, przez którego koronę prześwieca blask boskiej wiedzy, emanuje światło poznania, które każe zaakceptować drogę odkupienia i zbawienia wiodącą przez ból odrzucenia, samotności i cierpienia.

Sposób ujmowania świata przez Chmielowskiego – złożony, pojęciowy, filozoficzny – wymagał wytworzenia emblematów i obrazowania symbolicznego, nie narracyjnego. Chmielowski nie jest ani malarzem historycznym, ani pejzażystą. Początkowo w Monachium dopracowuje (*fini*) swe postacie w sielankach, poprzez które przekazuje treści tkwiące w jego umyśle, jednak szybko rezygnuje ze

sposobu malowania *à la Matejko* czy też *à la Piloty*. Realność przedmiotów, namacalność i haptyczność ich odbioru przeszkadzają mu jako zbyt dosłowne, jako odtwarzanie wizualnej strony rzeczywistości, a nie jej treści pulsującej głębiej. Wołanie Chmielowskiego o stylizowanie³¹ jest przede wszystkim poszukiwaniem nowej formuły formalnej dla własnych skomplikowanych myśli i przeżyć. Nastroje, emocje, doznawanie piękna i dobra są procesem tak abstrakcyjnym i złożonym, że alegorie – proste hasła redukujące bogactwo rzeczywistości nie tylko otaczającej człowieka, ale także wypełniającej jego wnętrze, wypracowane dotychczas dla określonych doktryn ideowych: politycznych, historycznych, religijnych, moralizatorskich, itp. – są dla niego absolutnie niewystarczające³². Podobnie z pejzażami; nie traktuje ich jako gatunku malarskiego, którym rządzą zasady z XVII w. (pejzaż komponowany Rogera de Piles) czy też z drugiej połowy XIX w. (pejzaż tak oświetlony, by można było rozpoznać godzinę, lub tak do złudzenia realny, że można „usłyszeć kumkanie żab” – oba modele bardzo cenione przez polską krytykę)³³. Najbliższy jest mu monachijski *Stimmung* ze swą nastrojowością, emocjonalnym przekazem i odbiorem oraz – co kluczowe – psychologizacją krajobrazu³⁴. Oddanie filozoficzno-emocjonalnych refleksji w sposób malarski staje się twórczym celem artysty. Decyduje się na symbole, ale wyraża je w sposób bliższy typowi psychicznemu komponującemu krajobrazy (akcent na barwy, fakturę, światło) niż typowi psychicznemu komponującemu malarstwo historyczne (akcent na formę, bryłę, narracyjność), choć oczywiście w jednym i drugim gatunku malarskim wyraża się stany emocjonalne, w których odczytać można refleksję intelektualną. Od *sielanek* i *Pogrzebu artysty* Chmielowski przechodzi do pejzaży. Czasem i one nie wystarczają, co widać na obrazie *Mnich na cmentarzu*, który wyraża przeżywany przez artystę stan nicości, sanjuanistyczne *nada* (nic); a który jest kombinacją pejzażu cmentarnego i personifikacji zarówno doznania emocjonalnego, jak i pojęcia filozoficznego, a także mistycznego.

31 Listy z Monachium do Lucjana Siemieńskiego z maja 1870 r., *Pisma Adama Chmielowskiego...*, s. 43.

32 A. Chmielowski, *O istocie sztuki*, „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie”, 2/5 (1876), s. 429.

33 Te właśnie motywy i sposób ujmowania krajobrazu ceniono w malarstwie Józefa Chełmońskiego, zob. M. Masłowski, *Malarski żywot Józefa Chełmońskiego*, Warszawa 1965, s. 267.

34 A. Krypczyk, *Niedokończony dzieło. Życie i twórczość Maksymiliana Gierymskiego* [w:] *Maksymilian Gierymski. Dzieła – inspiracje – recepcja*, Kraków 2014, s. 133 (katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Krakowie IV 2014 – VIII 2014).

35 „Malował w dobrych momentach takie nastroje, że po prostu wyprowadzały nas «ze zawias». Niestety, prawie wszystkie psuł w chwilach chandry” (A. Piotrowski, *Ze wspomnień o Adamie Chmielowskim*, „Nowa Reforma”, (1917), cyt. za: *Adam Chmielowski – Św. Brat Albert...*, s. 108).

Trudno zatem szukać w omawianych obrazach tradycji pejzażowej czy rodzajowej, albo też związanej z tematyką mortalną. Chmielowski nie maluje w ramach akademicko zdefiniowanego gatunku malarskiego ani dotychczasowej problematyki ikonograficznej. Maluje swoje myśli, dla których dobrał odpowiedni wyraz wizualny i plastyczny, i dlatego wspomniane obrazy nie są dopracowane ani w szczegółach, ani pod względem morfologii człowieka, scenerii, rekwizytów, czyli akademickich priorytetów malarstwa od XV w. Chmielowski o nich nie myśli i nie taką treścią wypełnia swą sztukę. Zapewne z tego powodu nie znajduje uznania u krytyków. Zamiast tego koncentruje się na dokładnym oddaniu refleksji w postaci malarskich komunikatów na temat własnych psychicznych i emocjonalnych doświadczeń. Pośpiech formy, widoczny szczególnie w obrazach z lat 1879–1880, dowodzi – oprócz intensywnego myślenia i szybkiego dojrzewania – o chęci uchwycenia istoty własnej MYŚLI, a nie istoty PRZEDSTAWIENIA ŚWIATA WIZUALNEGO. Zmiany obrazu w drodze przemalowania mogą świadczyć o próbie lepszego, precyzyjniejszego oddania treści, intelektualnego wniosku, co psuło dotychczas osiągnięty bardzo dobry efekt, na co narzekał Antoni Piotrowski mieszkający z Chmielowskim w Warszawie³⁵; efekt wizualny, malarski, o którym myśli Piotrowski – zapewne tak, ale nie treściowy.

W pełniejszym zrozumieniu życia i decyzji Chmielowskiego, bo uzupełnionym o sprawy duchowe, pośredniczyć mogą jego dzieła malarskie zinterpretowane przy pomocy teologii katefaticznej i apofaticznej traktujących o metodach poznawania i kontaktu z Bogiem. Z tymi dwoma nurtami teologii łączą się dwa kluczowe dla obrazów Chmielowskiego symbole biblijne i mistyczne: światło wykorzystywane w teologii katefaticznej i ciemność kluczowa dla mistyków apofaticznych.

Poszukiwania symbolu odpowiadającego ludzkiej potrzebie nadania wyrazu temu, co najdoskonalsze, wien- czy ukształtowanie semantyki światła. Paulina Tendera ujmuje z filozoficznego punktu widzenia to zagadnienie, które ostatecznie ma swoje konsekwencje także dla meta- fizyki:

Sposoby prezentacji symbolu światła ujawnia- ją stosunek człowieka do świata, który tkwi w nadawaniu mu znaczenia i sensu lub jego odczytywaniu, lokowaniu lub odkrywaniu jego wartości. Już wstępna filozoficzna analiza hi- storii symbolu światła pozwala zauważyć, że w platonizmie łączy się on z ideą Dobra i Pięk- na, w teologii średniowiecznej oznacza chrze- ścijańskiego Boga, zaś w sztuce romantycznej, w ujęciu Georga Wilhelma Friedricha Hegla³⁶, pojednaną z sobą wewnętrzną podmiotowość. Tak więc symbol ten ulegał znacznym i rozma- itym przemianom, chociaż niezmiennie odnosił się do wielorako rozumianej doskonałości.

Swoje badania podsumowuje stwierdzeniem:

Wyjątkowość metafizyki światła polega na jej integrującym i uniwersalnym opisie bytu, który pozwala przekraczać kolejne epoki, sta- wiając znak równości między kolejnymi urze- czywistnieniami ducha. W metafizyce światła najważniejsze jest to, co jest źródłem światła du- chowego – wszelkie inne aspekty bytu są dru- gorzędne wobec założonej doskonałości źródła *claritas*³⁷.

Równie istotne jak symbolika światła jest ujmowanie świata jako dualizmu pryncypiów światła i ciemności, a nawet ich binarnej opozycji, które ma długą trady- cję wśród mieszkańców basenu Morza Śródziemnego,

36 Adam Chmielowski podczas swo- ich pobytów w Krakowie i w Miłosła- wiu spotykał się z polskimi heglista- mi Lucjanem Siemieńskim, Karolem Libeltem, Józefem Kremerem. Jednak na obecnym etapie badań nie można rozstrzygnąć, czy *claritas* rozumiana przez Hegla jako przejaw obiektywne- go, najwyższego bytu (np. idei Dobra i Piękna, Boga) wobec zmiennej rze- czywistości i czasowego charakteru prawd i wartości oraz sformułowa- ne przez filozofa pojęcie „wewnętrznej podmiotowości” miały znaczący wpływ na koncepcje Chmielowskiego ducha i sztuki oraz plastyczny wyraz jego dzieł. Zob. P. Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014, s. 9–11.

37 *Ibidem*, s. 9, 211.

38 Początek ma miejsce już w akcie stworzenia przedstawionym w Rdz 1, 3–19; wspominają o niej Psalmi (Ps 18, 12–15; Ps 97, 2); jednak najbogatsza w tę symbolikę jest Księga Wyjścia z opisem kontaktów Mojżesza z Bogiem (Wj 24, 15–18; Wj 34, 29–35; Wj 40, 34–38).

39 P. Tendera, *op.cit.*, s. 31–34.

40 „Trzeba by głębszej nauki i doświadczenia niż moje, by móc objaśnić i dać poznać tę noc ciemną, przez którą przechodzi dusza, by dojść do boskiego światła, do możliwie najdoskonalszego w tym życiu zjednoczenia miłości z Bogiem. Mroki bowiem i trudności zarówno duchowe, jak i doczesne, przez które zwykle przechodzą dusze, zanim osiągną ten wysoki stan doskonałości, są tak głębokie, że nie starczy mądrości ludzkiej, by je zrozumieć, ani doświadczenia, by je można było wyjaśnić. I ten tylko, kto to przeżywa, będzie je mógł zrozumieć, ale nie zdoła objaśnić” (Jan od Krzyża (święty), *Dzieła*, cz. 1: *Droga na górę Karmel. Noc ciemna*, Kraków 2004, s. 101).

Orygenesza oskarżano o arystokratyzm, ponieważ zwracał uwagę na różnicę między chrześcijaninem zgłębiającym sprawy ducha i tym, który tego nie robi, nawet jeśli mistyk dodawał, że między tymi dwoma chrześcijanami żyjącymi na ziemi nie ma wielkiej różnicy w porównaniu do duchowości, jaka będzie udziałem wszystkich zbawionych w życiu wiecznym (H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 154–155). Z podobnym problemem zetknęli się Parmenides i Platon, który jawnie wątpił w możliwość przekazania pełnej wiedzy o ideach wszystkim słuchaczom swych nauk. Był przekonany, jak później wielu wczesnochrześcijańskich mistyków i ojców Kościoła, że im doskonalszy, a więc bardziej intelektualny, jest przedmiot poznania, tym większe jest prawdopodobieństwo jego zniekształcenia w wyniku mylnych interpretacji. Sądził, że o tych

zarówno wśród Żydów³⁸, jak i Greków: pitagorejczyków, Parmenidesa, Platona³⁹. Połączenie przez jednych i drugich tego dualizmu z przeżyciami o charakterze religijnym miało zasadniczy wpływ na symbolikę przyjętą przez mistyków wczesnego chrześcijaństwa i późniejszych, pragnących znaleźć wytłumaczenie dla swych duchowych doznań w oparciu o Biblię i filozoficzne teksty platoników oraz nadać tym doznaniom klarowną formułę komunikacyjną dla celów egzegetycznych i duszpasterskich. Problem polega na tym, że – jak zapewniali sami mistycy i wielu badaczy mistyki – trudno jest precyzyjnie przełożyć owe skomplikowane doświadczenia nielicznych na język codzienności dostępny wszystkim⁴⁰.

System filozoficzny Platona i przyjęta przez niego symboliką leżą u podstaw stosowanego do dziś podziału teologii ducha na katafatyczną, dążącą do poznania, i apofatyczną, głoszącą niemożność i niewysławialność poznania. Przyjmując w uproszczeniu, desygnatami tych dwóch nurtów teologicznych są symbole światła i ciemności. Towarzyszą im zwykle dwie postawy wyrażane w odniesieniu do świata: afirmatywna i negatywna⁴¹.

Platon sądził, że strukturę świata można podzielić na świat idei i świat zmysłowy oraz ich relacje, które mają charakter hierarchiczny. Idee, które są wieczne, niezienne i doskonałe, stoją na szczycie hierarchii bytów, będąc prawzorem wszystkich przedmiotów niedoskonałych i są właściwym przedmiotem wiedzy. Najwyższa z nich, idea Dobra-Piękna, jest miarą wszystkiego: źródłem harmonii świata, ale także zasad życia codziennego, etyki i filozofii praktycznej. W księdze VII *Państwa* pisze o niej: „Jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie”⁴². Jakkolwiek według filozofa świat jest zaledwie jednostkowym i niedoskonałym odbiciem idei, to dostrzegął on jego wartość, pisząc w *Timajosie*:

Świat jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy jest najdoskonalszą z przyczyn. [...] Konsekwentnie, świat zrodzony w tych warunkach został utworzony wedle modelu, który jest przedmiotem rozumu i myśli, i jest tym samym. Jeśli tak się rzeczy mają, jest absolutnie konieczne, aby ten świat był obrazem jakiegoś innego świata.

Bytami najważniejszymi są w nim dusze, tzn. kosmiczna dusza świata i dusze ludzi, które są zdolne poznawać świat idei i upodobniać się do niego poprzez realizację w sobie ideałów dobra i piękna. Dusze, podobnie do ciał poznających świat zmysłowy przy pomocy oczu, poznawać mogły świat własny, czyli świat idei, przy pomocy swoich „oczuc”. Najbliższym swym uczniom Platon objaśniał istotę intelektualnego oglądu przekraczającego możliwości filozoficznego, tj. językowego, poznania, nazywanego też oglądem duchowym, na co wskazuje dalszy rozwój Akademii i platonizmu w pismach Proklosa i Plotyna. Dla nich poznanie ma charakter religijny i mistyczny, dotyczy bytu niepoznawalnego językowo i filozoficznie, ale dostępnego rozumowo na zasadzie bezpośredniego oglądu intelektualnego. Byt ten jest dostępny w jedynie realnie istniejącym świecie, czyli w świecie myśli (idei), będąc źródłem światła *claritas* oraz zasad panujących w świecie materialnym. Światło jest obiektywnie istniejącą wartością immanentnie wpisana w duszy człowieka, umieszczoną tam przez bogów, dzięki którym dusza – mając w sobie źródło światła – w naturalny sposób dąży do idei Dobra-Piękna transcendentnej wobec świata i będącej najmocniejszym źródłem światła intelektualnego. W ślad za tym człowiek może oglądać zarówno świat zmysłowy – dzięki oczom ciała, ale także świat idei – dzięki oczom duszy. Aksjologiczny sposób kontaktu duszy ludzkiej ze światem u Platona ma szczególnie charakter intelektualny, choć opis tego procesu dokonywany jest językiem symbolicznym.

najważniejszych sprawach, które nazwał *aporrheta*, nie można przedwcześnie opowiadać osobom nieprzygotowanym, „niewtajemniczonym” (T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997, s. 74). W dialogu *Timajos* napisał: „Znaleźć Twórcę i Ojca całego Wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się Go odkryło, jest niemożliwe objawić Go wszystkim”, zaś w Liście VII: „Żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej [mowie] tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega, cokolwiek się utrwała w znakach pisanego słowa”. W dialogach napominał ponadto, że najwyższego przedmiotu nie poznaje się, ale raczej się w nim uczestniczy czy też z nim obcuje. I. Dąmbska milczenie Platona w sprawach związanych z Bogiem nazwała milczeniem mistycznym, ponieważ niepowodzeniem kończą się próby przekładu doznań duchowych na „język pojęciowych wywodów, który częstokroć podejmowali metafizycy, [co – BC] wiedzie do deformacji przedmiotu i do problematyki pozornej”. Zob. P. Tendra, *op.cit.*, s. 40, 46. Retorykę „obcowania” z Bogiem (ustrukturyzowanym jak platoński najwyższy przedmiot, twórca wszechświata) chętnie wosowali później chrześcijańscy mistycy.

41 „Platońska struktura rzeczywistości i koncepcja bytu kładą podwaliny pod chyba wszystkie późniejsze chrześcijańskie koncepcje Boga. Wprowadzony przez Platona i bardzo mocno podkreślony rozdział między światem intelektualnym (duchowym) a materialnym został podtrzymany przez myślicieli chrześcijańskich, w tym także Hegla. W kontekście metafizyki światła oraz symbolicznego znaczenia światła podkreślić warto, że Platon jako pierwszy ujął i filozoficznie opisał źródło tego światła. [...] Dodatkowo warto podkreślić, że przeciwstawiając sobie świat

bytów rzeczywistych [idei – BC] i świat przedmiotów zmysłowych, Platon wskazuje na przedmioty, które w estetycznej koncepcji Hegla będą przeświecającymi (duch, absolut, Bóg), jak również na te przedmioty, przez które prawda prześwieci (przedmioty materialne, w tym dzieła sztuki). Ponieważ jednak koncepcja przeświecania prawdy wymaga przyjęcia założenia o rzeczywistym istnieniu pozytywnych wartości w świecie materialnym (tj. piękna zmysłowego), mechanizm przeświecania nigdy nie został «uruchomiony» w idealistycznej koncepcji Platona” (P. Tendera, *op.cit.*, s. 34–35).

42 *Ibidem*, s. 35–39.

43 *Ibidem*, s. 39–49, 56–58, 64.

44 W Starym Testamencie to przede wszystkim Księga Wyjścia, np. Wj 33, 18–23. Mistykę Orygenesa często określano jako mistykę światła i przeciwstawiano mistyce Grzegorza z Nysy jako mistyce ciemności (A. Uciecha, *Motywy światła i ciemności w mistyce Pseudo-Makarego*, „*Verbum Vitae*”, 29 (2016), s. 304).

Według filozofa dusza ludzka ogląda własny świat idei poprzez oczy, wypromieniowując z nich światło duchowe. Światło oczu związane jest z rozumną częścią duszy, co uzewnętrznia się w szlachetnych cechach człowieka: pięknie (pod tym pojęciem rozumiano też wartości moralne i poznawcze), dzielności i cnocie, tworząc jego *arete*. Piękno zmysłowe, choć ułomne wobec piękna intelektualnego, jest konieczne, gdyż jego zadaniem jest rozwój *arete* i kierowanie człowieka ku ideom etycznym (*Uczta, Timajos*)⁴³. Dążenie do nieustannego doskonalenia poprzez poznanie, aż do poznania najdoskonalszego bytu dzięki *claritas*, będącej fundamentem tego poznania, jest w istocie postawą akceptacji piękna i dobra doczesności, koniecznych do zrozumienia uniwersalnej idei Dobra-Piękna, oczywiście jedynie w roli impulsu do poznania i miłowania nadrzędnego świata idei oraz rozwoju *arete* jako obrazu najwyższej idei, zasady Dobra-Piękna. Ta postawa, związana ze światłem (*claritas*) koniecznym do poznania, także duchowego, bliska była Orygenesowi i wielu z pierwszych ojców Kościoła, później także św. Augustynowi z Hippony i kolejnym mistykom, dla których asceza i myśl apofatyczna nie leżały w centrum zainteresowania, ale były jedynie środkiem do wyrażenia złożoności życia mistycznego.

Akcentowanie aspektów negatywnych poznania mistycznego, niezdolności do wyrażenia istoty mistycznego obcowania, obecne było już w tekstach mistyków starotestamentowych i wczesnego okresu patrystycznego, np. Klemensa Aleksandryjskiego czy Grzegorza z Nysy⁴⁴. Dziś jest najlepiej znane dzięki traktatowi *Noc ciemna* św. Jana od Krzyża, nazywanego często „teologiem nocy”, ponieważ pierwszy obszernie rozwinął semantykę symbolu nocy jako podstawowego medium służącego komunikacji stanów duchowych, których doświadczał on i inni Hiszpanie z jego otoczenia. Opisał szczegółowo i spopularyzował powiązanie niemożności poznania oraz wyrażenia doznań mistycznych ze specyficznym stanem ciała, umysłu i ducha zwanym nocą. Lektura traktatu

opartego na dramatycznych losach świętego z czasów życia zakonnego i towarzyszących mu dojmujących cierpień fizycznych pozwala przypuszczać, że ową noc wyrażał nie tylko w kategoriach symbolicznych, ale także psychologicznych. O doznaniach osób podążających już przez dłuższy czas drogą mistyczną pisał, przestrzegając spowiedników i ojców duchowych:

45 Jan od Krzyża (święty), *op.cit.*, s. 103–104.

Może się bowiem zdarzyć, że Bóg prowadzi jakąś duszę najwyższą drogą ciemnej kontemplacji i oschłości, a jej wydaje się, że jest zgnębiona. I gdy wśród tych ciemności, trudów, przykrości i pokus zapyta ktoś o radę, ten, jak ci pocieszyciele Hioba (16, 2), odpowie jej, że to jest melancholia, zmartwienie lub wrodzony temperament, albo że nawet to może być jakiś jej ukryty grzech, z powodu którego Bóg ją opuszcza. Zwykli bowiem sądzić, że dusza ta musi być bardzo niedoskonała, skoro takie rzeczy na nią przychodzą. Znajdzie się i taki, który jej powie, że cofa się, skoro nie znajduje w rzeczach Bożych smaku i pociechy, jakie przedtem odczuwała. Podwajają się wtedy cierpienia tej duszy. Zdarzyć się bowiem może, że największym zmartwieniem, jakie dusza odczuwa, jest właśnie poznanie własnych nędz. Jaśniej niż przy świetle dziennym widzi, jak pełną jest zła i grzechów. Ponieważ Pan Bóg w tej nocy kontemplacji daje jej to światło poznania, jak to później powiemy. I skoro teraz znajdzie kogoś potwierdzającego to, co jej się wydaje, i orzekającego, że to oczyszczenie wypływa z jej winy, strapienie i boleść duszy wzrasta bez końca i zwykle staje się boleśniejsze niż śmierć⁴⁵.

Zatem zagadnieniem wciąż nierozstrzygniętym ostatecznie, choć kluczowym dla naszego artykułu, pozostaje pytanie: do jakiego stopnia światło i ciemność są

symbolami abstrakcyjnymi i umownymi, wyłącznie o charakterze semantycznym, a do jakiego – opartymi bezpośrednio na fenomenach doznawanych i postrzeganych podczas przeżyć mistycznych. Skoro jednak w artykule nie ma miejsca na niezbędne drobiazgowo analizy, a obrazy Chmielowskiego prowokują wręcz do obserwacji dualistycznego, jasno-ciemnego ujęcia refleksji artysty, to należy założyć, że sięgnął on po symbolikę wypracowaną już w tradycji filozoficznej, kulturowej i egzegezie biblijnej, by nadać plastyczny wyraz swoim emocjom, przemyśleniom i doznaniom.

Najłatwiej zrozumieć nam platońską paralełę między światłem i jasnością a wiedzą, gdyż – przynajmniej w pewnym zakresie – odnosi się ona do życiowego doświadczenia każdego człowieka. Mistyka akcentująca pierwiastek intelektualny i poznanie stała się ważnym narzędziem duchowego rozwoju Chmielowskiego, który nie posiadał wykształcenia teologicznego. O poznaniu jako nieodzownym elemencie doświadczenia mistycznego pisał ks. Jerzy Rumak:

Ani Bóg nie jest samą prawdą, ani mistyka nie jest samą myślą. Błędem byłoby również mistykę ograniczać do samej tylko miłości z wykluczeniem elementu poznawczego. Mistyka skończyłaby na subiektywizmie i stałaby się mistycyzmem, który w tylu formach istnieje dziś na świecie poza obrębem katolickim. Kontemplacja bez poznania to znaczy bez przedmiotu dokładnie pojętego, jeśli jest obecny, albo przynajmniej abstrakcyjnie przedstawionego, w razie jego odległości, jest **kontemplacją niebytu czyli fikcją** [podkreśl. – BC]. Zasada *ignoti nulla cupido* jest zawsze słuszna szczególnie u mistyków, którzy tyle razy świadczą, iż nie tylko poznają Boga, ale go dotykają⁴⁶.

Można się obawiać, że bez samokształcenia w zakresie religijnym Chmielowski kontemlowałby fikcję i własne

stany emocjonalne. Tymczasem różnica w wiedzy teologicznej, jaka dzieli jego rozmowę z Maksymilianem Gierymskim a listy pisane ze Starej Wsi, jest ogromna, co widać np. w skomplikowanym programie teologicznym ukazanym na obrazie *Wizja św. Małgorzaty Alacogue* skomponowanym właśnie w jasnych i świetlistych barwach, zapewne nieprzypadkowo, bo odmiennie od zazwyczaj ciemnych obrazów malarza.

Jerzy Rumak opisuje procesy oczyszczenia zachodzące podczas tej części drogi mistycznej, którą zdaje się postępować Chmielowski, czyli *via purgativa*, mając na uwadze ich wymiar poznawczy. Wskazuje przede wszystkim na udział trzech darów udzielanych przez Boga za pośrednictwem Ducha Świętego w procesie kontemplacji mistycznej (tzw. *dona activa*): wiedzę, rozum i mądrość, które przygotowują duszę do dalszej kontemplacji o charakterze biernym. Dar wiedzy uzmysłowić ma człowiekowi nicotę otaczającego świata i zło tkwiące w grzechu, które chrześcijanin powinien usunąć z drogi wiodącej go do Boga. Stan ten, trwający nieraz latami, który w terminologii sanjuanistycznej nazywa się nocą zmysłów, na tym etapie życia Chmielowski miał już zdecydowanie za sobą. Dar rozumu oczyszcza wyobraźnię i wywołuje noc umysłu, by człowiek pojął wielki kontrast między Bogiem a własną niedoskonałością. Dar mądrości przygotowuje bezpośrednio do aktów mistycznych, zapewniając zrozumienie spraw Bożych, sympatię albo smak Bóstwa oraz Jego miłości, która stanowi sedno aktu kontemplacji. Dopiero tak przemieniona dusza, która zaczyna pojmować swe powinowactwo z Bogiem, jest gotowa na spotkanie z Nim. Rumak tak określa wkroczenie Boga do duszy, czyli kolejny bierny etap mistyki:

Są spotkania, są dotknięcia Boże. Dotknięcie Boże jako istotny metafizyczny element przeżycia mistycznego zawiera w sobie dwie rzeczy: wrażenie obecności Bożej oraz światło duchowe. **Bez światła dotknięcie i tajemnicza akcja Boża**

47 *Ibidem*, s. 22.

48 *Ibidem*.

49 J. Gogola, *Św. Jan od Krzyża dzisiaj...*, s. 126–127.

byłyby zbyt ciemne, również samo światło bez akcji nie dałoby odczucia Bóstwa, lecz zaledwie służyłoby do poznania spekulatywnego. Autorzy z jednego lub drugiego punktu patrzą na ten proces duchowy – dlatego kontemplację raz nazywają doświadczeniem mistycznym, to znów innym razem światłem nadnaturalnym⁴⁷.

Rumak przypomniał też doświadczenia i refleksje Pawła Apostoła dotyczące doznań mistycznych określanych jako dotknięcia Boże. Wielki mistyk uwzględnił i nazwał ich obydwie kluczowe aspekty: głębsze poznanie doświadczalne (*epignosis*) i światło Boże (*dóxa*)⁴⁸.

Znacznie trudniejsza do zrozumienia jest noc, opozycyjna wobec światła, uzasadniona w teologii apofatycznej, opisana systematycznie i rozwinięta przez św. Jana od Krzyża. Wieloletni badacz i interpretator dzieł i duchowości Doktora Karmelu, o. Jerzy Gogola, wyjaśnia uniwersalne znaczenie tego symbolu. Noc to m.in. doświadczenie ciemności i opuszczenia, które święty przeżył, gdy został osadzony w karczerze klasztoru w Toledo. Z jednej strony, stanowi klucz do sanjuanistycznego systemu teologiczno-mistycznego, z drugiej – jest figurą różnych sytuacji życiowych osób, które przeżyły doznania i odczucia podobne do opisanych przez karmelitańskiego reformatora⁴⁹.

Święty Jan, ujmując noc w kontekście teologicznym, pisze:

Nazywamy tu nocą wyzbycie się upodobania w pożądaniu wszystkich rzeczy. Bo tak jak noc to nic innego tylko brak światła, a w następstwie tego brak wszelkich przedmiotów, które by można widzieć za pośrednictwem światła, w braku zaś jego władze wzrokowe pozostają beczynne, tak również nocą dla duszy, można nazwać umartwienie pożądań. Gdy bowiem dusza wyzbywa się upodobania w pożądaniu wszelkich

rzeczy, zostaje jakby w ciemności i bez niczego. I tak jak władza wzrokowa za pośrednictwem światła niejako żywi się i nasycza przedmiotami, a z braku światła nic nie widzi, tak również za pośrednictwem pożądania żywi się i nasycza tymi wszystkimi przedmiotami, których może kosztować swymi władzami. Z chwilą zaś zgaszenia tego pożądania lub – by się lepiej wyrazić – z chwilą umartwienia go, przestaje dusza nasyczać się upodobaniem w tych rzeczach i pozostaje pod względem pożądania w ciemności i bez niczego⁵⁰.

50 Jan od Krzyża (święty), *op.cit.*, s. 113–114.

51 *Ibidem*, s. 165–166.

Noc analizuje także w kontekstach emocjonalnym i psychologicznym, co ułatwia zrozumienie używanego przezeń symbolu. W poemacie *Noc ciemna*, w części *noc czynna ducha*, ujmuje doznania duszy człowieka najpierw w sposób poetycki, by potem je wyjaśnić: dusza przeżywa wzniosłą szczęśliwość dzięki ogołoceniu ducha z niedoskonałości duchowych i pożądań posiadania rzeczy duchowych, ponieważ pożądania rzeczy tego świata pozbyła się uprzednio, podczas nocy czynnej zmysłów i nocy biernej zmysłów. Ogołocenie duchowe porównać można do wejścia w ciemności wewnętrzne, przez które kroczyć można, opierając się tylko na samej wierze;

dusza pozostaje w ciemnościach względem naturalnego światła zmysłów i rozumu, wychodząc poza wszelką granicę natury i rozumu, aby wznosić się po tych schodkach wiary, które sięgają i przenikają aż do głębokości Bożych (1Kor 2, 10) [...] kto ma szczęście iść w ciemnościach wiary, trzymając się jej jak ślepy przewodnika, oraz ten, kto oderwał się od tych wszystkich złudzeń naturalnych i rozumowań duchowych – postępuje bezpiecznie naprzód⁵¹.

Spoglądając na przeżycia Chmielowskiego z lat 70., można stwierdzić, że przetrwał najgorsze kryzysy TYLKO

52 *Ibidem*, s. 168, 334.

53 O tej możliwości pisze m.in. św. Teresa od Jezusa w *Twierdzy wewnętrznej* (Teresa od Jezusa (święta), *op.cit.*, np. s. 33–34, 36, 38, 46–48).

54 Symbole, które w Biblii miały ułatwić przekazanie Bożych tajemnic, starannie wymienił, a nawet ocenił ich znaczenie Pseudo-Dionizy Areopagita w traktacie *Hierarchia niebieska*, np. Boska Zwierzchność określana jest jako Słońce Sprawiedliwości (Ml 3, 20; Mdr 5, 6), Gwiazda Poranna, która wschodzi w głębinach naszego intelektu (Lb 24, 17; 2P 1, 19; Ap 22, 16), i Światło, które świeci jaskrawo i inteligibilnie (J1, 15). Gdzie indziej używano określeń niższej rangi: Ogień, który płonąc, nie trawi niczego (Wj 3, 2; Pwt 4, 24; Hbr 12, 29), woda będąca źródłem życia (Ps 36 (35), 10; Prz 16, 22; Jr 2, 13; Iz 44, 3; Ez 47, 1–12; Ap 7, 17), która symbolicznie przenika do naszego wnętrza i płynie w nim niewysychającymi nigdy potokami (J 7, 38; Ap 22, 1). Wreszcie określono Boską Zwierzchność imionami rzeczy pospolitych: zapach rozkoszny (Pnp 1, 3), kamień węgielny (Iz 28, 16; Ef 2, 20), przydawano Jej cechy lwa, pantery, nazywano leopardem, niedźwiedziem (Iz 31, 4; Oz 5, 14; 13, 7–8; Ap 13, 2) – co według Pseudo-Dionizego było „marnym i niestosownym porównaniem” (Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 80–81).

DZIĘKI WIERZE. Rozum, zmysły i poprzez nie dostępne emocje podpowiadały mu inne rozwiązania, które zawarł w swych obrazach: *Pogrzeb samobójcy* obiecywał uwolnienie od bólu, *Cmentarzysko* i *Mnich na cmentarzu* – śmierć i nicość. Doktor Nocy tłumaczy konieczność tak bolesnego działania Boga wobec człowieka. Powodem jest – poprzez oderwanie od spraw światowych i przyzwyczajęń duchowych – przygotowanie duszy na dary i oświecenia nadprzyrodzone, których Bóg będzie udzielał w czasie kolejnego, najbardziej bolesnego, a czasem wręcz tragicznego dla ziemskiego bytowania człowieka, ale już ostatniego etapu oczyszczeń, tzn. nocy biernej ducha, biernej, bo zależnej już nie od wysiłków ludzkich, ale od łaski Boga samego⁵². Należy podkreślić tu, że każdy etap mistycznego rozwoju oparty jest o współpracę wierzącego z łaską udzielaną mu przez Boga – człowiek w każdej chwili może odmówić, zrezygnować⁵³.

Ale mistycy nie odmawiają.

W rozdziale trzecim traktatu *Noc ciemna* zatytułowanym *W jaki sposób wiara jest dla duszy „ciemną nocą” – uzasadnienie z dowodami, przykładami i obrazami z Pisma Świętego* św. Jan od Krzyża wyjaśnia symbol nocy w kategoriach duchowych i teologicznych, w odróżnieniu od sensualnego, cielesnego i potocznego pojmowania ciemności, co – według autorki – nie wyklucza udziału doznań ciemności w stanach świadomości doświadczanych przez hiszpańskiego mistyka, skoro sam szeroko korzystał z takiego właśnie symbolu, mimo wielu innych emblematów i porównań, którymi dysponowali twórcy Biblii do opisanie swych dróg duchowych⁵⁴. Święty pisze:

Wiara, według teologów, jest to uzdolnienie Duszy pewne i ciemne. Dlatego jest uzdolnieniem ciemnym, bo każe wierzyć w prawdy objawione przez samego Boga, a one jako takie są ponad wszelkie światło przyrodzone i przekraczają bezwzględnie wszelkie ludzkie zrozumienie. To nadmierne światło, płynące z wiary, jest dla

duszy ciemnym mrokiem, ponieważ to, co jest większe, wchłania i zwycięża to, co jest mniejsze, tak jak światło słońca gasi wszelkie inne światła. I nikt one wtedy, a władze wzroku są opanowane przez słońce, które je oślepia i pozbawia możliwości widzenia, gdyż jest nieproporcjonalne i za wielkie do siły wzroku. Podobnie światło wiary przez zbyt ni nadmiar przytłacza i przemaga światło rozumu⁵⁵.

55 Jan od Krzyża (święty), *op.cit.*, s. 169.

56 *Ibidem*, s. 171, 184.

W dalszym objaśnieniu zbliża zagadnienia teologiczne i duchowe do zrozumiałych dla wszystkich zagadnień psychologicznych, co pomaga czytelnikom uchwycić zależność obu wymiarów ludzkiego życia i doświadczania świata czy raczej stworzenia – duchowego i zmysłowego:

Jest więc jasnym, że wiara jest dla duszy ciemną nocą, ale daje jej również światło. I im bardziej ją zaciemnia, tym więcej udziela jej światła z siebie. Zaciemniając bowiem, równocześnie udziela światła, według wspomnianych słów proroka Izajasza: „Jeżeli nie uwierzysz, nie zrozumiesz, tzn. nie będziesz miała światła” (Iz 7, 9). [...] Wiara bowiem podaje nam to, czego rozum nie może pojąć. Pisze o niej św. Paweł w liście do Hebrajczyków (11, 1): *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*; Wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy⁵⁶.

Uwzględniając oba ujęcia mistyki, Pawła Apostoła w opracowaniu Jerzego Rumaka oraz św. Jana od Krzyża, można wnioskować, że etap drogi mistycznej, na którym w drugiej połowie lat 70. kształtował się Adam Chmielowski, to czynna noc ducha wymagająca aktywności wierzącego. Chmielowski, z jednej strony, obszerne korzysta ze światła wiedzy o sprawach duchowych

57 18 września 1864 r. Małgorzata Alacoque została beatyfikowana przez Piusa IX. *Pamiętnik duchowy św. Małgorzaty Marii Alacoque (1647–1690)*, tłum. J. Andrasz, Kraków 1996, s. 211.

i mistycznych, z drugiej – kroczy w ciemnościach pomiędzy zwątpieniem, załamaniem i niemocą, podążając naprzód dzięki zaufaniu Bogu, wzmocniony światłem nieustannie pogłębianej wiary. Można przypuszczać, że towarzyszą temu procesowi dotknięcia Boże, tzn. momenty, w których Bóg udziela możliwości odczuwania swej nieziemskiej miłości, co ułatwiać ma wierzącemu – zwłaszcza nieposiadającemu, jak Chmielowski, pełni wiedzy o mistyce – przetrwanie trudnych życiowo wydarzeń. Znaczący jest fakt, że w czasie, w którym artysta doznawał przeżyć nocy czynnej ducha, nie poświęcił swego obrazu św. Teresie od Jezusa i jej dramatycznym poezjom, które znał niemal od dekady, ale postaci św. Małgorzaty Alacoque, której objawienia doprowadziły nie tyle do poznania – co było udziałem wielu mistyków przed nią – ile do spopularyzowania kultu miłości Jezusa zwiualizowanego w symbolicznym przedstawieniu Serca Jezusowego. Obraz *Wizja św. Małgorzaty* możemy traktować jako świadectwo, ważne na równi z pisanym (!), rozwoju wiedzy teologicznej, a także mistycznej artysty.

Nie wiadomo, w jakich okolicznościach poznał objawienia francuskiej mistyczki, ale sprzyjać temu mogły znajomość francuskiego oraz wyjazdy do Rzymu⁵⁷. Zaskakiwać może zbieżność wizji obojga świętych, zwłaszcza wobec faktu, że Chmielowski nie miał możliwości lektury notatek kanonizowanej wizytki. Występujące od 1673 r. objawienia Boskiego Serca pałającego wielką miłością ku ludziom, by wydobyć ich z przepaści zatrażenia, św. Małgorzata opisywała jako jaśniejsze od słońca, a czasem podobne do gorejącego ogniska. Chciała upodobnić się w cierpieniach do Jezusa. Od chwili, gdy zaczął się jej ukazywać Chrystus jako Ukrzyżowany lub *Ecce Homo*, doznała przeżyć, które poniekąd przypominają te opisane przez św. Jana od Krzyża i doświadczane przez Chmielowskiego: „Umysł mój ogarnięty jest tak wielką ciemnością, że nie ma żadnego innego światła tylko to, jakiego mu od czasu do czasu udziela Słońce sprawiedliwości. Nie otrzymuję od Niego innych uczuć

i poruszeń jak tylko żar miłości, który tak mnie przynagli, iż chciałabym po tysiackroć oddać życie moje na świadectwo pragnienia, jakie mam, by Jego miłować⁵⁸. Nie może być przypadkiem fakt, że nasz artysta maluje jednocześnie św. Małgorzatę Alacoque oraz wizerunek *Ecce Homo*. Czyżby do obojga świętych, pogrążonych w ciemności, przemawiał Pan językiem tych samych wizji? Czy może Chmielowski w jakiś sposób dowiedział się o niektórych refleksjach mistyczki? Czy też oboje w tym samym momencie życia Jezusa odnaleźli swoją własną Golgotę? Swoje własne miejsce przemiany ducha lub dotychczasowego życia? Omawiane obrazy wyznaczają kres cierpienia w samotności, którego człowiek w swej wyłącznie cielesnej i psychologicznej postaci dalej samodzielnie nie wytrzymuje. Dzięki światłu Boga, momentami dającym duszy pełne miłości sygnały, Chmielowski namalował świetlistymi i jasnymi barwami objawienie mistyczki, św. Małgorzaty Alacoque, szerzące przesłanie o miłości Jezusa, a wyrażone w symbolu zranionego cierniami serca, które z miłości posuwa się do ofiary, a wreszcie – do nieustannego cierpienia dla i za człowieka. Życie Chmielowskiego przypomina ten scenariusz.

„Wiara jest światłem dla duszy”, to myśl klarownie zawarta w obrazie *Wizja św. Małgorzaty*. „Jasne” obrazy Chmielowskiego świadczą o tym, że nie tylko teologia apofatyczna św. Jana od Krzyża była udziałem błyskotliwego umysłu polskiego twórcy; także ŚWIATŁO WIEDZY. Zatem *Wizję św. Małgorzaty* można interpretować jako świadectwo rozwoju wiedzy religijnej i duchowej artysty, zaś obrazy „ciemne”: *Cmentarz włoski o zmroku*, *Szara godzina*, *Mnich na cmentarzu*, jako zapis jego bolesnych doznań, historię duchowego dojrzewania człowieka, mistyka. Przebłyśkujący złocistym światłem *Ecce Homo* łączy obie postawy.

Warto na koniec przytoczyć słowa św. Augustyna z Hippony, autora nieznaną dziś rozprawy o pięknie, mistyka, który swą drogę do Boga rozpoczął jako poganin, a którego atrybutem stało się gorejące serce:

58 *Ibidem*, s. 22–27, 75–77, 125, 145, cyt. s. 149.

Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna,
a nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi du-
szy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam
Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom
pięknym, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie
byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Cie-
bie – rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie
nie były. Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdar-
łaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak
błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozla-
łaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę prag-
nieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny
jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem
tęsknotą za pokojem Twoim⁵⁹.

ILUSTRACJE



Fot. 1. Adam Chmielowski, *Wizja św. Małgorzaty*, 1880



Fot. 2. Adam Chmielowski, *Ecce Homo*, [1879–1881], Archiwum Zgromadzenia Sióstr Albertynek Posługujących Ubogim w Krakowie



Fot. 3. Adam Chmielowski, *Cmentarz włoski o zmroku*, 1880, Muzeum Narodowe w Krakowie



Fot. 4. Adam Chmielowski, *Szara godzina*, 1880, Muzeum Narodowe w Krakowie



Fot. 5. Adam Chmielowski, *Mnich na cmentarzu*, [ok. 1880]

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Augustyn (święty), *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1997.
- Jan od Krzyża (święty), *Dzieła*, cz. 1: *Droga na górę Karmel. Noc ciemna*, Kraków 2004.
- Modrzejewska H., *Listy* [korespondencja Heleny Modrzejewskiej i Karola Chłapowskiego 1859–1886], t. 1, A. Kędziora, E. Orzechowski (oprac.), Warszawa 2015.
- Modrzejewska H., *Wspomnienia i wrażenia*, tłum. M. Promiński, Kraków 1957.
- Pamiętnik duchowy św. Małgorzaty Marii Alacoque (1647–1690)*, tłum. J. Andrasz, Kraków 1996.
- Pisma Adama Chmielowskiego (św. Brata Alberta) (1845–1916)*, A. Schletz (oprac.), A. Faron (red.), Kraków 2004.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Siemieński L., *Pieśni mistycznej miłości*, Lwów 1877.
- Teresa od Jezusa (święta), *Dzieła*, t. 2, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1962.
- Wzrostkowski L., *Listy i wspomnienia*, M. Twarowska (oprac.), Wrocław 1960.

KATALOGI WYSTAW

- Adam Chmielowski – Św. Brat Albert (1845–1916)*, E. Charazińska (oprac.), Kraków 1995 (Muzeum Archidiecezjalne w Krakowie 16 X 1995 – 15 I 1996).
- Krypczyk A., *Niedokończzone dzieło. Życie i twórczość Maksymiliana Gierymskiego* [w:] *Maksymilian Gierymski. Dzieła – inspiracje – recepcja*, Kraków 2014 (Muzeum Narodowe w Krakowie IV 2014 – VIII 2014).

OPRACOWANIA

- Bałus W., *Figury losu*, Kraków 2003.
- Bernard od Matki Bożej, *Duchowość Brata Alberta*, Kraków 1938.
- Brat Efraim (Mireille Mardon-Robinson), *Droga przez mrok albo szaleńcy Boży. Od lęku do świętości*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000.
- Budzyńska N., *Brat Albert. Biografia*, Kraków 2017.
- Chmielowski A., *O istocie sztuki*, „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie”, 2/5 (1876), s. 428–431.
- Ciciora B., *Cmentarz włoski o zmroku Adama Chmielowskiego – Stimmung czy obraz „nocy ciemnej”?* [w:] *Estetyka i charyzmat*.

- Duchowość i życie konsekrowane wobec sztuki w XIX i XX wieku*, red. B. Ciciora, D. Tabor, Kraków 2023, s. 199–261.
- Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.
- Csele A., *Świadectwo ubóstwa* [w:] *Kanonizacja Brata Alberta, Adama Chmielowskiego*, Rzym 12 XI 1989, tłum. R. Bobrowska, Kraków 1991, s. 84–86.
- Gogola J., *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018.
- Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012.
- Kaczmarzyk M., *Kalendarium (ważniejsze daty z życia i procesu kanonizacyjnego)* [w:] *Kanonizacja Brata Alberta, Adama Chmielowskiego*, Rzym, 12 XI 1989, Kraków 1991, s. 165–167.
- Kośła R.H., *Mysł duchowa wielkich mistyków w pismach św. Brata Alberta* [w:] *Brat naszego Boga. Adam Chmielowski*, C. Moryc, R. Wójcikowski (red.), Lublin 2019, s. 91–108.
- Kozłowski B., *Miłosierdzie chrześcijańskie w duchowości św. Brata Alberta Chmielowskiego* [w:] *Duchowość Europy*, S. Urbański, M. Szymula (red.), Warszawa 2001, s. 279–291.
- Krypczyk A., *Pejzaż w twórczości polskich monachijczyków w II połowie XIX wieku* [rozprawa doktorska, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, sygn. DOKT. 2008/68], Kraków 2007.
- Machniak J., *Od „nocy ciemnej” do całkowitej opcji na rzecz ubogich* [w:] *Kanonizacja Brata Alberta, Adama Chmielowskiego*, Rzym 12 XI 1989, Kraków 1991, s. 195–202.
- Machniak J., *Św. Albert. Rekolekcje*, Kraków 2017.
- Malik J., *Portretowanie Świętego. Wspomnienie Leona Wyczółkowskiego o św. Bracie Albcie – Adamie Chmielowskim* [w:] *Józef Weysenhoff i Leon Wyczółkowski*, M. Gabryś, K. Stępnik (red.), Lublin 2008, s. 236–243.
- Masłowski M., *Malarski żywot Józefa Chelmońskiego*, Warszawa 1965.
- Matuszewski K., *W zderzeniu z naturą – świętość Brata Alberta. Naturalne uwarunkowania życia duchowego świętego Albert Chmielowskiego*, Katowice 2019.
- Michalski K., *Brat Albert. W setną rocznicę urodzin (1846–1946)*, Kraków 1946.
- Michalski K., *Obraz Ecce Homo (nowy sposób przedstawienia serca Pana Jezusa)* [w:] *Kanonizacja Brata Alberta, Adama Chmielowskiego*, Rzym 12 XI 1989, Kraków 1991, s. 180–182.
- Różycki A., *Święty Brat Albert. Biografia*, Kraków 2021.
- Rumak J., *Mistyka Świętego Pawła Apostoła, Assisi 1977*.
- Ryn Z., *Brat Albert Chmielowski. Portret psychologiczny*, „Nasza Przyszłość”, 67 (1987), s. 91–118.
- Sienkiewicz H., *Z wystawy Krywulta*, „Gazeta Polska”, 286 (1880), s. 3.

- Szlezák T.A., *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997.
- Tendera P., *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014.
- Uciecha A., *Motyw światła i ciemności w mistyce Pseudo-Makarego*, „*Verbum Vitae*”, 29 (2016), s. 297–319.
- Urbański S., *Mistyka przeżyciowa i studyjna w polskiej tradycji* [w:] *Mistyka polska*, W. Gałązka, S. Urbański (red.), Warszawa 2010, s. 17–78.
- Urbański S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.
- Zarzycka B., *Znaczenie kryzysu w przemianie wewnętrznej Adama Chmielowskiego – Brata Alberta. Ujęcie psychologiczne* [w:] *Brat naszego Boga. Adam Chmielowski*, C. Moryc, R. Wójcikowski (red.), Lublin 2019, s. 25–37.
- Zarzycki J., *Kolekcja Schacka, ogród Ariosta i dantowska opończa. Włoska twórczość Adama Chmielowskiego – próba interpretacji*, „*Roczniki Humanistyczne*”, 69/4 (2001), s. 241–268.
-

Postacie świętych jezuickich w dominikańskiej pareniezie na przykładzie kazań Fabiana Birkowskiego

Maria Rowińska-Szczepaniak

UNIwersytet Opolski

ORCID: 0000-0003-2669-8681

ABSTRACT

The Figures of the Jesuit Saints in the Dominican Paraenesis on the Example of Fabian Birkowski's Sermons

Fabian Birkowski is considered as one of the most outstanding Polish preachers of the post-Tridentine era. Although he was a member of the Dominican Order, he is believed to have been also closely affiliated with the Society of Jesus. This was evidenced in the sermon delivered by the Jesuit Adam Makowski during Birkowski's funeral. Therefore, this paper is an attempt at interpreting the Dominican preacher's writings concerning the saints of the Society of Jesus. The article demonstrates the versatility of the themes which Birkowski used when presenting the figures of the Jesuit saints as well as the abundance of means of artistic expression which he employed. These are particularly numerous in his Latin oration on Saint Francis Xavier, which serves as an example of the use of marine metaphors in reference to missionary themes. This is an interesting application of this type of metaphors, as they typically have been used in literature in other contexts.

KEYWORDS: Fabian Birkowski, preaching, hagiography, Jesuit saints, Society of Jesus

SŁOWA KLUCZOWE: Fabian Birkowski, kaznodziejstwo, hagiografia, święci jezuicki, Towarzystwo Jezusowe

1. Wstęp

Kościół ś. Katolicki, który jest także Rzeczpospolitą podobną tamtej niebieskiej, lub to jeszcze w ciągnięciu jest, nie w domu, w obozie nie w ojczyźnie cieszy się także z Świętych Pańskich, i tako jedno który się ponowi, każdego z radością wita. Powodem tej radości Chrystus Pan jest, który w namiestniku swoim obwieszcza nas wdzięcznemi tymi nowinami barzo często, niemal w każdym. Teraz świeżo przez Grzegorza XV wpisał w metryce żywota wiecznego, śś. tych pięciu Wyznawców, jako niegdy Duch ś. mężne one bohaterzy w księgi królewskie¹.

Cytowane słowa pochodzą ze wstępu do kazania Fabiana Birkowskiego *Pamięć świętych wyznawców*, które zostało wygłoszone w jezuickim kościele Narodzenia NMP i św. Ignacego Antiocheńskiego² w Warszawie 12 maja 1622 r. dla uczczenia kanonizacji Ignacego Loyoli, Franciszka Ksawerego, Filipa Nereusza, Izydora Oracza i Teresy od Jezusa. Kanonizacja ta odbyła się dwa miesiące wcześniej w Rzymie. Tekst kazania Birkowski dołączył do drugiego wydania *Kazań na święta doroczne*, które ukazało się w 1623 r. w Krakowie. W ubiegłym roku minęło więc 400 lat od tego wydarzenia. Z przypadającą

1 F. Birkowski, *Pamięć świętych wyznawców, czyniona w Warszawie u ś. Ignacego, Roku Pańskiego 1622, Maja 12* [w:] *idem, Kazania na święta doroczne*, Kraków 1623, s. 611.

2 Obecnie sanktuarium Matki Bożej Łaskawej Patronki Warszawy.

3 Fabian Birkowski urodził się we Lwowie ok. 1566 r. Swoją edukację rozpoczął w rodzinnym mieście, a kontynuował ją (od 1585 r.) w Akademii Krakowskiej na wydziale *artium* (bakalaureat otrzymał w 1587 r.; doktorat – w 1593 r.), gdzie następnie wykładał literaturę antyczną, retorykę i filozofię. Po wstąpieniu do Zakonu Kaznodziejskiego – śluby zakonne złożył 14 października 1598 r. (*Catalogus fratrum profitentium in conventu SS. Trinitatis Ord. Praed.* 1509–1881, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, rkps K 9) – odbył studia teologiczne w Bolonii, które ukończył w 1602 r. Rozpoczął wówczas prowadzenie wykładów w studium generalnym dominikanów w Krakowie (w 1611 r. został promowany na bakałarza teologii; w 1618 r. kapituła generalna przyznała mu magisterium z teologii). Wysłany do Warszawy w 1614 r. otrzymał stanowisko kaznodziei na dworze Zygmunta III (kapelana królewicza Władysława, z którym uczestniczył w wyprawach wojennych – moskiewskiej

i chocimskiej). W 1634 r. powrócił do Krakowa, przyjmując obowiązki przeora klasztoru Świętej Trójcy. Zmarł tam w 1636 r. Na bogaty dorobek pisarski Birkowskiego składają się m.in. *Kazania na niedziele i święta doroczne, Orationes ecclesiasticae, Kazania obozowe o Bogarodzicy* oraz wiele mów pogrzebowych. O życiu i twórczości dominikanina zob. m.in. J. Krochmal, *Fabian Birkowski OP – lwowianin na królewskim dworze (ok. 1569–1636)*, „Przemyskie Zapiski Historyczne”, 8–9 (1991–1992), s. 37–55; E. Ozorowski, *Birkowski Fabian Adam* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, H.E. Wyczawski (red.), Warszawa 1981, s. 163–165; W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999, s. 218–222; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001, s. 430–438; S. Wilk, *Kompozycja kazań Fabiana Birkowskiego wobec tradycji kaznodziejstwa średniowiecznego* [w:] *Staropolskie teksty i konteksty*, J. Malicki, T. Banaś (red.), Katowice 2004, s. 68–78; D. Żrałko, *Biografia Fabiana Birkowskiego w świetle kazania pogrzebowego Adama Makowskiego i badań archiwalnych*, „Pamiętnik Literacki”, 2 (2005), s. 215–227; M. Rowińska-Szczepaniak, *Fabian Birkowski i jego misyjne przepowiadanie. W 370. rocznicę śmierci kapelana obozowego*, „Napis”, S. XII: *Krwawy świt, mroczny dzień... Tom poświęcony literaturze okolicznościowej i użytkowej*, Warszawa 2006, s. 239–252; *eadem*, *Miejsce Fabiana Birkowskiego w dominikańskim „łańcuchu pamięci”* [w:] F. Birkowski, *Mowy akademickie i polemiczne. Orationes academicae et polemicae*, tłum. B. Gaj, B. Gaj, M. Rowińska-Szczepaniak (oprac.), Warszawa 2016, s. 163–197; C.J. Wichrowicz, *Słownik polskich pisarzy dominikańskich*, Kraków 2012, s. 50–53.

z kolei w 2022 r. czterechsetną rocznicą pamiętnej kanonizacji wiązał się m.in. Jubileuszowy Rok Ignacjański. Wspomniane jubileusze, wraz z mającą miejsce również w 2022 r. czterechsetną rocznicą opublikowania przez Birkowskiego zbioru mów *Orationes ecclesiasticae*, stały się okazją do tego, by przyrzeć się kazaniom poświęconym świętym jezuitom autorstwa dominikanina, uchodzącego za najznakomitszego po Piotrze Skardze polskiego kaznodzieję doby potrydenckiej³.

Na szczególną więź łączącą Birkowskiego z Towarzystwem Jezusowym zwrócił uwagę jezuita Adam Makowski w kazaniu wygłoszonym na pogrzebie dominikanina. Pytał w nim słuchaczy: „Widzicie już żywy obraz W.O. Fabiana Birkowskiego, w zwierciadle dawnej miłości zakonu Dominika św. w jezuitę przemienionego?”, odpowiadając jednocześnie w imieniu swojego zakonu: „Właśnie *noster est*. Zna się do nas i my do niego”⁴. Makowski przytaczał zarazem wiele dowodów na potwierdzenie prawdziwości stawianej tezy. W kazaniu czytamy m.in.

Jeszcze ojciec Fabian nie był w zakonie, a już serce uprzejme i dobry afekt miał do nas. Ucząc się w Krakowie, co dzień w kościele św. Barbary mszy słuchał, i tam się najczęściej spowiadał, i Najświętszego Sakramentu zażywał. A wstąpiwszy do zakonu, i tego tam ducha w ojcach wielebnych zaznawszy, jeszcze bardziej nas szanował, i ze wszystkimi, co ich na świecie, poznać się chciał; ledwie się kto narodził, pierwej go on przywitał. W celi swej zawsze pełno jezuitów miewał; kto kogo z nich potrzebował, tam się dopytał; w księgach smakował od nowych ojców wydanych; a i to wielki znak przyjaźni, mając tak wiele znacznych i uczonych autorów swoich, nami nie gardzić⁵.

Mówca pogrzebowy wspominał również o przyjaźni Birkowskiego z jezuitami, a mianowicie – ze

spowiednikiem przyszłego króla Władysława IV Janem Lesiewskim⁶ oraz z Piotrem Skargą⁷, na którego pogrzebie wygłosił kazanie⁸. Wspomniał także o osobistej relacji z Birkowskim. Makowski miał być bowiem częstym gościem u dominikanina, który poprosił go o udzielenie mu przed śmiercią sakramentów oraz życzył sobie, by to właśnie on poprowadził uroczystości pogrzebowe i wygłosił na nich kazanie. O tym, że bliskie Birkowskiemu było Towarzystwo Jezusowe i jezuitcy święci, miało świadczyć ponadto zdarzenie, do jakiego doszło na łożu śmierci dominikanina. Makowski opisywał je w następujący sposób:

W tej ostatniej chorobie, gdy mu wtórego dnia podawano Najświętszy Sakrament, i chciano w nim nabożeństwo ku św. Bibianie wzbudzić, powiedziano, że jej dziś święto przypadało, co by się jej w modlitwę oddawał; ażci on: Ale, zgadliście, wzdyc to dziś św. Franciszka Xawiera *Societatis Jesu.* – Umilkli, a pojrzawszy po sobie, dziwowali się i nabożeństwu, i pamięci, i jeszcze świeżej i jędrnej ku zakonowi naszemu chęci, a to już na schyłku żywota było, *in finem dilexit*, jako szczerzy i prawdziwy przyjaciel: *Amicus enim nunquam verus fuisset*, wedle zdania Hieronima św., *si esse desiisset*⁹.

Świadectwa bliskiej więzi z zakonem jezuitów Makowski dopatrywał się także w tym, że – jak stwierdził – Birkowski „mówił o nas pięknie jednak zawsze, tak w oczy jako i na stronie, nie wiedział on, co to *cum lupis ululare*, bo *bene persuasus* był *de Societate*; z serca nas miłował, nie trzeba go było pytać, gdy nas chwalił, jeśli temu wierzyć, czy nie? Bo językiem nie stronił, ani krzywił tam i sam; *vir rectus loquebatur recte*”¹⁰. Ponadto doniosłym faktem było również to, że „tak wiele pracowitych, uczonych i wybornych kazań spisał na święte i błogosławione zakonu naszego, i z ubóstwa swego do druku je podał,

4 M. Makowski, *Obraz Wielebnego Ojca Fabiana Birkowskiego z Zakonu Dominika świętego Doktora wystawiony na kazaniu pogrzebnym*, Kraków 1636, s. 7.

5 *Ibidem*, s. 5.

6 Na temat Jana Lesiewskiego zob. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, L. Grzebień (oprac.), Kraków 2004, s. 360.

7 Na temat P. Skargi zob. *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo. Rok Jubileuszowy*, R. Darowski, S. Ziemiański (red.), Kraków 2012 i podana tam literatura.

8 F. Birkowski, *Na pogrzebie Wielebnego Ojca x. Piotra Skargi [...]*, Kraków 1612.

9 M. Makowski, *op.cit.*, s. 6.

10 *Ibidem*, s. 7.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. Rowińska-Szczepaniak, *Święci rodziny dominikańskiej w oratorstwie Fabiana Birkowskiego*, „Bibliotekarz Podlaski”, 1 (2023), s. 251–267.

czego by żaden, ile nieproszony, sumptem swoim nie udzielał”¹¹. Mówca pogrzebowy docenił tym samym wartość kazań poświęconych przez Birkowskiego świętym jezuickim, natomiast jego twierdzenia o ich wielości wydają się nieco przesadzone. Teksty te publikowane były obok kazań dotyczących innych świętych, w ułożonych chronologicznie, zgodnie z kalendarzem liturgicznym, zbiorach *Kazań na święta doroczne*. Birkowski wyróżnił natomiast w pewien sposób św. Franciszka Ksawerego, ogłaszając poświęconą mu orację w wydanym w języku łacińskim zbiorze *Orationes ecclesiasticae*, na który złożony były mowy pogrzebowe, akademickie, polemiczne oraz przeznaczone na różne dni roku kościelnego, w tym zwłaszcza dotyczące świętych, które stanowiły najliczniejszą grupę w całej pozycji. Wśród tych ostatnich wyraźnie dominowały teksty odnoszące się do świętych dominikańskich. Jeśli chodzi o świętych nienależących do Zakonu Kaznodziejskiego, odnajdujemy w zbiorze oracje poświęcone jedynie Franciszkowi z Asyżu, Stanisławowi Biskupowi i Męczennikowi, Karolowi Boromeuszowi, Janowi Kantemu (który choć nie był jeszcze wyniesiony na ołtarze, to jednak cieszył się opinią świętości i był szczególnie bliski kaznodziei ze względu na jego związki z Akademią Krakowską) i właśnie Franciszkowi Ksaweremu. Znamienne jest również, że na końcu zbioru kazań wydanego w 1623 r. dominikanin zamieścił kazanie wygłoszone dla uczczenia kanonizacji pięciu świętych, w tym właśnie Ignacego Loyoli i Franciszka Ksawerego, która odbyła się w 1622 r. Warto ponadto nadmienić, że kolejny zbiór kazań, wydany tym razem w 1628 r., Birkowski kończy kazaniem upamiętniającym 26 męczenników z Nagasaki, beatyfikowanych rok wcześniej. Wśród nich było trzech jezuitów i to wyłącznie ich Birkowski wymienił z imienia i nazwiska, poświęcając im, a zwłaszcza jednemu, osobne miejsce. O ile kazania Birkowskiego dotyczące świętych Zakonu Kaznodziejskiego zostały ostatnio omówione¹², o tyle poświęcone świętym Towarzystwa Jezusowego nie stanowiły dotychczas

przedmiotu badań, pomimo że Adam Makowski zwrócił na nie uwagę już podczas pogrzebu dominikanina, w którym widział niemalże *alter ego* jezuitów¹³. W związku z powyższym zostaną one poddane analizie w ramach niniejszego opracowania. W chwili narodzin Birkowskiego Towarzystwo Jezusowe było zakonem nowym (zakon został zatwierdzony w 1540 r.), a pierwsi jego przedstawiciele zostali beatyfikowani lub kanonizowani za życia dominikanina. Wszystkim im, z wyjątkiem Alojzego Gonzagi, Birkowski poświęcił swoje kazania. Dotyczyły więc one Ignacego Loyoli (1609, 1622)¹⁴, Franciszka Ksawerego (1619, 1622), Franciszka Borgiasza (1624, 1671), Stanisława Kostki (1606, 1726) oraz męczenników z Nagasaki (1627, 1862): Pawła Miki, Jana Soan de Goto oraz Jakuba Kisai¹⁵.

2. Święty Ignacy Loyola (1491–1556)

Świętemu Ignacemu Loyoli Birkowski poświęcił trzy teksty. Jest to mianowicie – kazanie opublikowane w zbiorze z 1620 r., przedrukowane następnie w 1623 r., kazanie ogłoszone w zbiorze z 1628 r. oraz fragment cytowanego już kazania *Pamięć świętych wyznawców*, powstałego z okazji pamiętnej kanonizacji z 1622 r., dołączonego do zbioru z 1623 r. Szczególnie interesujące ze względu na nagromadzenie środków artystycznego wyrazu jest kazanie *Na dzień S. Ignacego Patriarchy i Fundatora Societatis Iesu* z 1628 r. Dominikanin rozpoczyna je od etymologii imienia Ignacy, pochodzącego od łacińskiego słowa *ignis* oznaczającego ogień. Samemu kazaniu nadał on zresztą tytuł *Ogień zbawienny*¹⁶. Birkowski porównuje działalność duszpasterską św. Ignacego i jej rezultaty do wybuchu wulkanu i jego skutków społecznych, do których należy m.in. wzrost religijności wśród zagrożonych nim osób. W kazaniu czytamy:

Po tym, gdy wszedł do niego ogień wewnętrzny Ducha ś. i podniatę uczynił w sercu jego (zwłaszcza

¹³ M. Makowski, *op.cit.*, s. 7.

¹⁴ W nawiasach podawane są kolejno daty beatyfikacji i kanonizacji danej osoby.

¹⁵ Wszyscy wymienieni święci (włącznie z Alojzym Gonzagą) zostali przedstawieni na grafice Elishy Kirkalla *Św. Ignacy Loyola i św. Franciszek Ksawery wśród świętych adorujących Eucharystię* z 1724 r., przechowywanej w Gabinetce Rycin Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie.

¹⁶ Do ognia Birkowski porównuje również Piotra Skargę w poświęconym jego pamięci kazaniu pogrzebowym. Zob. F. Birkowski, *Na pogrzebie Wielbnego Ojca x. Piotra Skargi...*, s. 2–10.

¹⁷ *Idem*, *Na dzień S. Ignacego Patriarchy i Fundatora Societatis Iesu* [w:] *idem*, *Kazania na święta doroczne*, Kraków 1628, s. 521.

¹⁸ *Idem*, *Na dzień B. Ignaciusa Loiolle, Fundatora Societatis Iesu, Kazanie* [w:] *idem*, *Kazania na święta doroczne*, Kraków 1620, s. 357. Warto nadmienić, iż również w sztuce możemy spotkać przedstawienia Ignacego z płomieniem nad głową. Wizerunek taki został zamieszczony w zbiorze rycin wydany w Rzymie w 1609 r., a więc za życia Birkowskiego, z okazji beatyfikacji Loyoli. Zob. *Vita beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu fundatoris*, Romae 1609, s. 69.

¹⁹ C. de Dalmases, *Ignacy Loyola. Życie i dzieło*, tłum. B. Steczek, A. Wolanin, Kraków 2002, s. 7.

²⁰ Biograf Ignacego Cándido de Dalmases pisał, iż postawę założyciela Towarzystwa Jezusowego najlepiej charakteryzują słowa jednego z jego najbliższych współpracowników Jérôme Nadała: „Być kontemplatywnym w działaniu”. Zob. *ibidem*, s. 239.

gdy się odważył na służbę Bożą), musiały się i budynki zatrzęść, i ludzie przelęknąć; nigdy prosty ogień takich skutków nie uczynił, jakie w nim uczynił ogień on z nieba, który oziębłe dusze zapalił, że trzaskiem potym do Boga leciały; wyrzucił im na oczy popioły śmierci, ukazał i umarwienia, i sąd Boży. O jako się przelekleły piekła, gdy one opoki twarde młot słowa Bożego skruszyć począł: jako się do Sakramentów ubiegali, i do spowiedzi generalnych; drudzy z domów swych uciekali, a wpadali do klasztorów. Świadkiem wszystek świat tego. Jeśli tak wiele sprawił Ignacius, ogień ten wysoki; czy nie słusznie nazwać go możem Ignacusem, ogniem własnym i według imienia tego, oddać mu chwały¹⁷.

Również w kazaniu *Na dzień B. Ignaciusa Loiolle, Fundatora Societatis Iesu* z 1620 r. Birkowski nazywa Ignacego ogniem, stwierdzając: „Trudno i mnie zamilczeć onego ognia, który gorzał w Ojcu tym błogosławionym, ognia miłości Bożej, która szczerą jedyną doskonałość jest dusze chrześcijańskiej”¹⁸.

Kaznodzieja zestawia Ignacego Loyolę z Ignacym Antiocheńskim. Imię Ignacy założyciel jezuitów obrał sobie sam, na chrzcie otrzymał bowiem imię Iñigo. Niewykluczone, iż na tę decyzję wpłynęło jego nabożeństwo do św. Ignacego Antiocheńskiego¹⁹, na którego sercu miano według tradycji odkryć po śmierci wyryte imię Jezus. Imię to Loyola otaczał szczególnym kultem i od niego właśnie wziął swoją nazwę zakon, który założył. Monogram IHS, który stał się później elementem godła jezuitów, widniał choćby na pieczęci używanej przez Ignacego jako generała zakonu. Niejednokrotnie rozpoczynał nim również swoje listy. Birkowski stwierdza, iż o ile Ignacy Antiocheński nosił imię Jezus w sercu, o tyle Ignacy Loyola przede wszystkim w prawej ręce, podkreślając w ten sposób cechujący jego postawę aktywizm²⁰. Na pytanie, dlaczego właśnie w ręce, kaznodzieja

odpowiada: „Dlatego: iż nie może prawdziwie być Jezus w sercu, jeśli nie będzie w ręku przez uczynki, obu rzeczy potrzebuje dusza, która chce być przyjaciółką Bożą”²¹. Jak Birkowski dalej wywodzi, dzieła Loyoli „tak były znakomite, tak pełne, że się zdał nas wszystkich prowadzić do imienia Jezus, abychmy mu służyli”²². To właśnie w uczynkach świętego najpełniej objawiało się jego podobieństwo do Jezusa. Swoimi dziełami miał on niejako kreślić żywot Zbawiciela. „Patrz na Ignacego Świętego – pisał Birkowski – trzyma Jezusa w ręku, to jest, chce wam pokazać, jakie męki ucierpiał, aby pokazał żywot Jezusa Pana sam na sobie, albowiem uczynki jego zdały się być żywotem Jezusowym”²³. Porównując Ignacego z Chrystusem kazańdziej zwraca uwagę, iż analogicznie jak Jezusowi, Ignacemu zależało przede wszystkim na zbawieniu dusz. Wychodząc od etymologii imienia Jezus, stwierdza: „Dlaczego Chrystusa Pana Jezusem zwano: jedno dlatego, że zbawiał dusze, od narodzenia swego aż do śmierci, niczym więcej nie mówił, jedno o zbawieniu dusz. [...] Takież był żywot Ignacego ś. wszytek na to wrychtowany, aby zbawiał”²⁴.

Idea służenia zbawieniu dusz przenikała napisane przez św. Ignacego *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*. Jej realizacji podporządkowane były ich poszczególne postanowienia, jak choćby to, w którym wbrew dotychczasowej tradycji życia zakonnego zrezygnowano z praktykowania wspólnego odprawiania liturgii godzin. W *Konstytucjach* pod numerem 586 czytamy:

Ponieważ zajęcia podejmowane dla zbawienia dusz są wielkiej doniosłości, właściwe naszemu Instytutowi i rozliczne, i ponieważ nasze przebywanie w tym czy w innym miejscu jest przygodne, dlatego niech nasi nie odprawiają w chórze godzin kanonicznych ani nie śpiewają Mszy św. lub innych uroczystych nabożeństw. Ci bowiem, których do ich słuchania skłoni pobożność, będą mieli wystarczająco wiele możliwości,

21 F. Birkowski, *Na dzień S. Ignacego Patriarchy...*, s. 521.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, s. 522.

24 *Ibidem*.

25 *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego napisane przez Świętego Ignacego Loyolę [w:] Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację, Kraków-Warszawa 2001, s. 207.*

26 F. Birkowski, *Na dzień S. Ignacego Patriarchy...*, s. 523.

żeby zadośćuczynić swoim pragnieniom. Nasi zaś tym się powinni zajmować, co jest bardziej właściwe naszemu powołaniu ku chwale Bożej²⁵.

Tekst *Konstytucji* był niewątpliwie znany Birkowskiemu, choćby w ogólnym zarysie, o czym świadczą fragmenty jego kazań poświęconych założycielowi jezuitów. Niewykluczone, że zanim przywdział habit dominikański, mógł rozważyć również wstąpienie do Towarzystwa Jezusowego, skoro – jak pisał cytowany już Makowski – w czasie studiów uczestniczył każdego dnia we mszy św. w jezuickim kościele św. Barbary i tam się najczęściej spowiadał. Możliwe zatem, iż zapoznawał się on wówczas z *Konstytucjami* zakonu i że niektóre ich postanowienia szczególnie zapadły mu w pamięć. W kazaniu z 1628 r. dominikanin zwraca uwagę, iż „jest jedna mowa na ten zakon, zwłaszcza tych, którzy krzywo nań patrzą; albo nie rozumieją instytucji Zakonu tego, czemu Ojcowie w chórze nie śpiewają, jako drudzy”²⁶. Odpowiadając krytykom Towarzystwa, Birkowski w duchu przywoływanych *Konstytucji* zakonnych wyjaśnia:

Ten ś. Zakon, acz jest oddany bogomyślności, na której wiele nocy trawi; ale dla miłości bliźnich, wziął na się i ten ciężar, aby raczej szukał dobrych obroków nauki zbawiennej, wód jasnych nauki prawdziwej, i od błędów oczyszczonej. Do tego: niepodobna była, i trawić dzień w chórze, i bez pokarmu czeladkę Bożą opuszczać: trudno było, i w chórze być, i uczyć dzieciątek małych czytać i pisać, uczyć gramatyki tych, retoryki owych, filozofii i teologii większych. A kazać jako mieli tak uczenie, i z pożytkiem dusz w kościołach, po ulicach, po drogach, po wsiach, jako gromić występki, odganiać wilki piekielne, by im przyszło było hymny śpiewać całe dni w kościele. Oprócz nich, wiele ich w Kościele Pańskim, którzy z wielką zasługą chór trzymają:

temu ś. Zakonowi na myśl było bawienie dusz ludzkich, i dlatego nie mogli w chórze być ustawicznymi²⁷.

²⁷ *Ibidem*, s. 524.

²⁸ *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...*, s. 278–279.

Do *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego* Birkowski nawiązał również w kazaniu z 1620 r. Bliższa lektura tekstu tego aktu wskazuje, iż miał na myśli nr 817, gdzie czytamy:

Żeby Towarzystwo trwale zachować w dobrym stanie, musi się bezwzględnie usunąć jak najstarszej ambicję, matkę wszelkiego zła w każdym państwie lub w społeczności i zamknąć drzwi do szukania wprost czy ubocznie jakichkolwiek godności czy przełożenia w Towarzystwie. W tym celu wszyscy Profesi mają ślubować Bogu i Panu naszemu, że nigdy nie będą o nie zabiegali, i że ujawnią tych, u których coś takiego zauważą; tych zaś, którym dałoby się udowodnić, że o to zabiegali, należy uważać za niezdolnych i niezdatnych do jakiegokolwiek przełożenia. Niech też przyrzekną Bogu i Panu naszemu, że niczego nie uczynią, aby poza Towarzystwem uzyskać jakieś stanowisko czy godność i że w miarę możliwości nie wyrażą zgody, by ich na takie stanowisko wybrano, chyba że ich skłoni do tego posłuszeństwo należne temu, który może im rozkazywać pod grzechem²⁸.

Postanowienie to spotkało się ze szczególną pochwałą ze strony kaznodziei, który komentował je w następujący sposób:

A naprzód dziwuje się temu, jako uwielbił człowieka tego Bóg, gdy mu to do serca podał, aby taką konstytucję wydał w Zakonie swym, którą zagroził drogę wszelakiej ambicji w dochodzeniu honorów tych duchownych. [...] Miał na to wielkie racje Ojciec ten święty, nim to postanowił.

29 F. Birkowski, *Na dzień B. Ignaciusa Loiolle...*, s. 356.

30 *Idem*, *Na dzień S. Ignacego Patriarchy...*, s. 530. Nazwa Towarzystwo Jezusowe (wł. *Compagnia di Gesù*) została ustalona podczas pobytu Ignacego i jego towarzyszy w Vicenzy w 1537 r. Nawiązywała ona do nazw stowarzyszeń religijnych działających wówczas w tym mieście, mających w swojej nazwie słowo *compagnia*. Zamierzając spędzić najbliższe miesiące na posługiwaniu we włoskich miastach uniwersyteckich, Ignacy z towarzyszami potrzebowali bowiem jakiejś nazwy, która umożliwiłaby identyfikację ich wspólnoty. Starając się dwa lata później o zatwierdzenie zakonu, zdecydowali się pozostać przy pierwotnej nazwie, uzasadniając to tym, że jedynym ich zwierzchnikiem jest Jezus Chrystus oraz jego ziemski zastępca w osobie papieża. Zob. I. Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, t. 1, M. Bednarz (oprac.), Kraków 1969, s. 260–261, przypis 228.

31 F. Birkowski, *Na dzień B. Ignaciusa Loiolle...*, s. 358.

32 Zob. M. Rowińska-Szczepaniak, „*Miles pauperculus*” bohaterem *zwierciadła Fabiana Birkowskiego* [w:] *Wzorce osobowe w dawnej literaturze i kulturze polskiej*, B.M. Puchalska-Dąbrowska, E. A. Jurkowska (red.), Białystok 2018, s. 215–239; *eadem*, *The traces of the cult of St. Raymond of Penyafort in the preaching of Fabian Birkowski. A contribution to studies on the Dominicans' hagiographic writings in Old Poland*, „*Folia Historica Cracoviensia*”, 2 (2021), s. 16–17; *eadem*, „*Drogocenny kamień*”. *Fabiana Birkowskiego apoteoza postaci św. Jacka* [w:] *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, E. Mateja, A. Pobóg-Lenartowicz, M. Rowińska-Szczepaniak (red.), Opole 2008, s. 245.

33 Na temat problematyki militarnej w twórczości Birkowskiego zob. M. Rowińska-Szczepaniak, „*Boga potrzeba*

Widział, iż Zakon jego pokorą i ubóstwem rósł, widział, iż te dygnitarstwa wysokie mają swoje splendory; a nie wiedząc, jako to pojednać, dygnitarstwo z pokorą, ustąpił jednemu, aby drugie mógł zatrzymać²⁹.

Pokora i ubóstwo miały być cechami znamionującymi samego Ignacego. Jednym z dowodów jego pokory był, zdaniem kaznodziei, fakt, iż nie nazwał swojego zakonu własnym imieniem, ale „położył na nie imię Jezus, aby nie jego imię, ale Jezus, świeciło się na świecie”³⁰. Z kolei o ubóstwie Ignacego Birkowski pisał: „Miał to Ignacy ś. ani się co zapatrzył na złoto, na które tak chciwe są animusz ludzkie, nic mu nie było miłszego jako ubóstwo, jako drudzy wszelakimi sposobami o to się starają, aby bogatymi byli; tak on z każdej miary starał się o to, aby był ubogim”³¹. O pokorze i ubóstwie Birkowski bardzo często wspominał w kazaniach o świętych zakonnikach³². Nie dziwi więc, że wątek ten pojawił się również w kazaniach poświęconych Ignacemu, choć niewątpliwie nie został on w nich szczególnie wyeksponowany. Wynikało to zapewne m.in. z faktu, iż myśl Loyoli była nowatorska i sposób życia, jaki proponował, różnił się od ukształtowanego przez dotychczasowe reguły zakonne, co implikowało konieczność większego skoncentrowania się przez kaznodzieję na nieco innych kwestiach.

W kazaniach o Ignacym nie zabrakło również odwołania się do charakterystycznej dla przepowiadania Birkowskiego, który sam przecież był kapłanem wojskowym, problematyki militarnej³³. Sięga po nią zarówno w sensie dosłownym, odnosząc się do żołnierskiej przeszłości Ignacego, jak i w sensie przenośnym, pisząc o żołnierstwie duchowym. Życie żołnierskie, jakie wiódł Ignacy przed swoją przemianą, dominikanin uznaje za grzeszne. Samego Ignacego zaś – „żołdaka hiszpańskiego” – kaznodzieja porównuje do robaka, a nawet zdechłego psa, stąd w dziełach, jakie po swojej przemianie dokonał, Birkowski dopatruje się szczególnego działania

Bożej łaski. Dominikanin stara się ukazać wyraźny kontrast między życiem Iñigo przed i po nawróceniu. W *Pamięci świętych wyznawców* – wcielając się w osobę założyciela Towarzystwa Jezusowego – pisze: „Raczejem się tego spodziewał, że za zbrodnie moje i grzechy, bez których rzadko kiedy człowiek żołnierski bywa, miałem być wyrzucony jako zdechlina jaką na gnój, jako pies zgniły, odrobinki jakiej czekający pod stołem i taż to tak wysoko z żołnierza fundator zakonników, z prostaka takiej nauki, z grzesznika tak sprawiedliwy”³⁴. Dalej Birkowski, zwracając uwagę na to, jak Ignacy nauczył się panować nad swoimi popędami, stwierdza: „Został panem ten, który robaczką nędznym przedtem był”³⁵. O żołnierstwie duchowym mowa jest z kolei w kazaniu z 1628 r., w którym Birkowski, sięgając po metaforę wojskową, w cudach Ignacego widzi miecz do pokonywania złego ducha. Czytamy w nim: „Nie takich abowiem mieczów boją się czartowie, nie szabel bułatowych albo jasnych, lecz jakich dobywał Ignacy ś., i którymi wszystko chrześcijaństwo uzbroił, tymi pokonał czarta. Takie cuda ten ociec ś. czynił na ciałach i na duszach wiernych Pańskich, takie pogromy na nieprzyjaciela piekielnego i na rotę jego nosił”³⁶. W innym miejscu z kolei do miecza dominikanin porównuje Najświętszy Sakrament, pisząc: „Wypadł ten waleczny żołnierz z tym mieczem Eucharystii ś. i postanowił ten zakon ś., któremu rozkazał, aby opowiadał na kazaniach częste używanie Najświętszego Sakramentu, i stąd gęste nastąpiły kommie między wiernymi Pańskimi”³⁷.

Zajmując się osobą Ignacego, Birkowski nie mógł nie wspomnieć również o szczególnej roli założonego przez niego Towarzystwa Jezusowego w dziedzinie edukacji. Decyzję o otwieraniu przez jezuitów szkół, kształcących świecką młodzież, Ignacy podjął niespełna 10 lat po powstaniu zakonu. Sieć szkół jezuitów szybko rozprzestrzeniła się po Europie i nie tylko. W chwili śmierci Ignacego było ich już ponad 30, w większości we Włoszech. Pracy edukacyjnej jezuitów towarzyszyła również

*panowie, gdy się na wojnę wybieracie”, czyli o sztuce dobrego boju w nauczaniu Fabiana Birkowskiego [w:] *Literatura i kultura. Studia i szkice pracowników Instytutu Nauk o Literaturze Uniwersytetu Opolskiego*, M. Lenart, R.W. Wolny (red.), Opole 2020, s. 25–42.*

34 F. Birkowski, *Pamięć świętych wyznawców...*, s. 612.

35 *Ibidem*, s. 613.

36 *Idem*, *Na dzień S. Ignacego Patriarchy...*, s. 528.

37 *Ibidem*, s. 527.

38 J.W. O'Malley, *Krótką historia jezuitów*, tłum. P. Bondaruk, Kraków 2021, s. 31–39.

39 Manresa – miasto w Katalonii, w którym Ignacy spędził 11 miesięcy po swoim nawróceniu, m.in. układając *Ćwiczenia duchowne*. O pobycie Ignacego w Manresie zob. C. de Dalmasas, *op.cit.*, s. 47–60.

40 F. Birkowski, *Na dzień B. Ignacjusza Loiolle...*, s. 357.

41 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (oprac.), Warszawa 1982.

działalność wydawnicza. Przy kolegiach zaczęły powstawać drukarnie, a sami jezuita podejmowali się pisanie dzieł z zakresu różnych dziedzin³⁸. Dlatego też w kazaniu z 1620 r. Birkowski zawarł następujące słowa:

Ten który w Manresie³⁹ dziecin onych małych katechizmu uczył, uczy teraz nie dzieci tylo, ale i mężę, i starce, ale i króle, i pany; nie tylo na starym tym świecie, ale i na nowym, tak wiele Kollegia, tak wiele Akademii wybudowawszy, tak wiele ksiąg napisawszy, iż począwszy od gramatyki, nie masz tej nauki aż do teologii na wyższej, w której by ksiąg zacnych, mądrych, wymownych zakon ten nie wydał⁴⁰.

3. Święty Franciszek Ksawery (1506–1552)

Wśród ogłoszonych drukiem tekstów Birkowskiego trzy zostały poświęcone Franciszkowi Ksaweremu. Są to mianowicie – łacińska mowa opublikowana w tomie *Orationes ecclesiasticae*, kazanie zamieszczone w zbiorze z 1628 r. oraz fragment kazania *Pamięć świętych wyznawców*, dodanego do zbioru z 1623 r. Wszystkie odnoszą się do działalności misyjnej, najpełniej znamionującej powołanie świętego. Birkowski, poruszając problematykę misji, szczególnie upodobał sobie odwoływanie się do rozdziału 18 Księgi Izajasza. Chodzi zwłaszcza o wersety 1 i 2, w których czytamy: „Ach, kraju brzęczących skrzydeł, leżących za rzekami Kusz, wysyłasz posłów przez morze, na łódkach papirusowych po wodzie! «Idźcie, posłańcy pospieszni, do ludności rosłej i o skórze brązowej, do narodu, co budzi trwogę, odkąd istnieje, do ludności potężnej i zdobywczej, której kraj przecinają rzeki»”⁴¹. Bezpośrednie cytaty lub choćby nawiązania do tego fragmentu odnajdujemy we wszystkich tekstach Birkowskiego poświęconych Franciszkowi Ksaweremu. Znamienne jest, że po cytaty z rozdziału 18 Księgi Izajasza dominikanin sięga także w mowie zatytułowanej

Sanctus Raymundus sive mare liberum Sanctis; in festo eiusdem Sancti, opublikowanej w zbiorze *Orationes ecclesiasticae*, która również została poświęcona problematyce misyjnej⁴². Słowa „*ite angeli veloces*” Birkowski, w sposób podobny zresztą do Jakuba Wujka, tłumaczy z Wulgaty jako „pójdźcie, aniołowie prędcy”⁴³. We współczesnym przekładzie z języków oryginalnych miejsce aniołów zajęli natomiast „posłańcy”. Z przywiązania do przytoczonego fragmentu Księgi Izajasza wynika zapewne to, że zarówno w mowie o Rajmundzie⁴⁴, jak i w tekstach poświęconych Franciszkowi Ksaweremu Birkowski nazywa misjonarzy aniołami. Słowa: „Pójdźcie, aniołowie prędcy, do narodu podrapanego, poszarpanego”, stały się mottem kazania *Na dzień S. Franciszka Xaweriusza, Societatis Iesu*, pt. *O nawróceniu Indów, Japonów, Syneńczyków*, opublikowanego w 1628 r., powracając następnie kilkakrotnie w jego treści. W kazaniu tym Birkowski wkłada w usta Boga następujące słowa:

Nie bójcie się nieprzejednanego oceanu kapłani moi, nie strachajcie się szalonych wiatrów, nowa ja z was chcę mieć marynarze, nowa żeglarze, Anioły z was ja chcę mieć, nie ludzie, a ci azali się morza i wiatrów lękają, wstępowali w ognie z świętymi moimi, i nie tylko sami bez szkody byli, ale i onym ognie wielkie w rosę obracali, wstępowali do okrętów na zgubne imię, do morza na wiatry zepchnionych, nie tylko sami nie potonęli, ale i drugich cało do portu zaprowadzili. Chcę ja z was mieć Anioły koniecznie i w niebie [...], ale i na ziemi, *Pójdźcie Aniołowie prędcy do narodu poszarpanego etc.* Między tymi niepośrednie, owszem pierwsze miejsce bierze ś. Franciszek Xawerius z Zakonu Ojców Jezuitów, Anioł własny, kto się postępkiem jego przypatrzy, gdy się puszczał na morze Indiańskie, gdy żył w Indziej, w Japoniej, gdy tamże umarł⁴⁵.

42 Zob. M. Rowińska-Szczepaniak, *The traces of the cult of St. Raymond of Penyafort...*, s. 23–24.

43 Zob. Iz 18, 2 („Idźcie, aniołowie prędcy”). *Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego ks. Jakuba Wujka T.J., z komentarzem Menochiusza T.J. przełożonym na język polski*, t. 3, Wilno 1896.

44 Zob. M. Rowińska-Szczepaniak, *The traces of the cult of St. Raymond of Penyafort...*, s. 22.

45 F. Birkowski, *Na dzień S. Franciszka Xaweriusza, Societatis Iesu*, Kazanie [w:] *idem, Kazania na święta doroczne*, 1628, s. 9.

46 G. Schurhammer, *Na morzach Wschodu. Święty Franciszek Ksawery apostoł Indii 1506–1552*, Kraków 1997, s. 130.

Cytowany fragment stanowi jeden z dowodów na to, że Birkowski, pisząc o misjach, sięga na ogół po metaforę marynistyczną. Temat misji wywołuje u niego skojarzenia z morzem, jak ma to miejsce w tekstach poświęconych Franciszkowi Ksaweremu, morze z kolei przywodzi mu na myśl problematykę misyjną. Z tą drugą sytuacją mamy do czynienia w przypadku mowy o św. Rajmundzie, który choć działalności misyjnej nie prowadził, w cudowny sposób miał właśnie przepłynąć morze na płaszczu dominikańskim. Powiązanie motywu morza z tematem misji wynikało z faktu, iż prowadzenie działalności misyjnej wśród ludów, do których nie dotarło jeszcze chrześcijaństwo, wiązało się w czasach Birkowskiego z koniecznością odbycia podróży morskiej. Stąd też tak bliski dominikaninowi był przytoczony fragment Księgi Izajasza, w którym była mowa o wysłaniu posłów przez morze. Biograf Franciszka Ksawerego Georg Schurhammer zwrócił uwagę, iż z około 10 lat jego pracy misyjnej „tylko połowa była wykorzystana w prawdziwej i właściwej apostołowskiej aktywności wśród nowo nawróconych i pogan. Drugą połowę spędził w uciążliwych morskich podróżach lub na długich postojach w portugalskich twierdzach w oczekiwaniu na okręty”⁴⁶.

Działalność Franciszka Ksawerego wpisywała się niewątpliwie w misyjny charyzmat Towarzystwa Jezusowego. Wyrażał się on choćby w ślubie posłuszeństwa papieżowi co do misji, który obok tradycyjnych ślubów ubóstwa, posłuszeństwa i czystości składali profesanci zakonu. Ślub ten oznaczał gotowość wykonania wszelkich zleconych przez papieża zadań, w tym udania się nawet do najodleglejszych zakątków świata w celu głoszenia Ewangelii. O ślubie tym w *Formule* Towarzystwa, zamieszczonej w bulli *Regimini militantis* z 27 września 1540 r., którą papież Paweł III zatwierdził zakon jezuitów, czytamy:

W ten sposób bierzemy na siebie obowiązek, iż bez wahania lub wymawiania się, natychmiast wykonamy to, co obecny Papież lub inni

późniejsi Papieże nam nakazą, a co się odnosi do postępu dusz i krzewienia wiary, a także pójdziemy do jakichkolwiek krajów, do których chcieliby nas posłać; czy to Turków, czy to do jakichkolwiek innych niewierzących, nawet do żyjących w krajach, które zowią Indiami, albo do jakichkolwiek heretyków lub schizmatyków, albo do jakichkolwiek wierzących⁴⁷.

To właśnie do Indii, jeszcze przed zatwierdzeniem zakonu, Ignacy wysłał Franciszka Ksawerego, spełniając tym samym prośbę króla Portugalii Jana III, który zamierzał skierować tam misjonarzy. Franciszek Ksawery wypłynął z Lizbony 6 maja 1541 r., by po 13 miesiącach morskiej podróży dotrzeć do indyjskiego Goa. Terenem jego misyjnej działalności stały się zwłaszcza Indie oraz Japonia. Do Chin, które pragnął ewangelizować, ostatecznie nie dotarł, umierając około 10 km od ich wybrzeża, na wyspie Sancian⁴⁸.

Swoją łacińską mowę poświęconą Franciszkowi Ksaweremu Birkowski oznaczył znamienym tytułem *Navis Institoris*, a więc *Okręt kupiecki*. Na wstępie kaznodzieja uzasadnia potrzebę prowadzenia przez zakonników działalności misyjnej. Tak jak w kazaniu dotyczącym Ignacego wyjaśniał słuszność rezygnacji przez założyciela Towarzystwa Jezusowego z modlitwy chórowej, co wiązało się z wprowadzeniem nowego stylu życia zakonnego, tak w oracji poświęconej Franciszkowi Ksaweremu wyjaśnia znaczenie otwarcia się jezuitów na działalność misyjną, choć tym razem pisze raczej ogólnie o zakonnikach, nie odwołując się wprost do Towarzystwa. Birkowski stwierdza:

Mylą się zatem ci pseudopolitycy, którzy zamykają ludzi dążących do doskonałości w ich miastach; którzy oddanych i pobożnych zakonników, niczym leniwe bydło, odganiają od żłobów [...]. Ludzie dążący do doskonałości nie są aniołami,

47 *Formuły Instytutu Towarzystwa Jezusowego zatwierdzone i ponownie zatwierdzone przez Papieży Pawła III i Juliusza III* [w:] *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...*, s. 32.

48 Na temat życia i działalności misyjnej Franciszka Ksawerego zob. m.in. J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. 2: *Święty Franciszek Ksawery*, tłum. W. Baranowski, M. Bednarz, Kraków 1969; G. Schurhammer, *Święty Franciszek Ksawery Apostoł Indyj i Japonji*, tłum. S. Komorowski, Kraków 1927.

49 F. Bircovius, *Navis Institoris sive de B. Francisco Xaverio Societatis Iesu* [w:] *idem, Orationes ecclesiasticae*, Cracoviae 1622, s. 278–279.

50 Również w malarstwie okręt obecny był niekiedy na wizerunkach przedstawiających sceny z życia św. Franciszka Ksawerego, czego przykładem są malowidła w kościele pod jego wezwaniem w Krasnymstawie. Zob. A. Pleszczyński, *Apostoł Nowego Świata św. Franciszek Ksawery i Indianie. Kulturowe i historyczne konteksty wyobrażeń mieszkańców Indii i Dalekiego Wschodu przedstawionych na malowidłach dawnego kościoła jezuitów w Krasnymstawie*, „Rocznik Chełmski”, (1996), s. 79; J. Sprutta, *Wątki misyjne w nowożytnej ikonografii Świętego Franciszka Ksawerego (w wybranych dziełach sztuki)*, „Annales Missiologici Posnanienses”, (2019), s. 128–129.

51 F. Bircovius, *op.cit.*, s. 280–281.

52 Zob. M. Rowińska-Szczepaniak, *The traces of the cult of St. Raymond of Penyafort...*, s. 20.

53 F. Bircovius, *op.cit.*, s. 286.

54 Na temat argonautów zob. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, London 1992, s. 221–234; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1990, s. 37–41.

55 Zob. M. Rowińska-Szczepaniak, *The traces of the cult of St. Raymond of Penyafort...*, s. 22–23.

56 Jest to nawiązanie do sceny z Ewangelii św. Mateusza, w której Piotr na polecenie Jezusa złowił rybę i otworzył jej pyszczek, z którego wyjął monetę (statera). Zob. Mt 17, 24–27.

lecz ludźmi zrodzonymi z Boga, wysłanymi przez Boga do ludzi, by ożywiali zmarłych, naprawiali występki, odrzucali to, co nieużyteczne, zachęcali do tego, co pożyteczne, stawiali przed oczami Boga, którego dzisiejsze ateizmy i epikureizmy chcą zabrać. Zakonnicy są prawdziwymi ludźmi, którym nie można związać ust, jak żującemu bydłu, bowiem pracownik zasługuje na swoje pożywienie⁴⁹.

Łacińską orację Birkowskiego szczególnie wypełniają liczne metafory i porównania marynistyczne. Samego bohatera dominikanin porównuje do kupca płynącego na okręcie⁵⁰. Ów kupiec miał przywieźć Japończykom zamiast najdroższych towarów wiarę w Trójjedynego Boga, którą z kolei kaznodzieja porównuje do wina i mleka. Było to wino z Bożej winnicy, niweczące „zjadliwość piekielnej trucizny”, oraz „mleko najzdrowsze i najbielsze, pełne czystości wiary, jasności obyczajów i cnót chrześcijańskich”. Uczciwy kupiec Franciszek Ksawery zostaje przeciwstawiony nieuczciwemu kupcowi, a więc szatanowi. Ten ostatni serwował Japończykom „wino ze sprzedajnego Babilonu i rozwieszzone bluszcze pożądania” oraz „mleko niosące śmierć”⁵¹.

Poruszając się w obrębie tematyki związanej z morzem, podobnie jak Rajmunda, Birkowski zestawia Franciszka z Jonaszem⁵². W przeciwieństwie do starotestamentowego proroka, który udał się na okręt płynący do Tarsisz, aby nie musieć nawoływać do nawrócenia Niniwy, Ksawery dobrowolnie wsiadł na okręt kupiecki, aby nieść Słowo Boże mieszkańcom Indii i Japonii⁵³. Dalej Birkowski pisze, iż Franciszek, podobnie jak apostołowie, nie poszukiwał srebra, złota ani drogich pereł, lecz ryb, którymi były dusze ludzkie. Dusze Birkowski określa również złotym runem poszukiwanym przez argonautów⁵⁴, w których widzi chrześcijańskich misjonarzy (identyczną metaforę odnajdujemy w mowie o św. Rajmundzie)⁵⁵, a także złotym staterem znajdowanym w pyszczku ryby⁵⁶.

Birkowski zwykł nasycać swoje teksty, a zwłaszcza mowy zamieszczone w zbiorze *Orationes ecclesiasticae*, licznymi odwołaniami do wydarzeń oraz postaci biblijnych i mitycznych. W oracji poświęconej Franciszkowi Ksaweremu kaznodzieja nazywa świętego zwłaszcza imionami różnych bohaterów biblijnych. Określa on Franciszka m.in. mianem Eliasza. Ksawery był bowiem – jak stwierdza dominikanin – wiedziony przez okręt, aby wzorem starotestamentowego proroka, który rozprawił się z kapłanami Baala⁵⁷, zwalczać „japońskich świętokradczych kapłanów”. Dominikanin nazywa go także nowym Pinchase, „który żywym mieczem słowa Bożego, przesywającym do głębi mieczem, tnącym aż do podziału duszy, aż do szwów i do szpiku, odcina stada nierządnic od żołnierza hiszpańskiego⁵⁸, bałwochwalstwo od narodów, występki od wszystkich⁵⁹”. Dalej pisze o nim jako o nowym Ezechielu, który – podobnie jak prorok między sobą a Jerozolimą⁶⁰ – położył złotą patelnię między sobą a Indiami⁶¹. Nazywa go również nowym Pawłem, cytując słowa Apostoła Narodów z Listu do Rzymian: „W sercu swoim odczuwam wielki smutek i nieprzerwany ból. Wolałbym bowiem sam być pod kłątą [odłączony] od Chrystusa dla [zbawienia] braci moich⁶². Zdaniem Birkowskiego podobny smutek do towarzyszącego Pawłowi w Atenach, w których nie przyjęto głoszonej przez niego nauki, ogarniał Ksawerego, „gdy cały Wschód zastał oddany bałwochwalstwu⁶³. Ludzi pozyskanych dla wiary w Chrystusa Birkowski, nawiązując do Prologu Ewangelii św. Jana, nazywa dziećmi, które narodziły się nie z krwi, nie z woli ciała, nie z woli mężczyzny, ale z Boga⁶⁴ we łzach Ksawerego, które obficie wylały, „gdy odradzali się Hindusi w ożywczej kąpieli, gdy wydawali godziwe owoce żalu za grzechy, gdy odzyskiwali siły dzięki pokarmowi niebiańskiej Eucharystii, który on na ugiętych kolanach podawał Hindusom⁶⁵”.

Kaznodzieja, jak była już mowa, porównuje Franciszka do kupca płynącego na okręcie, określając go różnymi epitetami. Pisze on o okręcie najszlachetniejszym,

57 F. Bircovius, *op.cit.*, s. 283–284. Jest to nawiązanie do cudownego wydarzenia opisanego w Pierwszej Księdze Królewskiej polegającego na zesłaniu przez Boga ognia, który strawił złożoną przez Eliasza ofiarę. Umożliwiło ono Eliaszowi wykazanie fałszywości Baala, którego proroków nakazał schwytać i sprowadzić do potoku Kiszson, gdzie zostali zabici. Zob. 1 Krl 18, 20–40.

58 Jest to nawiązanie do zbrodni przeciw Pinchasa (wnuka Aarona) Izraelity i Madianitki, z którą uprawiał nierząd. Zob. Lb 25, 1–18.

59 F. Bircovius, *op.cit.*, s. 285.

60 Jest to nawiązanie do słów z Księgi Ezechiela: „Potem weź sobie patelnię żelazną i uczyni z niej jakby mur żelazny pomiędzy sobą a miastem i skieruj wzrok swój na nie, tak jakby było obleżone i jakbyś ty je oblegał” (Ez 1, 3).

61 F. Bircovius, *op.cit.*, s. 286.

62 Rz 9, 2–3.

63 F. Bircovius, *op.cit.*, s. 284.

64 Zob. J 1, 13.

65 F. Bircovius, *op.cit.*, s. 288.

66 *Ibidem*, s. 284–285.

67 Ps 69, 10. F. Bircovius, *op.cit.*, s. 288.

68 *Ibidem*.

69 F. Birkowski, *Na dzień S. Franciszka Xaweriusza...*, s. 10.

niosącym nowego Pawła, odczuwającego wielki smutek z powodu dusz żyjących w oddaleniu od Chrystusa. Okręt ten był również, zdaniem kaznodziei, okrętem szczęśliwym, niósł bowiem anioła, którym to mianem dominikanin określa Franciszka ze względu na jego nieskalane życie oraz apostołski zapał, dzięki któremu był on jak owi „aniołowie prędcy”. Ponadto okręt Franciszka kaznodzieja uznaje za błogosławiony, gdyż płynął nim kapłan nauczający, „jak zachowywać nienaruszoną czystość wiary i obyczajów”⁶⁶.

Birkowski okrętem nazywa niekiedy także samego Ksawerego. Był on mianowicie okrętem gorliwości, który przemierzał ocean, mając na ustach słowa psalmisty: „Bo gorliwość o dom Twój mnie pożera”⁶⁷. Ponadto był on okrętem mocy – „mocą morza”. Kaznodzieja pyta: „Cóż jest mocniejszego od głosiciela Ewangelii, który poskromił wraz z Panem morze i wiatry i zaprowadził wielką ciszę”. Jak dalej wyjaśnia, „morze i wiatry są grzechami ludzi”, bezbożni zaś „burzą się jak morze i otaczani są wiatrem błędów”⁶⁸. W tym kontekście warto wspomnieć, iż dominikanin podkreśla również odwagę kaznodziei, której źródłem była nadzieja. Czyni to z kolei w kazaniu ogłoszonym w 1628 r., w którym czytamy:

Tyś był taki mężu apostołski święty Xaweriuszu, któryś się porwał na ocean murzyński dziwnie szeroki, dziwnie niebezpieczny, odważyłeś zdrowie twoje, puszczając się tam, kędy przed tym chrześcijańska noga nie powstała. Za tę nadzieję Twoją wielką, która Cię w jeden poczet z Abrahamem Patriarchą ś. kładła, gdyż przeciwko nadziei w nadzieję uwierzył. Dał Ci Pan Bóg cuda wielkie robić, dał Ci się Bóg ucieszyć z obłowy Twego⁶⁹.

W tekstach Birkowskiego poświęconych Franciszkowi Ksaweremu, oprócz metaforyki morskiej, możemy dostrzec także metaforykę militarną, którą szczególnie upodobał sobie kaznodzieja. O ile w mowie z tomu

Orationes ecclesiasticae miała ona znaczenie marginalne, o tyle szczególnie istotna była w poświęconej Ksaweremu części kazania *Pamięć świętych wyznawców*. Odnajdujemy ją m.in. w następujących fragmentach:

A Ciebie Franciszku ś., którego Xaweriuszem zowiemy, widzę z tym mieczem, i u Ciebie baczę ustawiczny krzyż na rękach, to jest w uczynkach Twoich [...]. Miecz ustawicznie w rękach Twoich był, to jest Słowo Boże, którym jako szabłą ostrą odcinałeś one wszystkie zabobony [...]. Miecz ten Słowa Bożego nie tylko w uściech Twoich był, do których bogato by wszedł, bo się zdał nie jeden, ale kilka, ale kilkanaście mieczów z Ciebie wypadających⁷⁰.

Również i w tym tekście spotykamy jednak fragment odnoszący się do morskiej podróży wraz z nawiązaniem do rozdziału 18 Księgi Izajasza, który brzmi:

Do tych czasów Panie pływam po morzach tych szerokich Twoich, któreś stworzył, trzymasz mię, bronisz mnie od niebezpieczeństw wielkich, chwała Twoja, imię Twoje położona jest w rękach moich, aby Cię nosiły między pogaństwem. Rozkazałeś mi między anioły Twoje wnieść prędkie barzo, a z nimi między rozerwane wodami tropikami słonecznymi, narody na drzewie słabym poskoczysz. Idę Panie kędy każesz. Ale wiedz o tym, iż ustało ciało to moje i serce moje, „Boże serca mego i cząstka moja Boże na wieki”⁷¹.

4. Święty Franciszek Borgiasz (1510–1572)

Kazanie *Na dzień B. Franciszka Borgiej, Generała trzeciego Soc. Iesu*, opublikowane w zbiorze z 1628 r., było jedynym tekstem, jaki Birkowski poświęcił św. Franciszkowi

⁷⁰ *Idem, Pamięć świętych wyznawców...*, s. 615.

⁷¹ *Ibidem*. Por. Ps 73, 26.

72 Na temat kazań hagiograficznych zob. W. Świerżawski, *Homilia hagiograficzna w posoborowej odnowie życia chrześcijańskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 2–3 (1979), s. 139–148; I. Kosmana, *Homilia hagiograficzna pół wieku po „Vaticanum II”*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”, 1–2 (2013), s. 73–83.

73 Z. Hadrych, *Kazania jako źródło informacji o świętych i epoce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, (1997), s. 411.

74 Na przykłady takich tematów poruszanych w kazaniach Birkowskiego wskazuje Piotr Stolarski. Zob. P. Stolarski, *Friars on the Frontier. Catholic Renewal and the Dominican Order in Southeastern Poland, 1594–1648*, Surrey–Burlington 2010, s. 111–112.

75 Por. Mt 24, 45.

76 F. Birkowski, *Na dzień B. Franciszka Borgiej, Generała trzeciego Soc. Iesu*, Kazanie [w:] *idem*, *Kazania na święta doroczne*, 1628, s. 719.

77 P. Skarga, *Żywoć Błogosławionego Franciszka Borgiej...* [w:] *idem*, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok [...]*, Kraków 1615, s. 1166–1183.

78 P. de Ribadeneyra, *Vita Francisci Borgiae Tertii Societatis Iesu Generalis*, Antverpiae 1598.

Borgiaszowi. Wyróżnia się ono niewątpliwie na tle większości kazań hagiograficznych⁷² dominikanina tym, że biografia świętego staje się dla kaznodziei zasadniczą osią, wokół której koncentruje całość swoich rozważań. Wprawdzie Birkowski był dobrze zaznajomiony z życiorysami świętych, o których pisał, do wydarzeń z ich życia zwykle nawiązywał jednak wybiórczo, w zależności od tego, jaką problematykę uczynił w konkretnym przypadku zasadniczym przedmiotem przepowiadania. Nie odbiegał w tym zresztą od innych kaznodziejów epoki, którzy – jak pisał Zbigniew Hadrych – z biografii świętych wydobywali jedynie wydarzenia „najbardziej przydatne do realizacji celu kazania”⁷³. Elementy biograficzne Birkowski traktował na ogół jako swego rodzaju inspirację do poruszania pewnych uniwersalnych tematów, stale obecnych w katolickim przepowiadaniu⁷⁴. W kazaniu poświęconym Borgiaszowi na pierwszy plan wysuwa się natomiast jego biografia, przedstawiona od młodości aż po śmierć świętego, inne zaś kwestie podporządkowane zostają tokowi narracji opartemu na chronologii życia bohatera.

Mottem kazania o Franciszku Borgiaszu, zatytułowanego *Wierny sługa i mądry*, stały się słowa: „Wierny sługa i mądry, którego Pan postanowił nad czeladzią swoją”⁷⁵. Dominikanin pisze, iż Borgiasz „na dwojakim dworze służył, cesarskim u Karola V, Bożym w zakonie *Societatis Iesu*, na obojgu był sługą wiernym i mądrym”⁷⁶. Służbę na „obu dworach” Birkowski charakteryzuje kolejno w swoim kazaniu. Stosunkowo bogata warstwa faktograficzna tekstu wykracza w niektórych kwestiach poza informacje zawarte w *Żywocie Błogosławionego Franciszka Borgiej* autorstwa Piotra Skargi⁷⁷. Należy zatem wnioskować, iż swoją wiedzę na temat Franciszka dominikanin czerpał również z innego źródła. Prawdopodobne jest, iż był to żywot Borgiasza napisany przez Pedra de Ribadeneyrę, który za życia kaznodziei doczekał się kilku wydań⁷⁸.

Charakteryzując okres, w którym Franciszek Borgiasz był dworzaniem cesarza Karola V, Birkowski – analogicznie jak Skarga – akcentuje, iż stronił on od gry w kości

i karty. Twierdzić miał bowiem, że przez nie „ginie czas ten drogi, giną pieniądze (tych szkoda bez potrzeby gubić), ginie cnota, bo drugiego jakobyś okradł, gdy do Ciebie przegra, ginie sumienie”⁷⁹. W wolnym czasie zajmował się natomiast muzyką, matematyką oraz udziałem w polowaniach. Te ostatnie były dla Borgiasza okazją do kontemplacji Boga w jego stworzeniach. Birkowski pisze, iż podobnie jak św. Franciszek z Asyżu, który „gdy w pole wyszedł, a kwiatki zobaczył, Boga z nich chwalił: tak nasz Franciszek Borgia czynił, od stworzeń, od pola, od ptaków, od psów do Stworzyciela swego pochop brał, którego wielmi chwalił”⁸⁰. Borgia miał wówczas mówić: „Wielkie od Boga mam na obie stronie dobrodziejstwa, zwłaszcza gdy w pole i w lasy wchodzę, abym zwierzę gonił, i obłowił się ptakiem. W podziwieniu mi idzie mądrość Boga, która człowiekowi dała bestie i ptaki te drapieżne w posłuszeństwo, odwiążesz ich o jako wyśoko aż pod niebo latają, znikają drugdy z oczu”⁸¹. Warto nadmienić, iż również w duchowości ignacjańskiej, która w przyszłości miała ukształtować życie wewnętrzne Borgiasza, zachwyty nad światem stworzonym posiada istotne znaczenie, przez co Ignacy Loyola porównywany jest w tym względzie do Franciszka z Asyżu⁸². W *Ćwiczeniach duchowych* Ignacy zaleca:

[235] Zwrócić uwagę na to, jak Bóg mieszka w stworzeniach: w żywiołach, dając im istnienie; w roślinach, dając im życie i wzrost; w zwierzętach, dając im czucie; w ludziach, darząc ich rozumieniem.

[236] Rozważać, jak Bóg działa i pracuje dla mnie we wszystkich rzeczach stworzonych na obliczu ziemi. Znaczy to, że postępuje tak, jak ktoś pracujący. I tak w niebiosach, w żywiołach, w roślinach, owocach, trzodach itd., dając [wszystkiemu] istnienie, zachowując, darząc wzrostem i czuciem⁸³.

79 F. Birkowski, *Na dzień B. Franciszka Borgiej...*, s. 720.

80 *Ibidem*.

81 *Ibidem*.

82 W literaturze podkreśla się, że Ignacy, podobnie jak Franciszek z Asyżu, zachwycał się pięknem przyrody, która dobrze usposabiała go do modlitwy. Zob. K. Rahner, *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, „Zeitschrift für Aszese und Mystik”, (1937), s. 121–137; I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. M. Bednarz [w:] *idem, Pisma*, W. Królikowski (oprac.), Kraków 2022, s. 261, przypis 203.

83 I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, s. 264–265.

84 P. Suau, *Św. Franciszek Borgiasz trzeci generał Towarzystwa Jezusowego. Jego życie – cnoty i chwala*, tłum. S. Bartyński, Kraków 1931, s. 75–79.

85 F. Birkowski, *Na dzień B. Franciszka Borgiej...*, s. 721. Dlatego też jednym z atrybutów Franciszka Borgiasza jest czaszka ozdobiona nieraz koroną. Zob. J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2013, s. 261–262.

86 F. Birkowski, *Na dzień B. Franciszka Borgiej...*, s. 721.

87 P. Suau, *op.cit.*, s. 79–83.

Jedno z najistotniejszych wydarzeń w życiu Franciszka Borgiasza miało mieć miejsce w maju 1539 r., po śmierci Izabeli Portugalskiej, żony cesarza Karola V, choć zdaniem biografów świętego – Piotra Suau – szczególne piętno miała odcisnąć na nim już sama śmierć cesarzowej. Po latach bowiem w swoim dzienniku niejednokrotnie wspominał właśnie o rocznicy jej śmierci, „dziękując Bogu za łaski, których udzielił w tym dniu zmarłej i jemu”, nie zaś o tym, co wydarzyło się kilkanaście dni później⁸⁴. Ciało zmarłej w Toledo trzydziestosześcioletniej cesarzowej zostało przewiezione do Grenady, gdzie miała spocząć wśród Królów Katolickich. Zajęcie się jego przewozem powierzono właśnie Franciszkowi. Gdy w Grenadzie otwarto trumnę i Borgiasz ujrzał twarz Izabeli trudną do rozpoznania ze względu na to, że znajdowała się już w zaawansowanym stopniu rozkładu, miał wypowiedzieć słynne słowa, które Birkowski zanotował w następujący sposób: „Dosyć się dało Panu śmiertelnemu, służyć po tym przyjdzie nieśmiertelnemu. Ostatek tedy żywota oddam pałacowi niebieskiemu”⁸⁵. Scenę tę łączono zwykle z przemianą, jaką dokonała się w życiu Borgiasza. Miała ona polegać nie tyle na zerwaniu z grzechem, Franciszek wiodł bowiem przykładne życie, ile na całkowitym poświęceniu się sprawom duchowym. Birkowski pisał, że „począł mu mierznać świat ten, a zakon mu szedł na myśl”⁸⁶. Suau, nie kwestionując znaczenia owego wydarzenia, a w zasadzie już samej śmierci królowej, nie przecenia jednocześnie jej roli w biografii świętego. Sytuacja życiowa, w jakiej się wówczas znajdował, zwłaszcza liczna rodzina na utrzymaniu (Franciszek był ojcem ośmiorga dzieci, z których najstarsze miało dziewięć lat, najmłodsze natomiast – dopiero kilka miesięcy), nie pozwalała raczej Borgiaszowi realnie myśleć wówczas o pójściu do zakonu. Miesiąc później cesarz Karol V powierzył mu zresztą urząd wicekróla Katalonii, który Franciszek z wdzięcznością przyjął⁸⁷. Birkowski zwraca uwagę na różne szczegóły związane z panowaniem Borgiasza, co stanowi jeden z dowodów na to, iż kaznodzieja

dysponował dość rozległą wiedzą na temat biografii świętego. Chwaląc jego czyny jako roztropnego i sprawiedliwego władcy, podkreśla jednocześnie chrześcijańską gorliwość Franciszka, przejawiającą się zwłaszcza w częstym przystępowaniu do spowiedzi, komunii świętej, żarliwej modlitwie i praktykach pokutnych⁸⁸. Funkcję wicekróla Borgiasz pełnił do 1543 r., kiedy to po śmierci ojca przypadło mu jego dziedziczne księstwo Gandii. Trzy lata później zmarła żona Franciszka, co sprawiło, że myśl o wstąpieniu na drogę życia zakonnego zaczęła stawać się coraz bardziej realna. Ignacy Loyola, z którym książe Gandii pozostawał w kontakcie listownym, polecił mu jednak, aby wstrzymał się ze wstępowaniem do Towarzystwa Jezusowego do momentu uporządkowania wszystkich spraw rodzinnych i majątkowych⁸⁹. Następnie Ignacy wyjednał u papieża Pawła III z myślą o Borgiaszu zgodę na złożenie profesji zakonnej przez osobę świecką, która jeszcze przez trzy lata miała prowadzić świeckie życie w celu załatwienia swoich interesów. W 1548 r. Franciszek złożył w Gandii profesję, której treść przesłano Ignacemu. Faktu tego jednakże jeszcze wówczas nie ujawniano. Po podróży do Rzymu, gdzie spotkał się z Ignacym, Franciszek powrócił na Półwysep Iberyjski. W 1551 r. zrzekł się tam swoich tytułów i majątków oraz przyjął święcenia kapłańskie⁹⁰. Birkowski wstąpienie Borgiasza do Towarzystwa Jezusowego interpretuje w następujący sposób:

Wszedł do Bractwa i kompanii Jezusa Pana naszego, za chorągwią Krzyża ś. szedł, według tego, co napisano: „Kto chce iść za mną, niechaj się zaprzy siebie samego, a weźmie krzyż swój, a idzie za mną”⁹¹. Był jeszcze żyw B. Ignacius Fundator Zakonu tego, dopiero zbierał rotę i wojska na wojnę przeciwko czartom i grzechom; dopiero kupił ostateczne robotniki do Winnicy Pańskiej, aby ciężar dnia i gorąco równo z drugimi ponosili; dopiero następował Chorągź wielki trzeci, któryby zatrzymał świat do piekła lecący na szyję; dwaj

88 F. Birkowski, *Na dzień B. Franciszka Borgiej...*, s. 721–723.

89 Ignacy, odpowiadając Borgiaszowi na jego prośbę o przyjęcie do zakonu, pisze m.in. „Wydaje mi się, że aby lepiej wypełnić obowiązki spoczywające na Waszej Wysokości, ta zmiana powinna się odbyć stopniowo i należy jej dokonać z wielką rozważą, ku większej chwale Boga Pana naszego. Tak więc należałoby zorganizować wszystko w taki sposób, aby – nie podając samej decyzji do wiadomości żadnej z osób świeckich – Wasza Wysokość w jak najkrótszym czasie uzyskała swobodę pozwalającą na zrobienie tego, czego tak bardzo pragnie”. W dalszej kolejności Ignacy daje Borgiaszowi szczegółowe wskazówki dotyczące zwłaszcza zabezpieczenia przyszłości dzieci. I. Loyola, *Listy wybrane. Do Franciszka Borgiasza, Księcia Gandii*, tłum. K. Jachimowska-Małkiewicz [w:] *idem, Pisma*, s. 772.

90 Zob. P. Suau, *op.cit.*, s. 268–303.

91 Zob. Łk 9, 23.

92 F. Birkowski, *Na dzień B. Franciszka Borgiej...*, s. 724. Kaznodzieja parafrazuje tu następujące słowa z Księgi Izajasza: „Ustanowię u nich znak i wysłę niektórych ocalałych z nich do narodów Tarszisz, Put, Meszek i Rosz, Tubal i Jawan, do wysp dalekich, które nie słyszały mojej sławy ani nie widziały mojej chwały” (Iz 66, 18–19).

93 I. Loyola, *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, tłum. M. Bednarz [w:] *idem, Pisma*, s. 37.

już minęli byli Dominik i Franciszek, którzy ręce Boże, w których trzy włócznie były (takie widzenie mieli ci Patriarchowie) pohamowali; trzeciego nie dostawało na trzeciej włócznie zatrzymanie. Onóż macie ś. Ignacego. Porzucił tedy te włócznie Pan na Świętych swych modlitwę, zwłaszcza Bogarodzice Panny, wziął inne: a jako przed tym Dominika i Franciszka świętych, jako strzały wyborne obrał, aby strzelali w serca nieprzyjaciół królewskich; tak potym z Boskiego swego sajdaku trzecią strzałę wypuścił, aby się Izajaszowe proroctwo wypełniło: „Wyśle z tych, którzy zbawionymi są, na morze, do Afryki, do Lidii, aby ściągnęli strzałę, do Włoch, do Greków, do wysep dalekich, do tych, którzy o mnie nie słyszeli”⁹².

Zdaniem więc Birkowskiego, który znów sięga po bliższą mu metaforykę wojenną, wielcy założyciele zakonów Franciszek, Dominik i Ignacy mieli powstrzymać włócznie Bożego gniewu, a jednocześnie sami stać się strzałami przenoszącymi Dobrą Nowinę do najodleglejszych zakątków ówczesnego świata. Fakt, iż Birkowski wymienia Ignacego obok Franciszka i Dominika, jest jednym ze świadectw tego, że niewątpliwie spełniło się marzenie młodego Iñigo, które zrodziło się w nim przeszło 100 lat wcześniej. Chodzi mianowicie o okres rekonwalescencji po tym, jak został ranny w Pampelunie. Czas ten stał się dla Ignacego początkiem nawrócenia. Oto fragment z jego autobiografii (pisanej w trzeciej osobie): „Podczas czytania żywotu Pana naszego i *Żywotów świętych* myślał nad nimi i tak rozważał sam w sobie: «Co by to było, gdybym zrobił to, co św. Franciszek albo co zrobił św. Dominik?» [...]. I całe jego rozważanie sprowadzało się do tego, że mówił sam do siebie: «Święty Dominik zrobił to, więc i ja muszę to zrobić. Święty Franciszek zrobił to, więc i ja muszę to zrobić»⁹³.

Borgiasz pełnił w Towarzystwie Jezusowym istotne funkcje. Był komisarzem generalnym zakonu w Hiszpanii,

a podczas drugiej kongregacji generalnej, która odbyła się w 1565 r., został wybrany jego generałem. Urząd ten pełnił do swojej śmierci w 1572 r. Jako generał Franciszek przyczynił się do znacznego rozwoju Towarzystwa. Oprócz licznych kolegiów i domów zakonnych zakładanych w Europie, kolejne placówki jezuickie powstawały również na terenach objętych działalnością misyjną. Suau podkreśla, że „o ile misje w Azji zawdzięczają Borgiaszowi swój rozwój, o tyle misje w Ameryce winne mu swój początek”⁹⁴. Sam Franciszek zamierzał zresztą udać się na misje do Indii, nie pozwoliło mu jednak na to słabe zdrowie⁹⁵. Fakty te były dobrze znane Birkowskiemu, wskazującemu konkretne miejsca, do których Borgiasz wysyłał zakonników. Kontynuując myśl o wypuszczaniu strzał przez Franciszka, Dominika i Ignacego, dominikanin pisze: „Między tymi kawalerami kładźcie B. Franciszka, który generałem został, tak wiele strzał rzucił na wschód i na zachód słońca, jako wiele braci do Indii obydwu rozesłał”⁹⁶. Po czym dodaje, iż Borgiasz sam „prosił się u Starszych swoich, aby na tę cięciwę apostolską [...] był włożony”⁹⁷. Birkowski wspomina również o poselstwie wysłanym przez Piusa V do Hiszpanii, Portugalii i Francji, mającym na celu zbudowanie koalicji państw chrześcijańskich, która wzięłaby udział w krucjacie antytyureckiej. Członkiem tego poselstwa został właśnie Franciszek Borgiasz. Towarzyszył on legatowi, którym był papieski siostrzeniec kardynał Michele Bonelli. W drodze powrotnej Borgiasz rozchorował się i po przyjeździe do Rzymu zmarł⁹⁸.

Na zakończenie swoich rozważań Birkowski powraca do motta kazania, a więc do słów: „Wierny sługa i mądry, którego Pan postanowił nad czeladzią swoją”, by następnie w stylu charakterystycznym dla tekstów hagiograficznych epoki ukazać niezwykłość czynów świętego potwierdzoną licznymi cudami:

Z kawalera, z dworskiego stał się wielki kaznodzieja i Retorykę dla kaznodziej napisał, nie obawiał się królów tego świata, położył abowiem był

94 Zob. P. Suau, *op.cit.*, s. 536.

95 Na temat działalności Borgiasza na rzecz rozwoju misji jezuickich zob. *ibidem*, s. 531–542.

96 F. Birkowski, *Na dzień B. Franciszka Borgiej...*, s. 724.

97 *Ibidem*.

98 Zob. P. Suau, *op.cit.*, s. 627–672.

99 F. Birkowski, *Na dzień B. Franciszka Borgiej...*, s. 725.

100 Por. Łk 11, 27.

Bóg słowa swoje w usta jego i postanowił go nad narodami, i nad królestwy, aby wyrwał zielska złe, i psował niedowiarstwa i kacerstwa, i rozrzucił, i budował, i szczepił. Czynił te dzieła i słowem, i przykładem, jego to sentencja była: *Opera verbis praestant*; Uczynki więcej ważą niż słowa. Utwierdził tedy Bóg nauką i profesją jego i cudami, miał ducha prorockiego, rzeczy przyszłe opowiadał, febrom rozkazywał, aby od chorych odchodziły, czarty z opętanych słowem jednym wyrzucał, dusze z czyśćca modlitwą swą wybawiał, na której promieniami głowę jego Bóg oświecał, na koniec żył i umarł tak jako wierny i jako mądry sługa⁹⁹.

5. Święty Stanisław Kostka (1550–1568)

Jeśli chodzi o św. Stanisława Kostkę, dysponujemy wyłącznie jednym kazaniem Fabiana Birkowskiego odnoszącym się do tego świętego. Zostało ono opublikowane w zbiorze z 1628 r. jako kazanie *Na dzień B. Stanisława Kostki, Societatis Iesu w Wigilię Wniebowzięcia Panny Marii*. Dominikanin opatrzył je tytułem *Pokłony Bogarodzicy oddane od Świętych* oraz mottem *Błogosławiony żywot, który Cię nosił*¹⁰⁰. Wprawdzie przedmiotowe kazanie zostało przeznaczone na dzień Stanisława Kostki, to jednak próżno doszukiwać się w nim zbyt wielu fragmentów traktujących o tym świętym. Z jednej strony, w kontekście innych kazań o świętych autorstwa Birkowskiego można stwierdzić, że umieszczenie głównego bohatera bynajmniej nie na pierwszym planie w toku narracji nie było czymś wyjątkowym, z drugiej natomiast – należy zauważyć, iż Stanisław Kostka nie był tak naprawdę w przypadku analizowanego kazania bohaterem głównym, którym w istocie stała się Matka Boża. Zabieg ten wydaje się zrozumiały. Wspomnienie błogosławionego wówczas Stanisława zbiegało się bowiem w kalendarzu liturgicznym z wigilią Wniebowzięcia Najświętszej Maryi

Panny, stąd też pierwsze miejsce dominikanin zarezerwował właśnie dla Bogarodzicy, starając się jednocześnie połączyć ze sobą oba wspomnienia. We wstępie do kazania czytamy:

Widzisz tego jednego, który sobie życzył dziś umrzeć dnia tego, któregoś Ty do nieba wzięta. Ten był Stanisław Kostka, Anioł w ciele ludzkim, sługa twój [Maryi] wierny, nioczym nie myślił więcej jedno jakobyć usłużył jako nalepiej. Mam za to, iż dobrze się mu nagrodziły one *Rosaria*, których nie tyło żyjąc, ale i umierając, ledwie mógł z rękę swoich puścić. Mam za to, iż lub to młody z tego świata zszedł, 19 lat tyło mając¹⁰¹, że barzo przystojnie skonał między onymi senatorami, których 24 widział Jan ś. w Objawieniu swoim, aby też czynił, co oni w niebie¹⁰².

Birkowski nawiązuje tu do 24 Starców, o których jest mowa w rozdziale 4 Apokalipsy św. Jana. W swoim kazaniu wyjaśnia: „Starcowie ci 24, figurę na sobie niosą świętych Bożych pobożnością i nauką znakomitych [...]. Których acz więcej było niż 24 jednak w tej liczbie chodzą dlatego, iż ta liczba ma w sobie dwoje 12: to jest świece obojga Testamentu. A liczba dwunasta znaczy powszechność¹⁰³. Odwołując się w tym kontekście do Matki Bożej, kaznodzieja pisze: „Wszyscy święci po wszystkie czasy pokłon chwał nosili do Panny błogosławionej, co za dziw, iż ci święci senatorowie 24 czołobitnia dają królowej, którą na prawicy Chrystusowej baczą, którą Matką swoją zowią i naprawicielką świata¹⁰⁴. Wśród owych świętych, oddających pokłon Bogarodzicy, dominikanin umieszcza Stanisława Kostkę. Scenami, na których koncentruje się kaznodzieja, są wizje, jakich doświadczyć miał Stanisław podczas pobytu w Wiedniu, gdzie został wysłany przez ojca wraz z bratem w celu kontynuowania edukacji w kolegium jezuickim. Mianowicie – w czasie choroby ukazać mu się miała św. Barbara w towarzystwie

¹⁰¹ Wbrew temu, co pisał Birkowski, Stanisław Kostka w roku śmierci kończył 18, a nie 19 lat. Urodził się bowiem w roku 1550, zmarł zaś w 1558. Na temat dziennej daty narodzin i śmierci Stanisława zob. S. Bońkowski, *Święty Stanisław Kostka*, Płock 1967, s. 76–78, 160–161.

¹⁰² F. Birkowski, *Na dzień B. Stanisława Kostki, Societatis Iesu w Wigilię Wniebowzięcia Panny Marii, Kazanie* [w:] *idem, Kazania na święta doroczne*, 1628, s. 583–584.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 588.

¹⁰⁵ F. Birkowski, *Na dzień B. Stanisława Kostki...*, s. 588. Zob. S. Bońkowski, *op.cit.*, s. 115–116, 215–223.

¹⁰⁶ O działalności Piotra Kanizego w Niemczech zob. J. Brodrick, *op.cit.*, s. 267–295.

¹⁰⁷ S. Bońkowski, *op.cit.*, s. 121–155.

¹⁰⁸ F. Birkowski, *Na dzień B. Stanisława Kostki...*, s. 588.

dwóch aniołów, z których jeden udzielił Stanisławowi komunii świętej. Następnie Kostka miał zobaczyć Matkę Bożą, która położyła na jego rękach Dzieciątko Jezus, polecając, by wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, co też planował od około sześciu miesięcy przed chorobą. Po tych widzeniach Stanisław powrócił do zdrowia¹⁰⁵. Nie uzyskał jednak zgody na przyjęcie do Towarzystwa w Wiedniu. W związku z tym bowiem, że był uczniem kolegium jezuickiego, potrzebna była wyraźna zgoda rodziców. Postanowił więc uciec z Wiednia, by następnie prosić o przyjęcie do zakonu prowincjała Górnych Niemiec późniejszego świętego Piotra Kanizego¹⁰⁶. Nie zastawszy go w Augsburgu, Kostka udał się do pobliskiej Dylingi. Stamtąd Kanizy wysłał go do Rzymu, o czym poinformował listownie ówczesnego generała zakonu Franciszka Borgiasza, wystawiając Kostce jak najlepszą opinię. W Rzymie 28 października 1567 r. przyjęto go do nowicjatu. Pozostał w nim już do śmierci, która nastąpiła 15 sierpnia kolejnego roku¹⁰⁷. Również o podróży Stanisława Birkowski wspomina w swoim kazaniu, pisząc, iż „z Wiednia do Rzymu przez Delingę pieszo młodzienaszek on tysiąc mil i dwieście mógł przepaść, i do zakonu *Societatis Iesu* (z upomnienia Bogarodzicy) prosić się i wnieść”¹⁰⁸. Dla dominikanina najistotniejsze w biografii świętego, ze względu na podjętą tematykę kazania, było natomiast owo widzenie Matki Bożej, o którym pisał w kontekście wizji, jakie stały się udziałem innych świętych, takich jak Bernard, Katarzyna ze Sieny czy Agnieszka z Montepulciano. Na koniec kazania raz jeszcze powraca więc do widzenia Stanisława, zestawiając je z kolei z widzeniem, jakie otrzymał św. Jacek:

„Błogosławionaś Ty między niewiastami”, ty miż słowy i my błogosławmy Pannę i takież słów świętych pokłony nieśmy przed nią, jakie nosili ś. Hiacynth Odrowąż, ś. Stanisław Kostka, obadwa Polacy święci, którzy ją matką swoją zwali. Ozwiała się do synów swoich namilszych

Matka miłosierdzia, jednemu rzekła: [Wesel się, synu Jacynicie, abowiem modlitwy twoje Synowi memu są miłe], drugiego z Synem swoim nawiedziła i frasunki, i choroby położeniem tego namilszego dziecięcia na łóżeczku jego odpędziła¹⁰⁹.

Warto nadmienić, iż św. Jacek, jako pierwszy polski dominikanin, był dla Birkowskiego szczególnie bliski. Świadczy o tym choćby fakt, że temu właśnie świętemu, obok Tomasza z Akwinu, poświęcił on najwięcej swoich kazań. Jacka ze Stanisławem Kostką łączyło nie tylko szczególne nabożeństwo do Matki Bożej i to, że obaj doświadczyć mieli jej widzenia, ale również dzień śmierci. Zarówno jeden, jak i drugi święty zakończyli bowiem swoje ziemskie życie 15 sierpnia, a więc w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny¹¹⁰. Dziwić więc może, że Birkowski nie wspomniał o tym fakcie, choć był mu on niewątpliwie dobrze znany. Analiza kazania Birkowskiego poświęconego Stanisławowi Kostce pokazuje również, że próżno w nim szukać nawiązań do charyzmatu Towarzystwa Jezusowego bądź osoby założyciela. Możliwe, iż wynikało to z faktu, że Kostka nie spędził w zakonie nawet roku. Niewykluczone też, że biorąc pod uwagę szczególny chrystocentryzm jezuitów, dominikanin nie znajdował w ich duchowości elementów wartych przytoczenia w kazaniu mającym charakter mariologiczny. O wiele łatwiej było mu w tym kontekście sięgnąć do życiorysów reprezentantów własnego zakonu. Niemniej jednak to właśnie w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w 1534 r. Ignacy wraz z sześcioma swoimi towarzyszami złożył pierwsze śluby w kaplicy poświęconej Matce Bożej na podparyskim wówczas wzgórzu Montmartre. Następnie po zatwierdzeniu Towarzystwa Jezusowego przez Pawła III Ignacy i pięciu jego towarzyszy złożyło profesję zakonną w rzymskiej Bazylice św. Pawła za Murami przed czczoną tam mozaiką Najświętszej Maryi Panny.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 591.

¹¹⁰ Zob. M. Rowińska-Szczepaniak, *Święty Jacek – Patron Królestwa Polskiego* [w:] F. Birkowski, *Mowy kościelne Fabiana Birkowskiego o świętym Jacku. Orationes ecclesiasticae Fabiani Bircovii Hyacinthiniae*, tłum. B. Gaj, M. Rowińska-Szczepaniak (oprac.), Opole 2007, s. VII–X.

111 I. Loyola, *Opowieść pielgrzyma...*, s. 38. Śladów pobożności maryjnej w biografii Ignacego możemy odnaleźć więcej. Warto wspomnieć choćby, iż po swoim nawróceniu udał się on na pielgrzymkę do Monserratu, gdzie spędził noc przed wizerunkiem Czarnej Madonny. Po drodze z kolei miał odbyć nocne czuwanie przed figurką Matki Bożej w sanktuarium w Aránzazu. Najświętszą Maryję Pannę prosił ponadto o mistyczne złączenie z Chrystusem, którego miał doświadczyć podczas wizji w La Storta. Zob. C. de Dalmases, *op.cit.*, s. 43–45, 132–134.

112 F. Birkowski, *26 Męczenników japońskich pamięć w roku pańskim 1597. Febr: 5. ukrzyżowanych* [w:] *idem, Kazania na święta doroczne*, 1628, s. 911. W rzeczywistości Birkowski wymienia jeszcze trzech innych męczenników, podając wyłącznie ich imiona. Chodziło mu mianowicie o franciszkanina Marcina od Wniebowstąpienia a Aguirre oraz dwóch świeckich, najmłodszych w tym gronie: Ludwika Ibaraki (12 lat) i Antoniego Chenga (13 lat). Na temat poszczególnych męczenników oraz prześladowań, w wyniku których zginęli, zob. W.M. Macek, *Ewangelizacja Japonii*, Warszawa 2013, s. 109–118; H. Fros, *Święci i błogosławieni Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1992, s. 63–70.

Matka Boża towarzyszyć miała również jego nawróceniu. Założyciel Towarzystwa Jezusowego w swojej autobiografii wspominał o wizji, jakiej miał doświadczyć, kiedy dochodził do zdrowia po tym, gdy został ranny w Pampeunie, pisząc: „Pewnej nocy, gdy nie spał, ujrzał obraz naszej Pani ze świętym Dzieciątkiem Jezus”¹¹¹.

6. Święci męczennicy z Nagasaki: Paweł Miki (ok. 1565–1597), Jakub Kisai (1533–1597), Jan Soan de Goto (1578–1597)

Jeden ze swoich tekstów Birkowski poświęcił męczennikom z Nagasaki, beatyfikowanym w 1627 r. przez Urbana VIII. Dominikanin umieścił go na końcu zbioru kazań wydanego rok później w Krakowie. Kazanie *26 Męczenników japońskich pamięć w roku pańskim 1597. Febr: 5. ukrzyżowanych* zostało opatrzone tytułem *Męczennicy ubieleni we krwi Baranka* i mottem *Ci są, którzy przyszli z wielkiego utrapienia, i omyli szaty swoje, i ubielili je we krwi Baranka*, pochodzącym z 7 rozdziału Apokalipsy św. Jana. Pierwsza część kazania zawiera ogólne treści teologiczne dotyczące męczeństwa. Birkowski opierając się na 7 rozdziale Apokalipsy, koncentruje się na dwóch symbolach znamionujących męczenników, a mianowicie – na białej szacie i palmie. W drugiej części odnosi się natomiast do męczenników z Nagasaki ukrzyżowanych 5 lutego 1597 r. Wśród nich było trzech jezuitów, sześciu franciszkanów oraz 17 świeckich. Jedynie owych trzech jezuitów Birkowski wymienia z imienia i nazwiska, zapowiadając wcześniej: „Každy z nich godzien osobnego kazania, ja tylko na ten czas trzech wspomnę”¹¹². Najwięcej miejsca kaznodzieja poświęca Pawłowi Miki. Wspomina m.in. o jego działalności kaznodziejskiej, a w szczególności o kazaniu, jakie miał wygłosić z krzyża, wyznając wiarę w Chrystusa, przebacząc prześladowcom i wzywając ich do przyjęcia chrztu. Liczący w roku śmierci około 32 lata Paweł Miki był najdłużej w zakonie jezuitów i miał wkrótce przyjąć

święcenia kapłańskie. Jego towarzysze Jakub Kisai i Jan Soan de Goto swoje śluby złożyli natomiast w więzieniu dzień przed śmiercią. Dlatego Birkowski pisze:

Co jeśli pilnował drugich ten B. Paweł, co rozumiecie jako pilnował Braciej swej, jako B. Jakuba Kisai także *Societate*, koadiutora temporalnego, starego chrześcijanina w lecjach 64. będącego, dobrego człowieka; kochał się ten w rozmyślaniu Męki Pańskiej, temu pewnie przywoził na myśl, jako niegdy Jakubowi, i Janowi Apostołom, braci, Chrystus Jezus (i ten miał Jana de Goto lat 19. brata także, i w Zakonie i w śmierci na krzyżu), przywoził mowie na myśl one słowa: „Kielich Pański pić będziecie”¹¹³.

Biblijnym cytatem kluczem do alegorycznego spojrzenia na postać Pawła Miki był dla Birkowskiego fragment wersetu 8 rozdziału 23 Drugiej Księgi Samuela, który w tłumaczeniu dominikanina brzmi: „Siedzący na katedrze, jako najmądrzszy Xiążę między trzema, on jest jako młodziuchny robaczek drzewa”¹¹⁴. Zdaniem Birkowskiego owym „najmądrzejszym księciem” zawieszonym na drzewie krzyża, jako jeden z trzech jezuitów, był właśnie Paweł Miki. Krzyż, na którym wygłaszał kazanie, stanowił jego katedrę, on sam natomiast został porównany przez dominikanina z robaczkiem. Porównanie to nie było niczym nowym u Birkowskiego. Jak już wspomiano, w nieco innym kontekście użył go choćby w odniesieniu do Ignacego Loyoli. W analizowanym kazaniu czytamy:

Co nędzniejszego było nad Japona, nad Pawła Mikę tego, nad odrobinę tę? Urodził się w ziemi od słońca sprawiedliwości odległej, w narodzie od czarta poszarpanym, błędami pogańskimi podeptanym, zarażonym, w narodzie ostatnim podnóżkowym [...]. Z tego narodu tak lichego taki Kaznodzieja, tak zacny, widzicie,

¹¹³ F. Birkowski, *26 Męczenników japońskich pamięć...*, s. 912. Por. Mt 20, 23.

¹¹⁴ F. Birkowski, *26 Męczenników japońskich pamięć...*, s. 912. W tłumaczeniu Jakuba Wujka cytowany fragment wersetu brzmi: „Siedzący na stolicy, najmądrzszy przedniejszy między trzema, on jest jako nasubtelniejszy robaczek w drzewie”.

¹¹⁵ F. Birkowski, 26 *Męczenników japońskich pamięć...*, s. 913.

¹¹⁶ *Ibidem*. Por. 1 Kor 1, 23–24.

¹¹⁷ F. Birkowski, 26 *Męczenników japońskich pamięć...*, s. 913.

jako na tej katedrze siedzi, jako wyznawa wiarę [...]; słyszycie, jako naucza narodów, jako odpuszcza nieprzyjaciołom, jako się modli za nie? Między tymi trzema, którzy dziś z Zakonu tegoż umierają, ten był najmędrszy, i najwymowniejszy, a był jako lichy robaczek, który cedry libańskie podcinał, armaty królewskie i światowe, strachy tyrańskie żelazne pogryzł¹¹⁵.

Paweł Miki poprzez swoją śmierć krzyżową stał się podobny do Chrystusa, który był „za robaczka od Żydów poczytany, na drzewo zawieszony”. Dalej Birkowski pisze: „Któraż stolica była Pana naszego jedno krzyż: krwawe to drzewo, ta morwa własna, na gałęziach jej był zawieszony namędrszy na katedrze robaczek drzewa”. Dominikanin, nawiązując do słów św. Pawła, zwraca uwagę, że krzyż, który jest głupstwem dla pogan, „u chrześcijan podobnym jest mądrości Bożej, morwie własnej”¹¹⁶. Nie bez powodu kaznodzieja porównuje krzyż do morwy. W starożytności była ona bowiem drzewem symbolizującym mądrość, a sok z niej podawano słońiom bojowym. Birkowski pyta więc, czy tak jak sok z morwy miał pobudzać słońie przed bitwą, tak „wylana krew Pańska na krzyżu, czy nie pobudza męczenników śś., aby ochotnie krew swoją także wylewali za Pana? Czy nie pobudziła tych 26 Męczenników, aby się gwałtem darli do takiej śmierci?”. Odpowiadając na to pytanie w odniesieniu do męczenników należących do Towarzystwa Jezusowego, dominikanin stwierdza: „Gdy posłyszeli ojcowie Zakonu tego o dekreście krzyżowym na chrześcijany, zaraz nagotowali sobie szaty białe, komże mówię i stuły, aby w tym habicie tak wesołym, jako prawdziwi synowie *Societatis*, i prawdziwi słudzy Chrystusowi, i kaznodzieje prawa Chrystusowego stanęli”¹¹⁷.

Swoje kazanie Birkowski kończy mową skierowaną do krzyża, w której powracają trzy główne symbole, jakimi się posługiwał, a więc biała szata, palma i robaczek. Czytamy w niej:

Okrutny krzyżu, którego się lękał wszystek świat, kędy teraz jest oścień twój i hańba? Widzisz robaczka tego, który na nim umierał [...]. Zgryź cię ten robaczek, który o sobie mawiał: „A ja jestem robakiem, nie człowiekiem”¹¹⁸, ozdobiwszy krwią swoją, i narobiwszy z ciebie jedwabnych białych szat, i narodziwszy tak wiele palm triumfalnych, dla swych wybranych, którzy z palmą do królestw przyszli, i korony ozdobne wzięli z ręki Pańskiej¹¹⁹.

¹¹⁸ Por. Ps 22, 7.

¹¹⁹ F. Birkowski, *26 Męczenników japońskich pamięć...*, s. 914.

¹²⁰ M. Rowińska-Szczepaniak, *Święci rodziny dominikańskiej...*, s. 251–267.

7. Zakończenie

Powracając do przytoczonych na wstępie słów jezuita Adama Makowskiego, który w kazaniu pogrzebowym poświęconym pamięci Fabiana Birkowskiego widział w nim dominikanina „w jezuitę przemienionego”, można postawić pytanie, czy słowa te nie były nieco przesadzone. Analiza kazań poświęconych świętym jezuickim pokazuje, że Birkowskiemu dobrze znane były ich biografie, a także charyzmat zakonu, z którym niewątpliwie był blisko związany. Trudno jednak w oparciu o samą treść kazań wyciągać w tym względzie zbyt daleko idące wnioski. Nie wyróżniały się one na tle tekstów poświęconych świętym jakimiś elementami, które mogłyby wskazywać na szczególną więź kaznodziei z Towarzystwem Jezusowym. Nie oznacza to bynajmniej, że taka więź nie istniała, zwłaszcza iż świadczą o niej inne dowody, o których była już mowa. Owa bliskość nie miała natomiast wpływu na dominikańską tożsamość kaznodziei. Birkowski niejednokrotnie dawał wyraz temu, iż czuje się członkiem dominikańskiej rodziny zakonnej¹²⁰. W łacińskiej oracji poświęconej Rajmundowi z Penyafor, zdając sobie sprawę, że jezuita szczytą się działalnością misyjną Franciszka Ksawerego i jego następców w indyjskim Goa, pisał: „Oddalcie zazdrość – pierwsi byli nasi Bracia [dominikanie], najmilsi Słuchacze, którzy we wschodnich Indiach metropolię Goa poddali pod jarzmo

¹²¹ F. Bircovius, *S. Raymundus, sive mare liberum Sanctis; in festo eiusdem Sancti, Oratio* [w:] *idem, Orationes ecclesiasticae*, s. 255.

¹²² I.P. Maffei, *Historiarum indicarum libri XVI. Selectarum item ex India epistolarum eodem interprete libri IIII. Accessit Ignatii Loiolae vita postremo recognita* [...], Venetiis 1589, fo. 6.

¹²³ M. Rowińska-Szczepaniak, *The traces of the cult of St. Raymond of Peñafort*..., s. 23–24.

Pańskiego krzyża”¹²¹. Znamienne jest, iż powoływał się przy tym na dzieło *Historiarum Indicarum* autorstwa właśnie jezuita Giovanniego Maffeiego¹²².

Birkowski, pisząc o świętych (nie tylko jezuickich), wykazywał się dość szczegółową wiedzą na temat ich życia. Spośród poddanych analizie w niniejszym opracowaniu tekstem najlepiej osadzonym w biografii bohatera, umożliwiającym prześledzenie niemal całej jego życiowej drogi, było kazanie poświęcone Franciszkowi Borgiaszowi. W innych kazaniach kwestie biograficzne zostały raczej podporządkowane ogólnym założeniom dydaktycznym, stąd dominikanin zwracał w nich uwagę głównie na elementy istotne ze względu na konkretne wątki, które zamierzał poruszyć. Jak już wspomniano, nie było to zresztą niczym nowym, zarówno jeśli chodzi o jego teksty, jak i twórczość innych kaznodziejów epoki. Do absolutnego minimum elementy biograficzne Birkowski ograniczył w kazaniu na dzień Stanisława Kostki, na pierwszy plan wysuwając osobę Matki Bożej i jej zasadniczo poświęcając ten tekst.

Dominikanin w swoich kazaniach oddziaływał na słuchaczy za pomocą bogatych środków artystycznego wyrazu. Błyskotliwe metafory i porównania odnajdujemy we wszystkich tekstach Birkowskiego, ze szczególnym ich nagromadzeniem, jak pokazały dotychczasowe badania, mamy natomiast do czynienia w przypadku mów zamieszczonych w zbiorze *Orationes ecclesiasticae*¹²³, co potwierdzają również analizy poczynione w niniejszym opracowaniu. W tomie tym wyłącznie jedna mowa została poświęcona świętemu należącemu do Towarzystwa Jezusowego, a mianowicie – Franciszkowi Ksaweremu. Łacińska oracja wyróżnia się niewątpliwie pod względem wartości literackiej na tle pozostałych tekstów dotyczących świętych jezuickich, które z kolei zostały zamieszczone w zbiorach *Kazań na święta doroczne*. O ile w przeanalizowanych tekstach najczęściej można było się spotkać z metaforą militarną, choć nie dominowała ona w żadnym z nich, o tyle oracja poświęcona

Franciszkowi Ksaweremu została oparta na metaforyce marynistycznej. Oryginalność Birkowskiego polegała na tym, iż w mowie tej (podobnie zresztą jak w oracji poświęconej Rajmundowi z Penyafort) sięgnął po nią w nieco innym celu, niż czyniła to większość pisarzy staropolskich. Znawca tego rodzaju metaforyki Edmund Kotarski pisał: „Metaforyka morska wkroczyła do utworów rozpatrujących najczęściej relacje: człowiek – tajemnica życia, człowiek – Bóg, cele eschatologiczne; jednostka – państwo; twórca dzieła sztuki – świat odbiorców, świat mecenasów. Wyznaczała strukturę stylistyczną poezji i prozy refleksyjnej, dydaktycznej, religijnej, politycznej; dochodziła do głosu w literaturze erotycznej”¹²⁴. Badacze wskazywali różne konteksty, w jakich do tematyki morskiej sięgali staropolscy twórcy. Podkreślali znaczenie w dawnej literaturze takich toposów, jak władca – sternik, czy państwo, jednostka – okręt zmagający się z morskimi falami¹²⁵. Nie zwracali natomiast uwagi na to, że sięganie po tematykę, a w konsekwencji także metaforykę morską łączyło się również z podejmowaniem problematyki misyjnej. Tak było właśnie u Birkowskiego. Wynikało to z faktu, że w jego czasach, aby móc ewangelizować nowe obszary, należało udać się w podróż morską. Stąd też biblijny cytat, po który w tym kontekście najczęściej sięgał dominikanin, pochodzący z rozdziału 18 Księgi Izajasza, mówił właśnie o wysyłaniu posłów przez morze. Misyjność została bardzo wyraźnie wpisana w charyzmat jezuitów i podkreślona już w *Formule* Towarzystwa Jezusowego. Ignacy Loyola, Franciszek Ksawery i Franciszek Borgiasz pragnęli udać się na misje. Zamiar ten udało się zrealizować jedynie Ksaweremu, stąd nie dziwi szczególne wyeksponowanie tego wątku w poświęconych mu przez Birkowskiego tekstach. Owocem zapoczątkowanej przez Ksawerego działalności misyjnej jezuitów w Japonii stało się męczeństwo Pawła Miki, Jakuba Kisai i Jana Soana de Goto.

Swoje metafory marynistyczne dominikanin opierał m.in. na Piśmie Świętym i mitologii. Misjonarzy nazywał

¹²⁴ E. Kotarski, *Metaforyka morska w literaturze staropolskiej* [w:] E. Sarnowska-Temierusz, *Studia o metaforze*, Wrocław 1980, s. 77.

¹²⁵ Zob. m.in. *ibidem*, s. 75–96; *idem*, *Sarmaci i morze. Marynistyczne początki w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, Warszawa 1995; W. Kubacki, *Żeglarz i pielgrzym*, Warszawa 1954, s. 41–61.

¹²⁶ E. Kotarski, *Metaforyka morska...*, s. 95.

¹²⁷ F. Bircovius, *op.cit.*, s. 277. Zob. Ps 89, 10.

kupcami pływającymi na okrętach bądź nawet samymi okrętami przemierzającymi ocean w poszukiwaniu ryb czy znajdujących się w ich pyszczkach staterów, przez które rozumiał dusze ludzkie. Ponadto misjonarzy zestawiał z takimi bohaterami związanymi z morzem, jak Jonasz czy argonauci poszukujący złotego runa, które także wyobrażać miało dusze. Przywoływany już Edmund Kotarski zwracał uwagę, iż metaforyka morska w okresie staropolskim „ujawniała z reguły negatywne aspekty świata i życia ludzi”¹²⁶. Tak było również w przypadku Birkowskiego piszącego choćby o głosicielu Ewangelii, który z Bożą pomocą poskromił morze (grzech) oraz wiatry (błędy), zaprowadzając głęboką ciszę. U dominikana metaforyka ta zdawała się mieć jednak niejednokrotnie nieco inne zabarwienie, wszak jeśli kaznodzieja pisał o misjach, morze było dla niego drogą, za pomocą której Dobra Nowina docierała na krańce świata. Z drugiej jednak strony, mogło stanowić ono również przeszkodę, będąc źródłem rozlicznych niebezpieczeństw. Stąd kończąc wstęp do łacińskiej oracji poświęconej Franciszkowi Ksaweremu, Birkowski pisał: „Błogosławiony jesteś, Panie, który otworzyłeś przed świętym Twoją drogę na morzu i ścieżki Twoje wśród wielu wód, który na lichym drewnie sprawiedliwie nawigując, niczym nowe Słońce Orientu życzliwie udzieliłeś wsparcia. Tobie cześć, Tobie chwała na wieki; Tobie, który «ujarzmiasz pyszne morze, Ty poskramiasz jego wzdęte bałwany»”¹²⁷.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego ks. Jakuba Wujka T.J., z komentarzem Menochiusza T.J. przelożonym na język polski*, t. 3, Wilno 1896.
- Bircovius F., *Orationes ecclesiasticae*, Cracoviae 1622.
- Birkowski F., *Kazania na święta doroczne*, Kraków 1620.
- Birkowski F., *Kazania na święta doroczne*, Kraków 1623.
- Birkowski F., *Kazania na święta doroczne*, Kraków 1628.
- Birkowski F., *Na pogrzebie Wielebnego Ojca x. Piotra Skargi [...]*, Kraków 1612.
- Catalogus fratrum profitentium in conventu SS. Trinitatis Ord. Praed.* 1509–1881, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, rkps K 9.
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Kraków–Warszawa 2001.
- Loyola I., *Ćwiczenia duchowe*, tłum. M. Bednarz [w:] I. Loyola, *Pisma*, W. Królikowski (oprac.), Kraków 2022.
- Loyola I., *Listy wybrane. Do Franciszka Borgiasza, Księcia Gandii*, tłum. K. Jachimowska-Malkiewicz [w:] I. Loyola, *Pisma*, W. Królikowski (oprac.), Kraków 2022.
- Loyola I., *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, tłum. M. Bednarz [w:] I. Loyola, *Pisma*, W. Królikowski (oprac.), Kraków 2022.
- Loyola I., *Pisma wybrane. Komentarze*, t. 1, M. Bednarz (oprac.), Kraków 1969.
- Maffei I.P., *Historiarum indicarum libri XVI. Selectarum item ex India epistolarum eodem interprete libri IIII. Accessit Ignatii Loiolae vita postremo recognita [...]*, Venetiis 1589.
- Makowski M., *Obraz Wielebnego Ojca Fabiana Birkowskiego z Zakonu Dominika świętego Doktora wystawiony na kazaniu pogrzebnym*, Kraków 1636.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktyńskich tynieckich (oprac.), Warszawa 1982.
- Ribadeneyra de P., *Vita Francisci Borgiae Tertii Societatis Iesu Generalis*, Antverpiae 1598.
- Skarga P., *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok [...]*, Kraków 1615.
- Vita beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu fundatoris*, Romae 1609.

OPRACOWANIA

- Bońkowski S., *Święty Stanisław Kostka*, Płock 1967.
- Brodrick J., *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. 1: *Początki Towarzystwa Jezusowego*, tłum. W. Baranowski, M. Bednarz, Kraków 1969; t. 2: *Święty Franciszek Ksawery*, tłum. W. Baranowski, M. Bednarz, Kraków 1969.
- Dalmases de C., *Ignacy Loyola. Życie i dzieło*, tłum. B. Steczek, A. Wołanin, Kraków 2002.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, L. Grzebień (oprac.), Kraków 2004.
- Fros H., *Święci i błogosławieni Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1992.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1990.
- Hadrych Z., *Kazania jako źródło informacji o świętych i epoche*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, (1997), s. 383–412.
- Kosmana I., *Homilia hagiograficzna pół wieku po „Vaticanum II”*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie”, 1–2 (2013), s. 73–83.
- Kotarski E., *Metaforyka morska w literaturze staropolskiej* [w:] E. Sarnowska-Temeriusz, *Studia o metaforze*, Wrocław 1980, s. 75–96.
- Kotarski E., *Sarmaci i morze. Marynistyczne początki w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, Warszawa 1995.
- Krochmal J., *Fabian Birkowski OP – lwowianin na królewskim dworze (ok. 1569–1636)*, „Przemyskie Zapiski Historyczne”, 8–9 (1991–1992), s. 37–55.
- Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). *Życie i dziedzictwo. Rok Jubileuszowy*, R. Darowski, S. Ziemiański (red.), Kraków 2012.
- Kubacki W., *Żeglarz i pielgrzym*, Warszawa 1954.
- Macek W.M., *Ewangelizacja Japonii*, Warszawa 2013.
- Marecki J., Rotter L., *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2013.
- O'Malley J.W., *Krótką historia jezuitów*, tłum. P. Bondaruk, Kraków 2021.
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001, s. 430–438.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, London 1992.
- Pazera W., *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999, s. 218–222.
- Pleszczyński A., *Apostoł Nowego Świata św. Franciszek Ksawery i Indianie. Kulturowe i historyczne konteksty wyobrażeń mieszkańców Indii i Dalekiego Wschodu przedstawionych na malowidłach dawnego kościoła jezuitów w Krasnymstawie*, „Rocznik Chełmski”, (1996), s. 75–108.
- Rahner K., *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, „Zeitschrift für Ascese und Mystik”, (1937), s. 121–137.

- Rowińska-Szczepaniak M., „Boga potrzeba panowie, gdy się na wojnę wybieracie”, czyli o sztuce dobrego bojowania w nauczaniu Fabiana Birkowskiego [w:] *Literatury i kultury. Studia i szkice pracowników Instytutu Nauk o Literaturze Uniwersytetu Opolskiego*, M. Lenart, R.W. Wolny (red.), Opole 2020, s. 25–42.
- Rowińska-Szczepaniak M., „Drogocenny kamień”. *Fabiana Birkowskiego apoteoza postaci św. Jacka* [w:] *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, E. Mateja, A. Pobóg-Lenartowicz, M. Rowińska-Szczepaniak (red.), Opole 2008, s. 237–248.
- Rowińska-Szczepaniak M., *Fabian Birkowski i jego misyjne przeopowiadanie. W 370. rocznicę śmierci kapelana obozowego, „Napis”, S. XII: Krwawy świt, mroczny dzień... Tom poświęcony literaturze okolicznościowej i użytkowej*, Warszawa 2006, s. 239–252.
- Rowińska-Szczepaniak M., *Miejsce Fabiana Birkowskiego w dominikańskim „łańcuchu pamięci”* [w:] F. Birkowski, *Mowy akademickie i polemiczne. Orationes academicae et polemicae*, tłum. B. Gaj, B. Gaj, M. Rowińska-Szczepaniak (oprac.), Warszawa 2016, s. 163–197.
- Rowińska-Szczepaniak M., „*Miles pauperculus*” bohaterem zwierciadeł Fabiana Birkowskiego [w:] *Wzorce osobowe w dawnej literaturze i kulturze polskiej*, B.M. Puchalska-Dąbrowska, E. A. Jurkowska (red.), Białystok 2018, s. 215–239.
- Rowińska-Szczepaniak M., *Święci rodziny dominikańskiej w oratorstwie Fabiana Birkowskiego*, „Bibliotekarz Podlaski”, 1 (2023), s. 251–267.
- Rowińska-Szczepaniak M., *Święty Jacek – Patron Królestwa Polskiego* [w:] F. Birkowski, *Mowy kościelne Fabiana Birkowskiego o świętym Jacku. Orationes ecclesiasticae Fabiani Bircovii Hyacinthinae*, tłum. B. Gaj, M. Rowińska-Szczepaniak (oprac.), Opole 2007, s. VII–XXX.
- Rowińska-Szczepaniak M., *The traces of the cult of St. Raymond of Penyafort in the preaching of Fabian Birkowski. A contribution to studies on the Dominicans’ hagiographic writings in Old Poland*, „Folia Historica Cracoviensia”, 2 (2021), s. 7–41.
- Schurhammer G., *Na morzach Wschodu. Święty Franciszek Ksawery apostoł Indii 1506–1552*, Kraków 1997.
- Schurhammer G., *Święty Franciszek Ksawery Apostoł Indyj i Japonji*, tłum. S. Komorowski, Kraków 1927.
- Słownik polskich teologów katolickich*, H.E. Wyczawski (red.), Warszawa 1981.
- Sprutta J., *Wątki misyjne w nowożytnej ikonografii Świętego Franciszka Ksawerego (w wybranych dziełach sztuki)*, „Annales Missiologici Posnanienses”, (2019), s. 119–133.
- Stolarski P., *Friars on the Frontier. Catholic Renewal and the Dominican Order in Southeastern Poland, 1594–1648*, Surrey–Burlington 2010.
- Szuu P., *Św. Franciszk Borgjasz trzeci generał Towarzystwa Jezusowego. Jego życie – cnoty i chwała*, tłum. S. Bartyński, Kraków 1931.

- Świerzawski W., *Homilia hagiograficzna w posoborowej odnowie życia chrześcijańskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 2–3 (1979), s. 139–148.
- Wichrowicz C.J., *Słownik polskich pisarzy dominikańskich*, Kraków 2012.
- Wilk S., *Kompozycja kazań Fabiana Birkowskiego wobec tradycji kaznodziejstwa średniowiecznego* [w:] *Staropolskie teksty i konteksty*, J. Malicki, T. Banaś (red.), Katowice 2004, s. 68–78.
- Żrałko D., *Biografia Fabiana Birkowskiego w świetle kazania pogrzebowego Adama Makowskiego i badań archiwalnych*, „Pamiętnik Literacki”, 2 (2005), s. 215–227.
-

Posługa sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w Jaworznie w okresie okupacji niemieckiej (1942–1945)

s. Wiktoria Renata Szczepańczyk CSCIJ
(Marki k. Warszawy)

Mariusz Trąba (Dąbrowa Górnicza)

ORCID: 0000-0001-5836-9052

ABSTRACT

The Service of the Carmelite Sisters of the Infant Jesus in Jaworzno during the German Occupation (1942–1945)

In the second half of 1942, the German occupation authorities attempted to force the Carmelite Sisters of the Infant Jesus, residing in the convent in Sosnowiec, to sign the Deutsche Volksliste (German Nationality List). None of the sisters agreed to take this step. As a form of reprisal, some of the sisters were forcibly sent to work at a hospital in Jaworzno in December 1942. The sisters did not have any nursing training, but within their abilities and skills, they dedicated themselves to caring for the sick. They also carried out various cleaning and administrative tasks. From late 1942 until April 1945, a total of 13 sisters from the Carmelite congregation worked at the hospital in Jaworzno.

The superior general, Mother Teresa Kierocińska, maintained regular contact with the sisters in Jaworzno, showing concern for their daily lives. She encouraged them to remain faithful to their vocational duties and offered advice and guidance to help them cope with the difficult situation. In her letters, she placed particular emphasis on the development of spiritual life as a source of strength to endure the hardships of war and German occupation. The Archive of

Mother Teresa Kierocińska in Sosnowiec has preserved 38 letters from the sisters to Mother Teresa and 18 letters from Mother Teresa to the sisters in Jaworzno. These letters bear witness to the religious and spiritual life of the Catholic community in Poland under German occupation.

KEYWORDS: Congregation of the Carmelite Sisters of the Infant Jesus, Carmelite Sisters of the Infant Jesus, Jaworzno, German occupation of Polish lands 1939–1945, religious orders during World War II, German repression in Poland 1939–1945, Mother Teresa Janina Kierocińska (1885–1946)

SŁOWA KLUCZOWE: Zgromadzenie Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, karmelitanki Dzieciątka Jezus, Jaworzno, okupacja niemiecka ziem polskich 1939–1945, zakony w okresie II wojny światowej, represje niemieckie w Polsce 1939–1945, matka Teresa Janina Kierocińska (1885–1946)

Wstęp

Niemiecka oraz radziecka okupacja ziem polskich w latach II wojny światowej przyniosła niewyobrażalne cierpienia wszystkim obywatelom II Rzeczypospolitej oraz w sposób nieodwracalny wpłynęła na dalsze losy mieszkańców państwa polskiego w granicach z 1939 r.¹ Obaj okupanci, czyli zarówno nazistowski, jak i komunistyczny, traktowali Kościół katolicki jako wroga ideowego oraz społecznego, którego należy zniszczyć². Prześladowania oraz represje dotknęły w różnorodny sposób także zakony i zgromadzenia zakonne. Trwały one nieustannie od początku wojny aż do jej zakończenia i miały bardzo zróżnicowany charakter – poczynając od konfiskaty majątków czy wysiedleń, poprzez niewolniczą pracę, aż do gwałtów i fizycznej eksterminacji³. Do rangi symbolu urosły w tym wymiarze takie wydarzenia historyczne, jak chociażby męczeństwo o. Maksymiliana Marii Kolbego, zabitego w niemieckim obozie koncentracyjnym Auschwitz (14 sierpnia 1941); śmierć s. Marii Stelli Mardosewicz i jej 10 towarzyszek, nazaretanek z Nowogródka (1 sierpnia 1943), morderstwa na osobach duchownych dokonywane w czasie walk powstania warszawskiego; męczeństwo wielu siostr zakonnych na obszarach dzisiejszej Ukrainy dokonywane zarówno przez okupantów niemieckich, radzieckich, jak i nacjonalistów ukraińskich, czy też okrutne doświadczenia, jakie stały się udziałem

1 M. Grądzka-Rejak, *Okupowana Polska w liczbach*, Warszawa 2022; *Raport o stratach poniesionych przez Polskę w wyniku agresji i okupacji niemieckiej w czasie II wojny światowej 1939–1945*, t. 1: *Opracowanie*, K. Wnęk (red.); t. 2: *Dokumentacja fotograficzna*, A. Pleskaczyński (red.); t. 3: *Lista miejsc zbrodni*, Warszawa 2023; *Polska 1939–1945. Straty osobowe i ofiary represji pod dwiema okupacjami*, W. Materski, T. Szarota (red.), Warszawa 2009; *Okupacja sowiecka ziem polskich 1939–1941*, P. Chmielowiec (red.), Rzeszów 2005.

2 *Polonia 1939–1945* [w:] *La Chiesa cattolica in Europa centro-orientale di fronte al nazionalsocialismo 1933–1945*, J. Mikrut (red.), San Pietro in Cariano (Verona) 2019, s. 455–808; *Polonia 1939–1945* [w:] *Perseguitati per la fede. Le vittime del Nazionalsocialismo in Europa centro-orientale*, J. Mikrut (red.), San Pietro in Cariano (Verona) 2019, s. 541–914; *W matni. Kościół na ziemiach polskich w latach II wojny światowej*, B. Noszczak (red.), Warszawa 2011; P. Skibiński, *Kościół wobec totalitaryzmów (1917–1989). Światowy katolicyzm i doświadczenia Polaków*, Warszawa 2022, s. 117–256; *Nadzorować, interweniować, karać. Nazistowski obóz władzy wobec Kościoła katolickiego w Zabrze (1934–1944). Wybór dokumentów*, S. Rosenbaum, M. Węcki

(oprac.), Katowice 2010; *Męczennicy za wiarę 1939–1945. Duchowni i świeccy z ziem polskich, którzy prześladowani przez nazizm hitlerowski dali Chrystusowi ofiarę życia świadectwo miłości*. Praca zbiorowa, W.M. Moroz, A. Datko (red.), [Warszawa] 1996.

3 *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947*, t. 1–17, Lublin 1982–2014; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 5: *Zakony i zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie*, Warszawa 1981, Kościół Katolicki na Ziemiach Polskich w Czasie II Wojny Światowej, t. 9; L. Molendowski, *Zakony męskie diecezji chełmińskiej i ich losy w czasie II wojny światowej*, Warszawa 2017; K. Matyja, „Nie jesteśmy ślepi, głusi na sprawy narodowe”. *Rzeczywistość okupacyjna w kronikach konwentu krakowskiego w latach 1939–1945* [w:] *Dominikanie o Polsce i Polakach od XIII do XX wieku*, K. Matyja, T. Gałuszka (red.), Poznań 2020, s. 403–427; R.J. Kawa, *Czas wielkich spraw. Wojenne losy kaliskich nazaretanek*, Kalisz 2018; H.Z. Szwarz, I.M. Klicka, *Okres II wojny światowej we wspomnieniach siostr klarysek z Przasnysza*, D. Koska (red.), Pelplin 2021; R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939–1988*, Lublin 2003; T. Krahel, *Martyrologia duchowieństwa archidiecezji wileńskiej 1939–1945*, Białystok 2020; K. Wirgowska, *Ojczyzno moja, gdzie jesteś? Wspomnienia z Łucka 1939–1945*, M. Ryszkowska (red.), Lublin 2009; *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, Z. Zieliński (red.), Katowice 1992.

4 R. Szwoch, *Z Auschwitz do nieba. Święci i błogosławieni*, Pelplin 2006; *Sacra Rituum Congregatione, Patawina seu Cracovien. Beatificationis et canonizationis Servi Dei Maximiliani*

siostr zakonnych na terenach zajmowanych przez wojska radzieckie (luty–maj 1945 r.), które to obszary zostały po zakończeniu wojny oddane w administrację władzom polskim⁴.

Pomimo owych represji zakony i zgromadzenia zakonne działające w okresie II wojny światowej na ziemiach polskich podjęły szeroką i różnorodną pracę, której celem była opieka nad poszkodowanymi przez wojnę i prześladowanymi przez okupantów. W wielu wypadkach tamta praca, wykonywana często z narażeniem życia, do dzisiejszego dnia stanowi wzór doskonałego wypełnienia reguł zakonnych, u podstaw których leżały zawsze zasady Ewangelii. Wśród form tej pomocy można wymienić chociażby wsparcie materialne dla osób pozbawionych środków do życia, pomoc dla wypędzonych, współpracę z polskim ruchem oporu czy ukrywanie i przechowywanie osób pochodzenia żydowskiego⁵.

W chwili wybuchu II wojny światowej Zgromadzenie Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus nie było ani liczne (należały do niego jedynie 33 siostry, wraz z trzema nowicjuszkami i czterema postulantkami), ani nie posiadało znacznej liczby placówek (siostry mieszkaly i pracowały w czterech domach)⁶. Wynikało to z faktu, że zgromadzenie zostało założone 31 grudnia 1921 r. – było więc nieco młodsze od II Rzeczypospolitej. Siostry karmelitanek Dzieciątka Jezus skupiły się przede wszystkim na organizacji życia zakonnego, sformułowaniu oraz zatwierdzeniu ram prawnych zgromadzenia, wypracowaniu form apostołatu oraz znalezieniu własnego domu, w którym mogłyby osiągnąć stabilizację dla swojej działalności⁷.

Temat wojennych losów Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus oraz jego funkcjonowania w warunkach niemieckiej rzeczywistości okupacyjnej jest obecny w literaturze naukowej. Całościowe i syntetyczne spojrzenie na owo zagadnienie można znaleźć w publikacjach s. Wiktorii Renaty Szczepańczyk CSCIJ⁸ i Mariusza Trąby⁹. Niezwykle ważny z punktu widzenia poznawczego dla omawianej tematyki jest artykuł

Mirosławy Kolwas-Soczyńskiej, która w 2019 r. podjęła i bardzo obszernie omówiła rolę sosnowieckiego klasztoru sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus i mieszkających tam sióstr dla działalności polskiego ruchu oporu w okresie II wojny światowej¹⁰. W badaniach naukowych często wracano do zagadnienia pomocy udzielanej przez siostry karmelitanek Dzieciątka Jezus podczas okupacji niemieckiej osobom pochodzenia żydowskiego¹¹. Był to (i jest!) ważny temat zarówno ze względu na nadanie m. Teresie Kierocińskiej medalu i tytułu „Sprawiedliwej wśród Narodów Świata”, jak i w związku ze społecznym zainteresowaniem oraz gorącą dyskusją na temat relacji polsko-żydowskich w okresie niemieckiej okupacji ziem polskich¹². Wspomniana już s. Wiktoria Szczepańczyk CSCIJ opublikowała także artykuł poświęcony dziejom domu dziecka, który w latach 1942–1962 prowadziły siostry w Sosnowcu. Dom ten powstał w czasie II wojny światowej z powodu konieczności zajęcia się osieroconymi oraz porzuconymi dziećmi, a jego dzieje stanowią ważną część posługi charytatywnej pełnionej przez zgromadzenie w tym czasie¹³. Obraz okupacyjnej codzienności małego domu zakonnego karmelitanek Dzieciątka Jezus jest częścią ostatniej, większej publikacji poświęconej dziejom wspólnoty Karmelu w Wolbromiu¹⁴.

W wypadku wszystkich tych publikacji jedynie s. Wiktoria Szczepańczyk podjęła w 2019 r. zagadnienie obecności i posługi sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w Jaworznie w latach 1942–1945¹⁵. Niemieckie władze okupacyjne skierowały siostry z Sosnowca do przymusowej pracy w szpitalu w Jaworznie. Nastąpiło to na podstawie decyzji administracyjnej, choć siostry nie miały przygotowania pielęgniarskiego. Pełne wyjaśnienie tego aspektu dziejów zgromadzenia wymagało pogłębionych badań źródłowych. Dzieje placówki w Jaworznie opisano na podstawie zbiorów archiwalnych zgromadzenia zdeponowanych w Archiwum Generalnym Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Markach, jak i Archiwum Matki Teresy Kierocińskiej w Sosnowcu.

M. Kolbe, sacerdotis professi Ordinis Fratrum Minorum Conventualium. Positio super virtutibus, Roma 1965; G. Bartoszewski, *Kanonizacja św. Maksymiliana Kolbe i beatyfikacje męczenników II wojny światowej (1939–1945)* [w:] *Świadek Jezusa. Praca zbiorowa*, M. Chmielewski (red.), Lublin 2004, s. 129–183; *Błogosławione męczenniczki z Nowogródka. Maria Stella i dziesięć towarzyszek ze Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu. Profile biograficzne*, T. Górka, N. Wojtatowicz (oprac.), Rzym 2000; *Congregatio de Causis Sanctorum, Pinsken seu Varsavien. Beatificationis seu declarationis martyrii Servarum Dei Mariae Stellae (in saeculo: Adelaidis Mardosewicz) et 10 sociarum sororum professorum ex Instituto Sacrae Familiae de Nazareth in odium fidei, uti fertur, interfectarum († 1 agosto 1943) positio super martyrio*, Roma 1996; *Masakra w klasztorze*, F. Pałuszkiwicz (oprac.), Warszawa 2003; J. Stabińska, *Danina krwi. Z wojennych dziejów klasztoru sióstr sakramentek w Warszawie*, Kraków 2019; A. Michna, *Siostry zakonne – ofiary zbrodni nacjonalistów ukraińskich na terenie metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1947*, Warszawa 2010; L. Wójtowicz, *Wózkiem do nieba. Rzecz o siostrze zakonnej i sierotach zamordowanych przez nacjonalistów ukraińskich pod Sahrynie*, Lublin 2023; M. Krzysztofiński, *Represje wobec zakonów i zgromadzeń zakonnych metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1950. Stan i perspektywy badań*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 103 (2015), s. 121–148; E. Siemaszko, *Przeciw sacrum. Specyficzne okoliczności ludobójczych akcji organizacji ukraińskich nacjonalistów – Ukraińskiej Powstańczej Armii* [w:] *Nie zabijaj. Nacjonalizm i ludobójstwo na Kresach wobec Kościoła, etyki chrześcijańskiej i zasad humanizmu*, W. Osadczy, A. Kulczycki (wstęp

i red.), Warszawa–Lublin 2019, s. 203–204; A. Siudak, M. Korniluk, *Byleby pozyskać Chrystusa. Życie i męczeństwo matki Marii Gabrielis Moniki von Ballestrem FMM, Józefów* 2022; Z.J. Kijas, *Dziesięć panien mądrych. Męczenniczki elżbietańskie*, Kraków 2021; A. Dziurok, *Kruchtoizacja. Polityka władz partyjno-państwowych wobec Kościoła katolickiego w latach 1945–1956 w województwie śląskim/katowickim*, Katowice 2012, s. 559–564; A. Krupińska, *Pod prąd, pod wiatr i pod fale. Droga siostr katarzynek, warmińskich męczennic*, Kraków 2023.

5 E. Kurek-Lesik, *Gdy klasztor znał życie. Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939–1945*, Kraków 1992; A. Puścikowska, *Siostry z powstania. Nieznane historie kobiet walczących o Warszawę*, Kraków 2020; P. Mazanka, „Boję się śmierci pod gruzami”. *Sakramentki i redemptoryści w powstaniu warszawskim*, Warszawa 2020; A. Petrowa-Wasilewicz, *Uratować tysiąc światów. Siostra Matylda Getter – Matusia. Historia zakonnicy, która ratowała żydowskie dzieci*, Kraków 2021; T.A. Frącek, *Matka Matylda Getter*, Warszawa 2019; M. Trąba, *Działalność charytatywna i samarytańska posługa Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia na terenie Łagiewnik w latach pierwszej i drugiej wojny światowej [w:] *Od miłosierdzia do Miłosierdzia. 150 lat Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie*, J. Urban (red.), Kraków 2018, s. 112–125; A. Puścikowska, *Wojenne siostry*, Kraków 2019; T.A. Frącek, *Siostry Franciszkańki Rodziny Maryi dzieliły się z Żydami chlebem, sercem, schronieniem*, „Życie Konsekwane”, 3–4/131–132 (2018), s. 172–192; J. Żaryn, *Polska wobec Zagłady*, [Warszawa] 2019, s. 204 i n.; A. Mirek, *Il contributo degli ordini femminili al salvataggio degli**

Szczególnie istotne znaczenie posiada w tym względzie wymiana korespondencji pomiędzy założycielką Zgromadzenia m. Teresą Kierocińską i siostrami pracującymi w Jaworznie. Zachowało się 38 listów sióstr do m. Kierocińskiej i 18 listów m. Teresy do sióstr. Cenne informacje uzupełniające i wyjaśniające wiele kwestii zawierają wspomnienia sióstr i zapisy kroniki, przechowywane w wymienionych archiwach zakonnych. Uzupełnienie lub potwierdzenie wiadomości stanowią informacje źródłowe pozyskane z Archiwum Generalnego Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej w Starej Wsi. Zebrany materiał źródłowy skonfrontowano z dotychczasowymi badaniami historycznymi, realizowanymi głównie przez historyków-regionalistów z Jaworzna oraz pracowników Muzeum Miasta Jaworzna¹⁶. Pozwoliło to na ukazanie szerszej perspektywy działalności jaworznickiego szpitala w okresie okupacji.

Jaworzno to ośrodek miejski, posiadający średnio-wieczne korzenie, a położony na zachodnim pograniczu Małopolski¹⁷. W mieście od 1890 r. funkcjonował szpital górniczy. Na podstawie umowy zawartej pomiędzy Zapolskim, przedstawicielem Jaworznickiej Kasy Brackiej, a matką Leoną Jankiewicz, generalną przełożoną zgromadzenia służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej, 12 maja 1912 r. siostry z tego zgromadzenia podjęły pracę w Jaworznie. Po likwidacji szpitala jaworznickiego w połowie lat 30. XX w. ze względu na otwarcie nowoczesnej placówki szpitalnej w Chrzanowie siostry służebniczki pozostały jednak w Jaworznie. Podjęły pracę w tzw. Izbie Ratunkowej. Do 1940 r. pracowały także w ochronkach funkcjonujących w Jaworznie i podjaworznickich osadach (Stara Huta, Bory, Byczyna)¹⁸. W 1939 r., w wyniku reform administracyjnych przeprowadzonych przez niemieckie władze, Jaworzno znalazło się na terenach wcielonych do Rzeszy Niemieckiej¹⁹.

W 1941 r. niemieckie władze okupacyjne Jaworzna podjęły decyzję o utworzeniu samodzielnej placówki

szpitalnej. Siostra Zefiryna Dymurska pracująca w Izbie Ratunkowej jako pielęgniarka przeszła do pracy w tym szpitalu. Władze zgromadzenia słuźebniczek starowiejskich podjęły kroki w celu sprowadzenia tam większej liczby sióstr z domów znajdujących się na terenie tzw. „Kraju Warty”. Siostry te od 19 lutego 1941 r. zostały uwięzione przez Niemców w obozie pracy dla zakonnic w Bojanowie, koło Rawicza (Schmuckert)²⁰. Dla nich możliwość zatrudnienia w jaworznickim szpitalu była opatrnościowa – pozwalała uniknąć im warunków obozowych i śmierci. Matka Eleonora Jankiewicz, przełożona generalna sióstr słuźebniczek, wykorzystowała prośbę s. Zefiryny popartą przez proboszcza parafii w Jaworznie ks. Franciszka Sitko oraz miejscowe władze niemieckie (burmistrza Jaworzna i dr. Fritza Georga Schulza) i zabiegała o zwolnienie sióstr z Bojanowa na rzecz zatrudnienia ich w jaworznickim szpitalu. Starania trwały kilkanaście miesięcy²¹. Przedłużające się negocjacje z władzami okupacyjnymi sprawiły, że Niemcy zdecydowali się na przymusowe zatrudnienie w jaworznickim szpitalu innych sióstr zakonnych. W grudniu 1942 r. nakaz pracy w Jaworznie otrzymały karmelitanek Dzieciątka Jezus z Sosnowca. Z kolei w 1943 r. okupanci niemieccy ściągnęli do Jaworzna słuźebniczki z domów w Trzebini, Libiążu, Chrzanowie, Będzinie, Siewierzu i Maczek (dziś dzielnica Sosnowca). Wspomniane negocjacje z władzami zakończyły się w 1943 r. uwolnieniem z obozu w Bojanowie 18 słuźebniczek starowiejskich i skierowaniem ich do pracy w szpitalu w Jaworznie²².

Niniejszy artykuł dotyczy pobytu oraz pracy wykonywanej w jaworznickim szpitalu przez siostry ze Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus. Ma ukazać genezę sytuacji, w której siostry z tego zgromadzenia znalazły się w Jaworznie, a także dać w miarę pełny opis życia zakonnego w warunkach okupacji niemieckiej na przykładzie posługi wspomnianych sióstr.

ebrei in Polonia durante la Seconda guerra mondiale [w:] Perseguitati per la fede..., s. 609–642; *Wartime rescue of Jews by the Polish catholic clergy. The testimony of survivors and rescuer*, t. 1–2, R. Tyndorf, Z. Zieliński (oprac.), Lublin 2023.

6 W.R. Szczepańczyk, *Życie codzienne i „niecodzienne” sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w okresie okupacji niemieckiej (na przykładzie działalności klasztorów w Sosnowcu i Wolbromiu oraz placówki w Jaworznie)* [w:] *Wiara i Niepodległość. Religijne i patriotyczne tradycje terenów diecezji sosnowieckiej (XIX–XX wiek)*, A. Dziurok, M. Trąba (red.), Katowice–Sosnowiec–Warszawa 2019, s. 302–303.

7 Szeroko na temat dziejów Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus zob. W.R. Szczepańczyk, *Zgromadzenie Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w latach 1921–1990*, Lublin 2021, *Studia i Materiały do Historii Chrześcijaństwa w Polsce. Zakony Żeńskie w PRL*, t. 6; J. Zieliński, *Matka Zagłębia. Życie Słuźebnicy Bożej Teresy Kierocińskiej Współzałożycielki Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus*, Kraków 2017; K.Z. Dubel, P. Sieradzki, *Ojciec Anzelm. Życie i dzieło Sługi Bożego Ojca Anzelmia od św. Andrzeja Corsini OCD (Macieja Józefa Gądka 1884–1969)*, Sandomierz 2015; *Dzieciątka Jezus dziękczynienie i wierność! Sesja jubileuszowa z okazji 100-lecia Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus*, Karmelitański Instytut Duchowości, Kraków, 30 grudnia 2021, I.E. Kwiatkowska (red.), Kraków 2022; W.R. Szczepańczyk, *Działalność społeczna Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus na terenie Zagłębia Dąbrowskiego w okresie międzywojennym* [w:] *Wiara i Niepodległość...*, s. 235–259; *eadem*, *Eucharystyczny wymiar życia i działalności sióstr karmelitanek*

Dzieciątka Jezus w latach 1921–1990, cz. 1: *Eucharystia w codziennym życiu sióstr – inspiracje i praktyka*, *Textus et Studia*, 3/27 (2021), s. 125–159; *eadem*, *Eucharystyczny wymiar życia i działalności sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w latach 1921–1990*, cz. 2: *Wpływ pobożności eucharystycznej na działalność Zgromadzenia*, „*Textus et Studia*”, 4/28 (2021), s. 85–100; *eadem*, *Działalność Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w ostatnim okresie życia m. Teresy Kierocińskiej (1945–1946)*, „*Textus et Studia*”, 2 (2023), s. 103–129; s. Bożenna od Niepokalanego Serca Maryi CSCIJ – Jadwiga Wasilewska, *Wspomnienia i zapiski kronikarskie*, s. W. Szczepańczyk CSCIJ, ks. Mariusz Trąba (wstęp, oprac. i red.), Bielsko-Biała 2023.

8 W.R. Szczepańczyk, *Zgromadzenie Sióstr...*; *eadem*, *Życie codzienne i „niecodzienne”...*, s. 301–341.

9 M. Trąba, *Zagłębie Dąbrowskie w okresie okupacji hitlerowskiej a postuga Zgromadzenia w latach 1939–1945* [w:] *Dzieciątka Jezus dziękczynienie...*, s. 54–88.

10 M. Kolwas-Soczyńska, *Klasztor sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w Sosnowcu a działalność polskiego ruchu oporu w okresie okupacji niemieckiej (1939–1945)* [w:] *Wiara i Niepodległość...*, s. 343–375.

11 W.R. Szczepańczyk, *Życie codzienne i „niecodzienne”...*, s. 325–329; *eadem*, *Zaangażowanie sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w ratowanie ludności żydowskiej*, „*Życie Konsekwane*”, 3–4/131–132 (2018), s. 86–95; *eadem*, *Udział Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w ratowaniu ludności żydowskiej podczas okupacji niemieckiej (1939–1945)* [w:] *Jedni z wielu. Historie odważnych ludzi ratujących Żydów. Materiały konferencyjne*, M. Borda (red.), Sosnowiec 2023, s. 33–52.

Okoliczności przybycia karmelitanek Dzieciątka Jezus do Jaworzna

Wcielenie części zdobytych na państwie polskim obszarów bezpośrednio w granice III Rzeszy było podyktowane różnymi powodami, m.in. strategicznymi planami przekształcenia struktury narodowościowej tych ziem²³. Formami polityki germanizacyjnej były m.in. spis policyjny z przełomu 1939 i 1940 r. oraz tzw. niemiecka lista narodowościowa (volkslista), na którą werbunek prowadzono od wiosny 1941 r. Wpis na listę narodowościową dawał konkretne korzyści w postaci wyższego wynagrodzenia czy dodatkowych przydziałów na artykuły przemysłowe oraz żywnościowe, ale także skutkowało podporządkowaniem osoby podpisującej listę prawu niemieckiemu i wynikającym z tego obowiązkiem, np. służby wojskowej. W dalszej perspektywie, choć sobie z tego pewnie nie zdawano sprawy, konsekwencją wpisu na volkslistę były prześladowania ze strony nowych władz po 1945 r. oraz infamia społeczna, ciągnąca się często przez pokolenia²⁴. Jedną z wielu grup społecznych, które stały się celem szczególnych starań okupantów o podpisanie listy, były siostry zakonne prowadzące różnego rodzaju instytucje wychowawcze oraz opiekuńcze. Często używano szantażu, grożąc utratą pracy lub wysiedleniem samych sióstr czy wywiezieniem do obozów osób będących pod ich opieką²⁵. O złożoności sytuacji funkcjonowania volkslisty w Zagłębiu Dąbrowskim może dobrze świadczyć sytuacja sióstr karmelitanek. Z jednej strony – doświadczyły one na skutek donosów folksdojców do władz okupacyjnych wielu trudnych sytuacji, w tym np. bezpośredniego niebezpieczeństwa wysłania do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu²⁶; z drugiej – na czele z m. Teresą Kierocińską odmówiły podpisania volkslisty, do czego usiłowano je namówić w drugiej połowie 1942 r. (o czym szerzej dalej), i po trzecie – nieustannie w okresie okupacji i już po jej zakończeniu powtarzano plotki, że siostry podpisały volkslistę, a z tych zarzutów jeszcze

w kwietniu 1946 r. m. Teresa tłumaczyła się biskupowi Teodorowi Kubinie podczas kanonicznej wizytacji klasztoru w Sosnowcu²⁷.

Pod koniec 1942 r. do klasztoru karmelitanek w Sosnowcu przybyli urzędnicy z Górnego Śląska, namawiając siostry do wpisu na niemiecką listę narodowościową. Każda z nich poświadczyła jednak swą narodowość jako Polka²⁸. Opis wizyty niemieckich urzędników, którzy przybyli do sosnowieckiego klasztoru, aby nakłonić siostry do podpisania volkslisty, zachował się w klasztornej kronice. Już po wojnie, gdyż ze zrozumiałych względów bezpieczeństwa wtedy była spisywana kronika z tego czasu, uczestniczki wydarzeń wspominały:

Koroną tych „arcymiłych” wizyt [tzn. kontroli władz okupacyjnych – MT] była jedna wizyta wyróżniająca się niezwykłą propozycją. Oto „goście” owi, byli to ślązacy, urzędnik i urzędniczka, zaproponowali Siostronom, by podpisały „volkslistę”, to dostaną lepsze kartki, podniesie się przez to i „stopa życiowa”, Siostry będą miały ulgi daleko idące, uznanie itp. „Dam ci to wszystko, ale oddaj mi pokłon”. „A w przeciwnym razie może być źle”, zakończyli swoją konkluzję. N.[asza] Matka srodze się zmartwiła, bo czuła, że zaczyna się to, czego się lękała, że zaczynają dobierać się do Zgromadzenia naszego. Co tu robić, aby nie popełnić głupstwa. O zapisaniu się na v.[olks] listę nie było mowy, ale jak odmówić, by nie zrobić sobie szkodliwych wrogów? Całe Zgr.[omadzenie] zostało poruszone, bo chodziło o wszystkich jego członków. Najpierw się musimy zastanowić, państwo niech poczekają. Całe Zgromadzenie udało się do chóru na gorące modlitwy. Po długim czasie N.[asza] Matka i Siostry uspokojone odpowiedziały, że raczej może się wszystko stać, niż Karmelitanki Dz.[ieciątka] Jezus będą zdradcami swojej cierpiącej ojczyzny.

¹² Siostry karmelitanki Dzieciątka Jezus z wielkim pietyzmem zachowują oraz popularyzują wiedzę na temat pomocy udzielanej Żydom w okresie okupacji niemieckiej. Przeprowadziły one bardzo dokładną i szeroką kwerendę materiałów archiwalnych, ich źródłową krytykę, zebrały i spisały relacje tych ocalałych osób, których nazwiska są znane. Relacje te przechowywane są w Archiwum Matki Teresy w Sosnowcu. Informacje na temat zagadnienia pomocy osobom pochodzenia żydowskiego w latach 1939–1945 są w bardzo ciekawy i różnorodny sposób prezentowane w ramach ekspozycji Muzeum Domu Macierzystego w Sosnowcu. Siostry brały udział w projektach naukowych poświęconych pomocy prześladowanym udzielanej przez zakony i zgromadzenia zakonne, jak np. projekt realizowany we współpracy z Instytutem Solidarności i Męstwa im. Witolda Pileckiego pod tytułem „Rola żeńskich zgromadzeń zakonnych w pomocy i ratowaniu ludności żydowskiej na ziemiach polskich podczas II wojny światowej”. Projekt nie został zrealizowany z powodu śmierci głównego redaktora s. prof. Agaty Mirek (1970–2022). Siostra W.R. Szczepańczyk CCIJ wielokrotnie prezentowała wyniki swoich badań archiwalnych odnośnie do wspomnianej tematyki zarówno w czasie konferencji naukowych (konferencja zorganizowana przez Instytut Pileckiego, 20–21 stycznia 2022 na Jasnej Górze pt. *Kościół katolicki podczas II wojny światowej. Nowe wyzwania dla wspólnot zakonnych i duchowieństwa w obliczu eksterminacji ludności żydowskiej*), spotkań formacyjnych siostr (20 XI 2021, Czerna, prelekcja – *Przez stulecie w służbie Bogu i ludziom. Karmel Dzieciątka Jezus w latach 1921–2021*; 12 II 2022, Czerna, prelekcja – *Życie i rozwój Karmelu Dzieciątka Jezus w okresie prześlęźństwa m. Teresy Kierocińskiej*; 22 IX 2023, Sosnowiec, prelekcja – *Udział*

Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w ratowaniu ludności żydowskiej podczas okupacji niemieckiej (1939–1945) i wydarzeń kulturalnych (11 XI 2023 – VII. Charytatywny Bal Niepodległości w Czeladzi, zorganizowany przez Caritas Diecezji Sosnowieckiej – przybliżenie postaci czcigodnej s. B. m. Teresy Kierocińskiej z nawiązaniem do faktu ukrywania Żydów; 14 XI 2023, Zagłębiowska Mediateka w Sosnowcu; referat – *Udział Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w ratowaniu ludności żydowskiej podczas okupacji niemieckiej (1939–1945)*. Zob. Przewodnik Muzeum Domu Macierzystego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, B. Batog, M. Wrona (red. i oprac.), Sosnowiec 2018, s. 25–27; W.R. Szczepańczyk, *Karmelitańska posługa miłości*, „Niedziela Sosnowiecka”, 13/998 (2022), s. 6; *eadem*, *Przez stulecie w służbie Bogu i ludziom. Karmel Dzieciątka Jezus w latach 1921–2021* [w:] *Jubileusz 100-lecia istnienia Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus (29 listopada 2020 – 2 lutego 2022)*, W. Szczepańczyk (red.), Marki 2022, s. 295–316; „Pod Znakiem Dzieciątka Jezus. Pisemko Domowe Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus”, 1 (2022), s. 33–36; 2 (2022), s. 30–37; 3 (2022), s. 24–29; 4 (2022), s. 22–26; P. Lorenc, *Jedni z wielu*, „Niedziela Sosnowiecka”, 41 1583 (2023), s. 5; M. Trąba, *Muzeum Domu Macierzystego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Sosnowcu – historia powstania, zbiory i rola w przestrzeni społecznej* [artykuł w opracowaniu redakcyjnym].

¹³ W.R. Szczepańczyk, *Historia Domu Dziecka im. Dzieciątka Jezus w Sosnowcu w latach 1942–1962*, „Textus et Studia”, 4/12 (2017), s. 105–176.

¹⁴ W.R. Szczepańczyk, M. Trąba, „*Niosąc niebo...*”. *Dzieje domu zakonnego sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus*

Gościom odpowiedziały Siostry, że wolą polskie kartki, polską ziemię i polskie obywatelstwo niż poddaństwo niemieckie. Wszak Siostry ani cienia nie mają w sobie niemieckiego, a cóż dopiero przynależność. Ale trzeba było, aby każda Siostra osobiście stanęła przed nimi i sama podpisała swoją przynależność. Siostry znów bały się podstępów i nie chciały nic podpisywać. Dopiero przynaglone powoli, ociągając się, składały podpisy, bacząc pilnie, aby obok nazwiska był wyraz: „polen”, a nie „folksdeutch”. Nasza Matka podpisała listę na końcu. Gorszy szturm przypuszczono do M.[atki] Michaeli, która pochodziła ze Śląska. Ale i tu nic nie wskórali, bo M.[atka] Michaela powiedziała im, że każdy za siebie odpowiada, a ona jest nie dziecko, tylko osoba dojrzała, która wie, co robi, i podpisała obok nazwiska swego: polen. Wiele nas kosztowały te droczenia. Wreszcie gdy owi goście zobaczyli, że nie ma u nas zdrajców, wtedy rozwiązały się im języki i okazali Siostrom wyrazy swego uznania, szacunku, pochwalili, że mają takiego czystego ducha polskości. Cieszyli się, że Siostry nie uczyniły tego, na co oni musieli z nakazu wyższej władzy Siostry nakłaniać. Do stali za to drugie śniadanie, bo obiadu jeszcze nie było z powodu takiego najścia²⁹.

Matka Teresa Kierocińska spodziewała się, że odmowa wpisu na volkslistę przyniesie represje wobec zgromadzenia, np. w postaci zajęcia przez władze okupacyjne budynku domu macierzystego w Sosnowcu. Obawiając się takiej sytuacji, przełożona generalna poleciła nawet siostrom w Wolbromiu, aby na wypadek wysiedlenia przygotowały w przedszkolu przez siebie prowadzonym prycze dla sióstr z nowicjatu³⁰. Niemcy nie zajęli jednak domu macierzystego karmelitanek Dzieciątka Jezus w Sosnowcu, ale wkrótce wezwali przełożoną do

natychmiastowego oddelegowania grupy sióstr do pracy szpitalnej w Jaworznie. W przekonaniu sióstr, które uczestniczyły w owych wydarzeniach, a swe odczucia wyraziły w spisanych wspomnieniach oraz w zapisach kroniki klasztornej, spisanej już po 1945 r., decyzja władz niemieckich była rodzajem zemsty za odmowę podpisania volkslisty, a oba wydarzenia były ze sobą bezpośrednio związane. 7 grudnia 1942 r., po południu m. Teresa Kierocińska otrzymała telegraficzne wezwanie do natychmiastowego stawienia się 10 karmelitanek w Jaworznie, gdzie miały podjąć pracę. Treść wiadomości telegraficznej nadanej przez gestapo została siostrom jedynie odczytana. Nie pozostawiono żadnego pisma. Prawdopodobnie stało się tak, gdyż wiadomość i zawarta w jej treści decyzja okupanta były skierowane do władz okupacyjnych, a nie do samych sióstr³¹.

Dla młodego, niewielkiego zgromadzenia oddelegowanie 10 sióstr było poważnym problemem, który wpływał znacząco na prowadzoną przez nie działalność³². Nawet jeżeli liczba sióstr w okresie II wojny światowej powoli wzrastała (z 33 w 1939 r. do 47 w maju 1947 r.), to wzrost ów nie był tak gwałtowny, aby sprostać wszystkim potrzebom kadrowym³³. Oznaczało to, że blisko jedna czwarta ogólnej liczby sióstr całego zgromadzenia musiała zostać skierowana do Jaworzna. Ważną okolicznością w tym względzie był też fakt, że niemiecki podział okupacyjny rozdzielił domy zgromadzenia. Dwa z nich znalazły się w granicach III Rzeszy (Sosnowiec, Polanka Wielka k. Oświęcimia), zaś dwa pozostałe – na terenie Generalnego Gubernatorstwa (Wolbrom, Czerna). Przenoszenie sióstr z domu do domu pomiędzy tymi dwoma jednostkami administracyjnymi było możliwe, ale z czasem wobec zaostrzenia polityki okupantów i wprowadzenia ograniczeń w ruchu ludności pomiędzy GG a tzw. terenami wcielonymi stawało się coraz bardziej problematyczne³⁴. Inną kwestią, która budziła znaczny niepokój wśród sióstr, był fakt, że nie miały one przygotowania pielęgniarskiego. Zgodnie z charyzmatem

w *Wolbromiu w latach 1927–2022*, Sosnowiec 2024, s. 128–169.

¹⁵ *Eadem*, *Życie codzienne i „niecodzienne”...*, s. 305–309.

¹⁶ „Zeszyty Historyczne Miasta Jaworzna”, 16 (2021). Autorzy artykułu składają w tym miejscu serdecznie podziękowanie paniom Marii Leś-Runickiej (Jaworzno-Byczyna) i Barbarze Stanek (Muzeum Miasta Jaworzna), które pomogły w ustaleniu wielu szczegółów dotyczących współczesnej i historycznej topografii Jaworzna oraz biogramów jego mieszkańców.

¹⁷ *Jaworzno. Zarys dziejów do 1939 roku*, J. Hampl, J. Zawistowski (red.), Kraków [1997]; *Jaworzno. Zarys dziejów w latach 1939–1990*, J. Zawistowski (red.), Kraków 1996; M. Leś-Runicka, *Historia Jaworzna do 1795 roku*, Jaworzno 2011; *eadem*, *Historia Jaworzna w XIX wieku 1795–1914*, Jaworzno 2017; *Jaworzno interdyscyplinarnie. Przemysł pogranicza śląsko-małopolskiego na przestrzeni wieków*, A. Rams (red.), Jaworzno–Częstochowa 2016, *Regionalizm w Szkolnej Edukacji*, t. 7; *Jaworzniacki słownik biograficzny*, t. 1, Jaworzno 2021.

¹⁸ A. Szelegiewicz, *Służebniczki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej (Stara Wieś)*, Lublin 1984, Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947, t. 2, s. 27, 32–32 i n.

¹⁹ T. Karżewicz, *Dramat XX wieku – Jaworzno podczas II wojny światowej*, „Zeszyty Historyczne Miasta Jaworzna”, 16 (2021), s. 13; R. Kaczmarek, *Górny Śląsk podczas II wojny światowej. Między utopią niemieckiej wspólnoty narodowej a rzeczywistością okupacji na terenach wcielonych do Trzeciej Rzeszy*, Katowice 2006, s. 82–130.

²⁰ Zob. A. Prawdzic, *Hitlerowski obóz dla sióstr zakonnych w Bojanowie 1941–1943*, „Chrześcijanin w Świecie”, 10/6 (1978), s. 21–40; H. Duda, *Nonnenlager*

Schmückert. *Obóz sióstr zakonnych w Bojanowie*, Bojanowo 1999, Szkice Bojanowskie, z. 1; *Życie religijne w Polsce pod okupacją...*, s. 796, 800, 809, 828–829, 835, 837, 859–862 i n.

21 M. Syska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej Starowiejskich w (archi)diecezji krakowskiej w latach 1869–1992*, t. 2, Kraków 1998, s 353–362.

22 *Ibidem*, s. 353–362.

23 Por. C. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 1–2, Warszawa 1970; *Przymus germanizacyjny na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy Niemieckiej w latach 1939–1945. Materiały z konferencji*, W. Jastrzębski (red.), Toruń 1994.

24 Zob. R. Kaczmarek, *Niemiecka polityka narodowościowa na Górnym Śląsku (1939–1945)*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, 3/2 (6) (2004), s. 115–138; *idem*, *Górny Śląsk i Zagłębie Dąbrowskie w planach niemieckich podczas II wojny światowej* [w:] *Śląsko-zagłębiowskie konfrontacje historyczne (XIX–XX wiek)*, M.W. Wanatowicz (red.), Katowice 1999, s. 148, 153; *idem*, *Górny Śląsk podczas...*, s. 163–237; *idem*, *Polacy w Wehrmachcie*, Kraków 2010, s. 50–74; A. Michalczyk, *Volksdeutsch/folksdojcz, czyli „dziadek z Wehrmachtu”* [w:] *Leksykon mitów, symboli i bohaterów Górnego Śląska XIX–XX wieku*, B. Linek, A. Michalczyk (red.), Opole 2015, s. 57–60; R. Rak, *Biskup Stanisław Adamski i tzw. Niemiec-ka Volkslista, jej uwarunkowania przed-okupacyjne i okoliczności pookupacyjne* [w:] *Duszpasterz czasu wojny i okupacji Biskup Stanisław Adamski 1939–1945*, J. Myszor (red.), Katowice 1994, s. 45–57; J. Myszor, *Stosunki Kościoła – państwo okupacyjne w diecezji katowickiej 1939–1945*, Katowice 2010, s. 46–55, 158–168; *idem*, *Duchowni śląscy w Wehrmachcie 1940–1945* [w:] *Wojskowa służba śląskich*

zgromadzenie było ukierunkowane na prace o charakterze pedagogiczno-wychowawczym i w takim kierunku kształcono oraz formowano siostry.

Przed wyjazdem sióstr do Jaworzna, wieczorem, 7 grudnia 1942 r. Założycielka zebrała je w kaplicy i oddała Niepokalanemu Sercu Maryi według tekstu otrzymanego z Rzymu od o. Anzelma Gądką OCD. Działo się to w roku zawierzenia świata Niepokalanemu Sercu Maryi przez Piusa XII, inspirowanego objawieniami fatimskimi³⁵. Kronika zakonna domu macierzystego w Sosnowcu zawiera informacje o udziale sióstr w uroczystościach kościelnych, skromnych ze względu na czas wojny i okupacji, ale organizowanych przez duchowieństwo Zagłębia:

25 października odbyło się powszechne poświęcenie wszystkich parafii Niepokalanemu Sercu NMP, więc i nasze siostry brały udział w procesji w białych płaszczach. Ludzkość zwraca się do Najświętszej Maryi Panny o ratunek, bo zwątpiła we wszelką ludzką interwencję i pomoc. Wkrótce potem, bo 31 października, Pius XII zawierzył Niepokalanemu Sercu Maryi cały Kościół św. i świat³⁶.

W święto Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia) najwcześniejszym pociągiem do Jaworzna wyjechały najpierw trzy siostry celem zbadania stanu rzeczy na miejscu. Okazało się, że pomieszczenia przeznaczone na szpital są jeszcze w remoncie i dopiero za parę tygodni mogą być oddane do użytku chorych. Wyjazd pozostałych sióstr został wstrzymany. Na początku stycznia 1943 r. do pracy w Jaworznie dołączyły kolejne cztery siostry, a ostatnia ich grupa przyjechała pod koniec lutego 1943 r. Szpital zatrudniał więc jednocześnie siostry zakonne z dwóch zgromadzeń. W charakterze pielęgniarek pracowały w nim siostry ze Zgromadzenia Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej, które w okresie przedwojennym pracowały w Izbie Ratunkowej Jaworzna.

Na początku 1943 r. było zatrudnionych pięć siostr z tego zgromadzenia³⁷. Ponieważ siostry karmelitanek nie były przygotowane do pielęgniarstwa, dr F. Schulz zlecił im na początku pracę gospodarczo-administracyjną. Jednakże podejmowały one także dyżury nocne przy chorych i stopniowo wprawiały się do pielęgniarstwa³⁸. Dogląd i koordynację całej pracy szpitalnej siostr obu zgromadzeń dr F. Schulz powierzył wówczas s. Georgii (Helenie Sroce). Siostra Izabella stwierdziła, że s. Georgia wykazała w takiej okoliczności „wielką miłość i pokorę niezbędną w delikatnym zadaniu”³⁹. Ponieważ siostry nie znały języka niemieckiego, w biurze zatrudniono wraz z nimi młodą Niemkę z Gliwic jako księgową oraz stenotypistkę⁴⁰.

Praca karmelitanek Dzieciątka Jezus w jaworznickim szpitalu

Jak wspomniano, niemieckie władze okupacyjne postanowiły reaktywować działalność szpitala jaworznickiego w 1942 r.⁴¹ Burmistrzem miasta był wówczas August Reder, a jego współpracownikiem – wpływowy lekarz niemiecki F. Schulz, który organizował nową placówkę leczniczą, a następnie nią kierował⁴². Na potrzeby szpitalne zajęto kompleks siedmiu budynków, m.in. pomieszczenia przedwojennej Caritas, położone przy Rynku w tzw. domu Neufelda, przy ul. Kilińskiego (obecnie ul. Poczтовая)⁴³. W skład zabudowań szpitalnych włączono także parterowy budynek, gdzie wcześniej znajdowała się tzw. Izba Ratunkowa, a jeszcze przed nią funkcjonował dawny szpital górniczy. Ten dom, usytuowany centralnie wśród zabudowań szpitalnych, dr F. Schulz nazywał głównym lub wejściowym. Siostry karmelitanek wspominały, że spośród wszystkich budynków szpitala w najgorszym stanie znajdował się tzw. azyl przeznaczony dla chorych na tyfus. Przed wojną był to budynek więzienny, z tego powodu posiadał zakratowane okna, ciemne pomieszczenia, cementowe podłogi, a część

duchownych w latach 1918–1980, Z. Kapała, J. Myszor (red.), Katowice 1999, s. 124–137; por. W. Jastrzębski, *Problematyka powojennych rozliczeń z niemiecką listą narodową (narodowościową) w regionie kujawsko-pomorskim* [w:] *Swojskość i obcość w regionie kujawsko-pomorskim*, M. Białkowski, Z. Biegański, T. Maresz, W. Polak (red.), Toruń 2015, s. 133–150; K. Strykowski, *Położenie osób wpisanych w Wielkopolsce na niemiecką listę narodowościową w latach 1945–1950*, Poznań 2004.

²⁵ Por. M.E.A. Wójcik, *Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa (Congregatio Sororum a Resurrectione Domini Nostri Jesu Christi)*. Prowincja warszawska w latach 1939–1947 [w:] *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947*, t. 16, Lublin 2002, s. 36; T. Figura, *Zgromadzenie Oblatek Serca Jezusowego (Pia Unione Oblatorum Sacri Cordis Jesu) w latach 1939–1947* [w:] *ibidem*, t. 17, Lublin 2014, s. 174 [145–210]; M.W. Wrońska, *Służebniczki Maryi (pleszewskie)* [w:] *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, Z. Zieliński (red.), Warszawa 1982, s. 906.

²⁶ W.R. Szczepańczyk, *Życie codzienne i „niecodzienne”...*, s. 305, 316.

²⁷ *Eadem, Działalność Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w ostatnim...; eadem, Życie codzienne i „niecodzienne”...*, s. 305.

²⁸ Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Markach [dalej: AGKDz], Kronika Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus [dalej: J.I.], t. 1 (31 XII 1921 – 31 XII 1951) [dalej: 1], s. 500; Archiwum Matki Teresy Kierocińskiej [dalej: AMTK], Wspomnienia o Matce Teresie Kierocińskiej [dalej: VI], t. 14, s. 49–50, Wspomnienia s. Ludwiny Irli [dalej: Wsp. s. L. Irli] (7 VII 1954).

²⁹ AGKDz, J.I. 1, s. 498–500.

30 *Ibidem*, Akta domu zakonnego w Wolbromiu [dalej: E I. 89], Kronika, t. 1, s. 56–57.

31 AGKDzJ, Korespondencja Zarządu Generalnego Zgromadzenia z Kurią Diecezjalną w Częstochowie [dalej: G VI. 1], Sprawozdania przełożonej generalnej Zgromadzenia (1945–1977), Pismo dotyczące represji podczas II wojny światowej (Sosnowiec, 30 III 1948), odpis.

32 O problemach z obsadą placówek sióstr karmelitanek w czasie okupacji niemieckiej zob. W.R. Szczepańczyk, M. Trąba, „Niosąc niebo...”..., s. 128–169.

33 W.R. Szczepańczyk, *Zgromadzenie Sióstr...*, s. 298.

34 *Eadem*, *Życie codzienne i „niecodzienne”...*, s. 302–303.

35 Pio XII, *Preghiera per la consacrazione della Chiesa e del genere umano al Cuore Immacolato di Maria (Sabato, 31 ottobre 1942)* [w:] *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, t. 4: *Quarto anno di Pontificato, 2 marzo 1942 – 1° marzo 1943*, Roma 1943, s. 453–454; *idem*, *Radiomessaggio al Portogallo. La consacrazione della Chiesa e del genere umano al Cuore Immacolato di Maria*, del 31-10-1942 [w:] *Atti e discorsi di Pio XII*, t. 4: *Gennaio-Dicembre 1942*, Roma 1943, s. 263–272.

36 AGKDzJ, J I. 1, s. 498. AMTK, VI, t. 2b, s. 105, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

37 Por. AMTK, Korespondencja sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus do m. Teresy Kierocińskiej [dalej: V], Listy do sióstr placówki w Jaworznie [dalej: 3], Listy s. G. Sroki [dalej: 24], List s. G. Sroki [Jaworzno, 18–19 I 1943].

38 AMTK, VI, t. 2b, s. 109–111, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

39 AMTK, VI, t. 47, s. 18–19, Wsp. [(relacja zaprzysiężona) (dalej: (z)) s. I. Hebdy (1956)].

wyposażenia była zniszczona, jak np. drewniana podłoga na piętrze. Pomieszczenia sprawiały niezwykle przygnębiające wrażenie. Jeden z budynków F. Schulz przeznaczył na mieszkanie sióstr i magazyny. Rozbudowany szpital mieścił ponad 300 łóżek i był odpowiednio wyposażony. Dyrektor szpitala w pierwszym okresie pracy miał do pomocy dwóch polskich lekarzy oraz studentów medycyny skierowanych do jaworznickiego szpitala tak jak siostry zakonne z okupacyjnego nakazu pracy⁴⁴. W treści korespondencji karmelitanek z okresu ich pracy w Jaworznie padają nazwiska trzech lekarzy pracujących w tym czasie w jaworznickim szpitalu: Tumidajski⁴⁵, Pakosz⁴⁶ i Kazimierz Stawarski⁴⁷.

Fritz Schulz był osobą o wybuchowym i cholerycznym usposobieniu, choć jak jednocześnie oceniali to siostry, lekarz ten dbał o chorych, wykazywał ludzkie oznaki dobroci i życzliwego traktowania innych. Siostra Georgia wspominała o pewnej sytuacji oddającej jego cechy charakterystyczne: „Nasza Matka przerażona jest tymi planami szaleńca, który jak dobry, to potrafi wiele dobrego zrobić, ale jak go co napadnie, to jest niepoczytalny. Teraz, widać, wpadł w lepszy humor, bo wspaniałomyślnie daje kilkudniowy urlop s. Marii”⁴⁸. Inna siostra, ukrywając niemieckiego lekarza pod pseudonimem „Wójcio”, pisała: „Wójcio nam okropnie utrudnia życie, musimy przez rynek chodzić do szpitala. Dziś deszcz pada, mokniemy i welony zawsze trzeba mieć czyste, bo chodzimy z ludźmi po ulicy. [...] Wójcio teraz ma okropny humor [...]. Nic nie można z nim załatwić”⁴⁹. Innym razem dodawała: „Wujcio sam nie wie, czego chce, wszystko mu szkodzi. Dokładnie jest o wszystkim poinformowany. Jest tyle niesprawiedliwości, że trzeba mieć żelazne nerwy, aby ze spokojem na wszystko patrzeć”⁵⁰. O wybuchowym charakterze i nieobliczalnych zachowaniach dr. F. Schulza wiedzieli także inni mieszkańcy Jaworzna i starali się go unikać⁵¹.

Przyjmowanie chorych do jaworznickiego szpitala rozpoczęło się 19 stycznia 1943 r. Informowała o tym m. Teresę s. Georgia (Helena Sroka):

Otóż już od jutra chorzy, [...] 5 Służebniczek będzie, a reszta nas. Tak lekarz zdecydował, więc o ile tylko nie będzie trzeba naszych, to zaraz odeślę. [...] Cała administracja w naszych rękach i odpowiedzialność nasza – jedna przełożona z naszych Sióstr. Co do Kancelarii, Służ.[ebniczki] mają S.[iostre] z językami. Jak przyjedzie, to ona będzie w kancelarii, a ja jako druga siła, ale odpowiedzialna. Będą u nas na całym utrzymaniu, tylko mieszkać będą osobno. Szycia obecnie jest moc – no i całej roboty. Dzisiaj wyjeżdżaliśmy się i ubiegały za żywnością. Mamy już wszystko na becukraju⁵². [...] Szef powiedział S.[iostrom] Służ.[ebniczkom]: „pierwsze ewangeliczne słowo – miłujcie się nawzajem”. Dziwnie to brzmiało u fanatyka – a powiedział im. Nam nic nie mówił. Uważa, że same w zgodzie potrafimy ułożyć pięknie. [...] N. Matko, proszę być spokojną. Jezus dopomoże, grunt, by przetrzymać, miłując to wszystko, co Jezus daje⁵³.

Następnego wieczoru s. Georgia dopisała do niewysłanego listu:

Znów minął dzień i już późno wieczór, około 11 g., ale muszę skrobnąć do N.[aszej] N.[ajdroższej] Matki. Geni nie było, więc korzystam, by więcej opisać. Otóż mamy dzisiaj 4-ch chorych – 3 gruźlików, jeden wewnętrznie na żołądek. Sama wszystkich przyjmowałam. Nagłówki przetłumaczono mi i jakoś poszło. Dzisiaj Szef⁵⁴ mówił, bym dobrała sobie Siostrę naszą. Wspomniał, że pewno wezmę tą młodziutką – zaraz domyślono się, że to s. Krys[tyna]⁵⁵. Zobaczę, jak to będzie, bo mówił też Szef, że mi da sekretarkę, która wszystko będzie przepisywać na maszynie, świecą pannę. [...] Jutro ma być już chorych 20-tu i tak wkrótce napelni się szpital⁵⁶.

40 AMTK, VI, t. 2b, s. 109–111, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

41 *Przyjazny pacjentom. Szpital miejski w Jaworznie 1971–2002*, Katowice 2001, s. 6.

42 T. Karzewicz, *op.cit.*, s. 15–16; P. Dudzik, *Czasy okupacji. Wspomnienia jaworzniaków z lat 1939–1945*, „Zeszyty Historyczne Miasta Jaworzna”, 16 (2021), s. 2–3; R. Kaczmarek, *Górny Śląsk podczas...*, s. 109.

43 P. Dudzik, *op.cit.*, s. 3.

44 AMTK, VI, t. 2b, s. 109–110, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

45 AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy (Jaworzno, 22 V 1944): „Wójcio teraz ma okropny humor, ale jak mu minie, to będzie prosić [s. Małgorzata?], żeby mię dr Tumidajski przeniósł” – siostra Izabella pracowała na oddziale gruźliczym.

46 Pakosz – lekarz-rentgenolog (?). W jednym ze swych listów s. I. Hebda pisała: „Płuca miałam prześwietlane przez dr. Pakosza”. AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, III 1944?].

47 Zob. AMTK, VI, t. 2b, s. 110, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961); *ibidem*, Korespondencja Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus z Jaworzna do Matki Teresy Kierocińskiej (1943–1945).

48 AMTK, VI, t. 2b, s. 119–120, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

49 AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy (Jaworzno, 22 V 1944).

50 AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy (Jaworzno, 24 VII 1944).

51 Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że o dyrektorze miejskiego szpitala pisze, przywołując się na wspomnienia mieszkańców miasta, Przemysław Dudzik: „Ulice, zarówno w Śródmieściu, jak i te oddalone od rynku patrolowali żandarmi i funkcjonariusze granatowej policji. Mieszkańcy starali się unikać tych patroli.

Ze szczególną uwagą wypatrywano esesmanów, by odpowiednio wcześniej zmienić kierunek, nie narażając się za interesowanie z ich strony. Najwięcej strachu budził Szulc. Był to wysoki esesman w charakterystycznym czarnym skórzanym płaszczu”. Zwano go też „selekcjonerem obozowym”. Pomimo różnic w zapisie nazwiska, co często zdarza się w źródłach typu pamiętnikarskiego, prawdopodobnie wspomniany Szulc to ów dyrektor szpitala. Nadany mu we wspomnieniach przydomek może wskazywać, że pełnił on także jakieś obowiązki w obozie Neu-Dachs, jednym z przyzakładowych podobozów KL Auschwitz, który funkcjonował w Jaworznie od czerwca 1943 do stycznia 1944 r. Więźniowie obozowi pracowali w miejscowych kopalniach i przy budowie elektrowni „Wilhelm”. P. Dudzik, *op.cit.*, s. 8; por. F. Piper, *Podobóz KL Auschwitz „Neu-Dachs” w Jaworznie 1943–1945* [w:] *Obóz dwóch totalitaryzmów Jaworzno 1943–1956. Materiały z konferencji naukowej „Historia martyrologii i obozów odosobnienia w Jaworznie w latach 1939–1956”*, K. Miroszewski, Z. Woźniczka (red.), Jaworzno 2007, s. 14–28.

52 Becukszajn – spolszczone słowo z j. niemieckiego, które oznaczało przydział. Por. AGKDzJ, J I. 1, s. 515: „Dostałyśmy również becukszajny na żywność, na mleko, na jarzyny i na 20 kg białego sera”.

53 AMTK, V 3/24, List s. G. Sroki [Jaworzno, 18–19 I 1943].

54 Szeł – Fritz Georg Schulz, dyrektor szpitala w Jaworznie.

55 Siostra Krystyna od MB Częstochowskiej (Józefa Irla) (1922–1987) – do Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus wstąpiła w 1938 r. Pierwszą profesję złożyła w Sosnowcu 18 lutego 1940 r. na ręce m. Teresy Kierocińskiej, a wieczystą – 19 marca 1945 r.

Na początku lutego 1943 r. liczba pacjentów szpitala wzrosła do 50 osób i spodziewano się kolejnych 10. Siostry na trzy tygodnie zostały zwolnione z pracy pielęgniarskiej na rzecz prac gospodarczo-administracyjnych. Miały w tym czasie dużo pilnej pracy w szwalni⁵⁷. Informowano: „S.S. już częściowo mają białe fartuchy i welony jak nowicjuszki. Potrzeba będzie S.[iostry] do szycia. Już muszę zrobić podział S.[iostr] i dać to władzy” (dyrektorowi szpitala)⁵⁸. Z kolei siostry służebniczki NMPNP 15 marca 1943 r. informowały swoją przełożoną generalną m. Eleonorę Jankiewicz o aktualnym stanie 70 chorych – po 35 na każdym piętrze, oraz o rozszerzaniu szpitala na drugi pawilon. Planowano jeszcze dwa domy dla chorych. Z tej racji s. Zefiryne Dymurska, służebniczka odpowiedzialna za pielęgniarki swojego zgromadzenia⁵⁹, w imieniu dr. F. Schulza prosiła przełożoną o koniecznie potrzebne dodatkowe dwie pielęgniarki. W swym liście zamieściła jednocześnie informacje o podziale pracy sióstr karmelitanek. Wyróżniła dwie (w tym przełożona) zatrudnione w kancelarii, po jednej w magazynie, szwalni, kuchni, intendentka oraz jedna na noc przy chorych. Siostra Zefiryne zauważyła, że służba i dziewczęta nie są wprawione, toteż siostry nieraz są przepracowane, ponieważ muszą dopatrzeć wszystkiego⁶⁰.

W szpitalu siostry pracowały w trudnych warunkach. Nowe otoczenie było nieufne i pełne podejrzliwości wobec sióstr z Sosnowca. Osoby nadzorujące ich prace donosiły dyrektorowi o wszystkich zachowaniach i poczynaniach sióstr. Dochodziło do niesłuszných oskarżeń i posądzeń. Ordynator wszystkie opinie weryfikował i w końcu, przekonany o uczciwości sióstr, obdarzył je dużym zaufaniem, co wyraził powierzeniem im wszystkich kluczy od magazynów i apteki⁶¹.

Przełożona generalna m. Teresa Kierocińska powierzyła opiekę nad wspólnotą sióstr placówki w Jaworznie s. Georgii (Helenie Sroce), wikarii generalnej i zarazem dotychczasowej mistrzyni nowicjatu. Sytuacja, w jakiej siostry funkcjonowały, nie gwarantowała jednak

stabilizacji wyrażającej się choćby w kadencyjności wymaganej prawem zakonnym. Siostry były zależne od warunków zewnętrznych, a do nich należały również życzenia niemieckiego ordynatora szpitala. Te okoliczności doprowadziły do dwukrotnej zmiany przełożonej sióstr. W styczniu 1944 r. s. Georgię zastąpiła s. Małgorzata (Kazimiera Strzałka), a we wrześniu tego roku – s. Izabella (Helena Hebda), która jeszcze nie miała ślubów wieczystych i prawnie nie mogła być przełożoną⁶².

Imiona i nazwiska sióstr pracujących w szpitalu w Jaworznie oraz zakres ich obowiązków zestawiono w tabeli 1. Dane te zawierają nazwiska 13 sióstr, które z całą pewnością krócej lub dłużej były zatrudnione w Jaworznie. W tym przypadku wątpliwości budzi jedynie ustalenie daty zakończenia pracy w aptece s. Marii (Małgorzaty Pieczki). W dokumentacji zakonnej zapisano, że 29 marca 1944 r. rozpoczęła ona nowicjat kanoniczny, a zatem powinna w tym czasie przebywać w domu nowicjatu w Sosnowcu. Z listów sióstr wynika jednak, że pracowała w szpitalu przynajmniej do końca kwietnia tego roku⁶³. Niewykluczony jest błąd w zakonnym zapisie ewidencyjnym, co wyjaśniałoby wątpliwości⁶⁴.

W przypadku dwóch sióstr ich praca w Jaworznie nie jest jasno i ostatecznie potwierdzona w źródłach. Były to: s. Bronisława (Genowefa Rupka) i s. Weronika (Janina Podsiadło). Pobyt pierwszej z nich w Jaworznie nie jest potwierdzony ani w korespondencji z okresu okupacji, ani w kronice zgromadzenia. Jedyna wzmianka na ten temat znajduje się w piśmie z 1948 r.⁶⁵

Wątpliwość budzi też fakt zatrudnienia w Jaworznie s. Weroniki (Janiny Podsiadło). Jedyną informacją o jej pobycie i pracy w Jaworznie jest krótka wzmianka w nekrologu z 2007 r.⁶⁶ Siostra Weronika pracowała w czasie okupacji w szpitalu przy ul. Konrada w Sosnowcu, ale być może tuż po przejściu frontu na krótko była zaangażowana w Jaworznie. Propozycja wysłania s. Weroniki do Jaworzna znalazła się w liście m. Teresy z marca 1945 r. Plany te najprawdopodobniej nie zostały zrealizowane ze

Posługiwała w jaworznickim szpitalu (jako pomoc w biurze szpitalnym) przez rok od stycznia 1943 r. W.R. Szczepańczyk, *Zgromadzenie Sióstr...*, s. 577.

56 AMTK, V 3/24, List s. G. Sroki [Jaworzno, 18–19 I 1943].

57 AMTK, V 3/24, List s. G. Sroki [Jaworzno, 2 II 1943].

58 *Ibidem*.

59 Siostra Zefiryna Dymurska (12 IX 1901 – 12 V 1944), służebniczka NMPNP. Archiwum Generalne Sióstr Służebniczek NMPNP w Starej Wsi [dalej: AGSS], Nekrologi, t. II, s. 91.

60 Archiwum Generalne Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej w Starej Wsi [dalej: AGSS], sygn. AKGS A II h, 10/19, Korespondencja s. Z. Dymurskiej z przełożoną generalną.

61 AMTK, VI, t. 2b, s. 110, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

62 AMTK, VI, t. 2b, s. 119, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961); AGKDzJ, J L, 1, s. 529.

63 „S. Maria dzisiaj wprawdzie miała urlop od rana, ale nie pojechała. Raz dlatego, że nie miała z kim, bo żadna z Sióstr nie mogła przyjechać z rana. Jest bardzo niezadowolona i nawet dzisiaj bardzo smutna z powodu tego, że nie pojechała. A Siostry teraz bardzo narzekają, że nie załatwia z lekarstwami, że pomiesz. [czenia] muszą czekać, troszkę się naprawdę opuszcza”. AMTK, V 3/26, List s. M. Strzałki [Jaworzno, przed Wielkanocną 1944]. „S. Maryja ma służbę na noc przy telefonie w portyjerni”. *Ibidem*, List s. M. Strzałki [Jaworzno, przed 21 IV 1944].

64 Siostra Maria od Wniebowzięcia NMP (Małgorzata Pieczka) (1921–2010) – pochodziła z Siemianowic Śląskich, do Zgromadzenia wstąpiła 4 lipca 1943, nowicjat rozpoczęła 29 marca 1944. Od września 1943 r. dołączyła do sióstr, które pracowały w jaworznickim szpitalu ze

względu na znajomość języka niemieckiego. Była odpowiedzialna za aptekę szpitala i magazyny. Pierwsze śluby złożyła 30 sierpnia 1945 r. w Sosnowcu na ręce m. Teresy Kierocińskiej, a wieczyste – 12 września 1950 r. w Czernej. Kancelaria Zarządu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Markach [dalej: KZGKDzJ], Księga Ewidencyjna Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, t. 1 (31 XII 1921 – 25 III 1989).

65 AGKDzJ, G VI. 1, Sprawozdania przełożonej generalnej Zgromadzenia (1945–1977), Pismo dotyczące represji podczas II wojny światowej (Sosnowiec, 30 III 1948), odpis.

66 KZGKDzJ, Nekrolog s. Weroniki Podsiadło (2007).

67 Por. AMTK, IV 3, Listy do sióstr placówki w Jaworznie [dalej: 3], List do s. I. Hebdy [Sosnowiec, III 1945]: „Proszę dzisiaj przyjechać do domu – z s. Hieronimą. Zależy mi na tym bardzo, więc nie zwlekać tylko przyjeżdżać zaraz. [...] Gdyby jeszcze na te 2 dni kto nie miał zastąpić, to [może by] s. Janina, a ostatecznie może s. Weronika – to zostawiam do woli – kogo dać”; KZGKDzJ, Nekrolog s. Weroniki Podsiadło (2007); AMTK, VI, t. 2b, s. 105–111, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961); t. 47, s. 14, Wsp. zaprzysiężone [dalej: (z)] s. I. Hebdy (1956); AGKDzJ, J I. 1, s. 520.

względu na ostateczne zakończenie pracy karmelitanek Dzieciątka Jezus w Jaworznie⁶⁷.

Tabela 1. Siostry karmelitanki Dzieciątka Jezus zatrudnione w szpitalu w Jaworznie od 8 grudnia 1942 do kwietnia 1945 r.

Lp.	Imię zakonne (imię i nazwisko) siostry	Okres pracy	Wykonywane obowiązki
1	s. Georgia (Helena Sroka)	8 XII 1942 – 30 I 1944	administracja w biurze przyjęć, koordynacja pracy szpitalnej zespołu sióstr
2	s. Hieronima (Wiktoria Jagła)	8 XII 1942 – II 1945	kierowniczka kuchni całego szpitala
3	s. Bogumiła (Władysława Rozerska)	8 XII 1942 – II 1945	odpowiedzialność za bieliznę szpitalną – szwalnia, dyżury na oddziale wewnętrznym (początkowo)
4	s. Janina (Katarzyna Będkowska)	początek I 1943 – II 1945	kierowniczka pralni szpitalnej
5	s. Izabella (Helena Hebda)	początek I 1943 – IV 1945	dyżury przy chorych, przełożona w okresie IX 1944 – IV 1945, od lutego 1945 r. oddział chirurgiczny
6	s. Romana (Władysława Wójcik)	początek I 1943 – II 1945	zakupy żywności dla szpitala
7	s. Krystyna (Józefa Irla)	początek I 1943 – 30 I 1944	pomoc w biurze szpitalnym
8	s. Franciszka (Henryka Budzka)	początek I 1943 – prawdopodobnie IX 1944	początkowo kuchnia, następnie pralnia, dyżury nocne
9	s. Małgorzata (Kazimiera Strzałka)	koniec II 1943 – 18 IX 1944	opieka nad ogrodem szpitalnym, nocne dyżury przy chorych, przełożona po wyjeździe m. Georgii Sroki (I–IX 1944)

10	s. Aniela (Leokadia Orczyk)	II 1943 – III 1945	gospodarstwo (hodowla nierogacizny), nocne dyżury przy chorych na tyfus w tzw. oczku (azyłu)
11	s. Michaela (Julia Henslok)	VII–IX 1943	apteka
12	s. Maria (Małgorzata Pieczka)	IX 1943 – III [V?] 1944	odpowiedzialna za aptekę i magazyny szpitala, nocne dyżury przy telefonie
13	s. Jadwiga (Anna Morawicz)	II 1944 – II 1945	szwalnia, dyżury przy chorych, dyżury w azyłu; w lutym 1945 r. oddział chirurgiczny

Źródło: Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Markach, Kronika Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, t. 1 (31 XII 1921 – 31 XII 1951), s. 500–501, 510, 529; *ibidem*, G VI. 1, Pismo dotyczące represji podczas II wojny światowej (Sosnowiec, 30 III 1948), odpis; Archiwum Matki Teresy Kierocińskiej w Sosnowcu, Wspomnienia sióstr o Matce Teresie Kierocińskiej, t. 2b, s. 121–122, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961); t. 47, Wsp. (z) s. I. Hebdy (1956); *ibidem*, Korespondencja Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus z Jaworzna do m. Teresy Kierocińskiej (1942–1945); Kancelaria Zarządu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, Księga nekrologów, Nekrolog s. Weroniki Podsiadło (2007)

Porywczy temperament ordynatora szpitala, jak i wpływy innych osób stawały się przyczyną różnych napięć, trudnych sytuacji i zmian personelu. W styczniu 1944 r. dr F. Schulz przyjechał do klasztoru w Sosnowcu, zabierając z sobą w roli tłumaczek s. Bogumiłę (Władysławę Rozerską) i s. Marię (Małgorzatę Pieczkę). Powodem wizyty był jakiś nabrzmiewający konflikt pomiędzy członkami personelu szpitalnego. W jej trakcie z wielkim wzburzeniem i w gniewie ordynator zapowiedział zabranie wszystkich sióstr z Sosnowca do obsługi szpitala. Po rozmowie z m. Teresą Kierocińską, w obecności s. Michaeli (Julii Henslok) jako tłumaczki, nieco złagodniał. Skończyło się na tym, że zwolnił dwie siostry pracujące w szpitalu, a w ich miejsce wyznaczono inne. W trakcie pobytu w Sosnowcu poinformował siostry o swoim zamiarze zorganizowania szpitala w niewykończonym

68 AMTK, VI, t. 40, s. 27, Wsp. s. R. Wójcik [1954]; t. 8, s. 28–29, Wsp. (z) s. A. Moczarskiej [1954]; t. 29, s. 9, Wsp. s. M. Pieczki (30 VI 1954); AGKDz, J I. 1, s. 529–530.

69 AMTK, VI, t. 2b, s. 119, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961). AGKDz, J I. 1, s. 529.

70 *Ibidem*.

71 AMTK, IV 3/3, List do sióstr w Jaworznie [Sosnowiec, 31 I 1944].

budynku sosnowieckiego klasztoru. Zaznaczył, że w celu zapewnienia obsługi tego nowego szpitala będzie potrzebował 12 sióstr, ale jednocześnie podsumował, że urzeczywistnienie tego pomysłu odsuwa na późniejszy okres. W związku z planami, które snuł, oznajmił siostrom, że przesłał już odpowiednie dyrektywy do katowickiego gestapo, zaznaczając, aby sióstr nie ruszano z Sosnowca, gdyż on ma plany wobec karmelitanek. Szef szpitala nie ukrywał wobec sióstr pozytywnego wrażenia, jakie wywarła na nim postawa m. Teresy Kierocińskiej. Po powrocie do Jaworzna powiedział do sióstr: „Macie szlachetną Matkę, bądźcie takie jak wasza Matka”⁶⁸.

Ta sytuacja zwolnienia ze szpitalnej placówki w Jaworznie dwóch sióstr dotyczyła przełożonej s. Georgii i s. Krystyny (Józefy Irla). Nie znamy szczegółów dotyczących konfliktu, jaki zaowocował ostatecznie zwolnieniem tych sióstr, zwłaszcza s. Georgii – cieszącej się ogólną sympatią i szacunkiem. Czy niewątpliwy autorytet przełożonej stanowił trudność dla szefa, czy też odegrały tutaj rolę inne względy, tego na podstawie dostępnych źródeł nie można dziś ustalić. Według samej zainteresowanej dyrektorowi nie podobało się, że „za bardzo pilnowała siostry”⁶⁹. Po wydarzeniach z 30 stycznia 1944 r. odpowiedzialność za wspólnotę zakonną w Jaworznie m. Teresa Kierocińska zleciła dwóm siostrom: s. Małgorzacie (Kazimierze Strzałce) i s. Izabelli (Helenie Hebdzie), która jeszcze nie miała ślubów wieczystych⁷⁰. Charakter tej odpowiedzialności określiła w liście do nich:

S.[iostro] Małgorzato i S.[iostro] Izabelo. Proszę te dwie karty przeczytać Siostrom wszystkim, a wy obydwie macie się uradzać wspólnie i razem uradzać. Pamiętać, że za postęпки Sióstr odpowiadacie – więc miłość między wszystkimi razem niech będzie wielka, byście niczem nie zasmuciły Serca P.[ana] Jezusa. Z jedną z was chciałabym się widzieć. Jak jedna wyjeżdża, druga jej miejsce zastępuje. Uważać, by się wszystkie razem łączyły⁷¹.

Wkrótce potem s. Małgorzata jako starsza profesją (o dłuższym stażu zakonnym) została wyznaczona na prezydentkę, czyli osobę pełniącą obowiązki przełożonej. Na tę decyzję s. Małgorzata odpowiedziała w liście do przełożonej zgromadzenia:

Zaufaniem, jakie Nasza Matka ma do mnie, jestem bardzo upokorzona i obowiązek, jaki mi zleciła, nie wiem, czy podołam, chociaż w części dobrze spełnić, jest to bardzo twarde orzech w naszych warunkach i otoczeniu, pewnie, że jeszcze nie raz sobie popłaczę, ale to nic, będziemy się starały być dobrymi, chociaż w części⁷².

Po upływie kilku miesięcy doszło do kolejnej reorganizacji kadry siostr w Jaworznie. Przygotowywane od dłuższego czasu uruchomienie szpitala przy ul. Konrada w Sosnowcu spowodowało zaangażowanie w nim następnej grupy siostr karmelitanek. 18 września 1944 r. została tam skierowana s. Małgorzata, a jej dotychczasowe obowiązki jako prezydentki w Jaworznie przejęła s. Izabella. Siostra ta w jednym ze swych listów opisała odczucia i przeżycia wspólnoty z tego czasu:

Jaworzno, a raczej my, przeżywamy utratę Przełożonej, w ostatnich dniach przeżywaliśmy dużo, ale dosyć dobrze się skończyło, okazało się, że niby to nasi, którzy powinni z nami być jedno, podpatrują nas, nawet [w] drobiazgach. Nasza Matko, tu potrzeba świętych, aby to znieśli spokojnie. D[okto]r szef jednak trzyma się prawdy. [...] na razie nic nie wiemy, kto będzie dyżurował na noc za siostrę Małgorzatę, jest przypuszczenie, że s. Aniela. Martwię się, że ten szpital w Sos.[nowcu] jest dla Niemców, a siostra Małgorzata tak samo jak ja nie umie po niemiecku⁷³.

72 AMTK, V 3/26, List s. M. Strzałki [Jaworzno, początek II 1944].

73 AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, po 18 IX 1944].

74 AGKDzJ, G VI. 1, Sprawozdania przełożonej generalnej Zgromadzenia (1945–1977), Pismo dotyczące repressji podczas II wojny światowej (Sosnowiec, 30 III 1948), odpis.

75 AGKDzJ, Akta placówki w Jaworznie, Odpis pisma dr Schulza do m. T. Kierocińskiej [b.d., lipiec 1943].

76 AMTK, Korespondencja do sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus [dalej: IV 3], Listy do sióstr w Polance Wielkiej [dalej: 4], List do s. I. Idziak, przełożonej domu w Polance Wielkiej [Sosnowiec, VII 1943].

W lipcu 1943 r. przełożona klasztoru otrzymała pisemny nakaz przysłania do szpitala większej liczby sióstr z żądaniem, by choć jedna władała językiem niemieckim⁷⁴. Doktor Schulz skierował do niej list polecony w ostrym tonie, w którym zaznaczył:

Siostry, które swego czasu zostały mi przez Policję Państwową Katowice przydzielone do pracy, nie odpowiadają w żadnej formie przeze mnie stawianym wymogom. Zwracam więc uwagę, że w wypadku powtarzania się podobnych przypadków, poczynię dalsze kroki w Katowicach na szczeblu kierowniczym. Mam wrażenie, że Siostra zapomniała sobie, że przydział Sióstr nastąpił przez urząd Policji. W szczególności życzyłem sobie już od wielu tygodni Siostrę Waszego Zakonu znającą język niemiecki. Stawiam więc warunek, by w ciągu trzech dni od otrzymania niniejszego pisma przysłać tę Siostrę albo przedstawić urzędowo potwierdzone świadectwo lekarskie o jej niezdolności do pracy⁷⁵.

Autor listu miał zapewne na myśli s. Michaelę (Julię Henslok), która wcześniej pośredniczyła w jego rozmowie z m. T. Kierocińską, a obecnie była potrzebna do prowadzenia apteki szpitalnej. Siostra ta faktycznie została wysłana do pracy w szpitalu, co m. Teresa dokumentowała, pisząc do s. Imeldy Idziak: „M.[atka] Michaela dziś wyjechała do szpitala do pomocy – potrzebny język niemiecki, musiała mię opuścić. Rozumiesz mię, moje dziecko – co się w duszy mej dzieje”⁷⁶. Chcąc uniknąć dłuższej nieobecności w Sosnowcu s. Michaeli, potrzebnej w domu zakonnym (m.in. jako osoba zaufana była ona wtajemniczona w różne formy działalności sióstr i kontakty z ruchem oporu), m. Teresa podjęła próbę zastąpienia jej przez inną siostrę. Myślała o sprowadzeniu s. Czesławy (Gertrudy Rojek) z Czernej, która posiadała w pewnym stopniu znajomość języka niemieckiego.

Okazało się to jednak niemożliwe⁷⁷. W tej sytuacji zdecydowała o zaangażowaniu postulantki Małgorzaty Pieczki – dlatego przyspieszyła jej obłóczyny, oblekając w habit zakonny i dając nowe imię s. Marii⁷⁸. W ten sposób po około dwóch miesiącach s. Michaela powróciła do domu macierzystego. Siostra Maria natomiast – jak wynika z wyrażonej po latach refleksji – odczuwała ryzyko i niepewność całej sytuacji, gdyż minęło zaledwie dwa i pół miesiąca od uchylecia się przez nią od pracy w fabryce w Siemianowicach celem podjęcia życia zakonnego⁷⁹.

Opisane sytuacje świadczą o ciągłej niepewności i braku stabilizacji życia zakonnego siostr klasztoru sosnowieckiego. Przytoczone epizody stanowią tylko przykłady z całej serii doświadczeń, których podstawą były plany niemieckiego zarządcy szpitala w Jaworznie, traktującego polskie siostry karmelitanek Dzieciątka Jezus jako będących jego własnością robotników. Korespondencja siostr, stanowiąca ważną podstawę źródłową tego artykułu, potwierdza, że F. Schulz często dysponował siostrami według własnej woli i swe plany zmieniał, nie informując o tym zainteresowanych. Taki wniosek wynika z treści listu s. Małgorzaty Strzałki, która pisała 31 maja 1944 r.: „Pan Szef powiedział, że to zamówienie w arbajsmacie [Arbeitsamt]⁸⁰, które posłał o Siostry, jutro będzie telefonował o unieważnienie. Tylko jednak prosił o tą panienkę z niemieckim językiem”⁸¹.

Więź siostr karmelitanek Dzieciątka Jezus z Jaworzna z domem macierzystym w Sosnowcu

Matka Teresa Kierocińska dużo uwagi poświęcała siostron przebywającym w Jaworznie. Osobiście nie mogła ich odwiedzać w szpitalu, ale co niedzielę oczekiwała w Sosnowcu na ich delegatkę. Często też korespondowała ze swymi duchowymi córkami. Już w pierwszym z zachowanych listów m. Teresy Kierocińskiej do siostr w Jaworznie zawarte jest symboliczne dla ducha

77 Por. AMTK, V 3/8, List s. A. Idziak (Czerna, 8–9 VIII 1943).

78 AGKDzJ, J I. 1, s. 520.

79 AMTK, VI, t. 29, s. 5, Wsp. s. M. Pieczki (30 VI 1954).

80 Arbeitsamt – niemiecki urząd pracy.

81 AMTK, V 3/26, List s. M. Strzałki (Jaworzno, [31 V 1944]).

82 AMTK, IV 3/3, List do s. G. Sroki, przełożonej placówki w Jaworznie i wspólnoty sióstr [Sosnowiec, I 1943].

83 AMTK, V 3/24, List s. G. Sroki [Jaworzno, 18–19 I 1943].

zgromadzenia i jego charyzmatu odniesienie do osoby Dzieciątka Jezus oraz wskazanie na miłość jako ważną cechę wyróżniającą karmelitankę Dzieciątka Jezus, co bardzo często w swoich pismach i zaleceniach podkreślali założyciele zgromadzenia. Matka Teresa pisała:

Dla wszystkich Sióstr przesyłam serdeczne matczyne życzenia: by Boskie Dzieciątko Jezus błogosławiło, opiekowało się wami, czuwało, by wam nic złego [się] nie stało. Wy w zamian za to okazcie Mu miłość. Miłość, która daje, znosi cichutko przeciwności, cierpienia, choroby, trudy dolegliwości, niewygody, braki, odrębne, zmienne, szorstkie, niedelikatne, uparte charaktery. Nie żądajcie miłości od drugiej siostry, tylko ją czynem dajcie. Patrząc na Was, widzę, że mnie rozumiecie, bo miłość jest wśród was. Miłość nie może być zawsze w jednym stopniu. Ona musi być coraz doskonalsza⁸².

Ufność Dzieciątka Jezus oraz powierzenie się jego opiece potwierdziła przełożona wspólnoty jaworznickiej s. Georgia Sroka, która w prowadzonej przez siebie kancelarii zawiesiła obrazek Dzieciątka Jezus⁸³.

W okrutnym świecie wojny oraz okupacyjnych przesładowań m. Teresa przypominała siostronom w Jaworznie, że nie są same, a chociaż okoliczności odłączyły je od wspólnoty zgromadzenia, to jednak dalej są one własnością Boga. Jesienią 1944 r., a więc w okresie, kiedy na pewno do sióstr dochodziły, z jednej strony, wiadomości o tragedii Warszawy, a z drugiej – o zbliżającym się froncie i strasznych walkach na Wschodzie, pisała m.in.

Chociaż jestem w oddaleniu od Was, jednak sercem zawsze przy Was. Chcę być przy Was tym, czym Anioł Boży przy nas. Ochroniać, bronić, przestrzegać, zasłaniać od złego od świata, od tego, co grzeszne, co próżne, co złe. Ślubem

związane u stóp Jezusa, jesteście Jego jedyną własnością. Należycie tylko do Boga, gdziekolwiek Bóg Was posyła, wszędzie żąda wierności w wielkich i w najdrobniejszych rzeczach⁸⁴.

Zdając sobie sprawę z trudności, które siostry napotykały, dodawała im odwagi. Zachęcała je do trwania w jedności, ponieważ, jak pisała, „gdzie jest jedno serce, tam Bóg mieszka”⁸⁵. Udzielała też siostronom praktycznych wskazówek dotyczących zachowania higieny i roztropności. Siostrze Izabelli (Helenie Hebdzie) szczególnie utkwiała w pamięci troska m. Teresy o właściwe podejście do chorych: „Trzeba do chorych podchodzić z sercem, żeby im nic nie odmawiać, jak tylko można to uczynić bez uszczerbku dla dobra ich duchowego czy fizycznego”⁸⁶. W innym liście zaś przypominała: „Proszę, by siostry wszystkie razem chodziły na śniadanie, na obiad, na kolację, z wyjątkiem tych, co w nocy czuwają przy chorych – ani jednej nie może brakować. By na ćwiczenia zakonne z największą wiernością i ochotą biegły wszystkie, by wielbić wspólnie Swego Boga. Pamiętać o umartwieniu, obowiązkowo codziennie trzeba spełnić najmniej 7 umartwień”⁸⁷. Zachęcała do wierności zarówno w wielkich, jak i małych rzeczach do praktyki cnót, gdyż jak mówiła: „Nie biały welon, nie nowy habit jest ozdobą zakonnic, ale jej święte zakonne życie”⁸⁸. Siostra Romana przytaczała w swych wspomnieniach wyjątek z listu m. Teresy: „Jedno was proszę, by miłość i zgoda była wielka między Wami, to wszystko inne przeminię. [...] Bądźcie miłością dla chorych, dla dziewcząt, a szczególnie dla Sióstr Służebniczek”⁸⁹.

Matka Teresa kładła szczególny nacisk na życie duchowe, gdyż wytrwanie w trudnych warunkach opierała na intencji nadprzyrodzonej:

Pamiętajcie zawsze o tem – pisała m. Teresa – że Bóg was widzi i oczekuje wierności w tym wszystkim, coście Mu kiedyś z całym zapałem

84 AMTK, IV 3/3, List do s. G. Sroki, przełożonej placówki w Jaworznie i wspólnoty sióstr [Sosnowiec, 19 V 1943].

85 *Ibidem*, IV 3/3, List do sióstr w Jaworznie (Sosnowiec, 18 IX 1944).

86 Matka Teresa uczyła też, by nie ubiegać się o to, co bliższy przed światem, lecz radziła: „Macie być ukryte, a Jezus będzie z wami”. Por. *ibidem*, t. 47, s. 16, Wsp. (2) s. I. Hebdy (1956).

87 *Ibidem*, IV 3/3, List do sióstr w Jaworznie [Sosnowiec, Wielki Post 1943].

88 AMTK, IV 3/3, List do s. G. Sroki, przełożonej placówki w Jaworznie i wspólnoty sióstr [Sosnowiec, 19 V 1943].

89 AMTK, VI, t. 40, s. 23–24, Wsp. s. R. Wójcik [1954].

u stóp Jego przysięgły. Nie zapominajcie nigdy o tem, ani w słowie, ani w czynie. Jezus chce waszej miłości, dajcie Mu ją. Serce czyste, skupione, umartwione, słyszy Jezusa i pyta: Panie, czego chcesz ode mnie? Gotową jestem na wszystko – na wszelkie upokorzenia, przeciwności, cierpienia, by tylko osiąść i kochać na wieki. Pan hojnym jest dla tych, którzy Go szukają. Pamiętajcie, że nie ten kocha, kto mówi, że kocha, ale ten, kto we wszystkim, czego się zobowiązał, wysila się na każdą chwilę życia i pełni tylko wolę Najwyższego Pana. Choć z oddalenia, lecz serce matki wszystko wyczuwa i cierpi z miłości dla Jezusa, że te ukochane jej dzieci zasmucają Jezusa. Świat im się uśmiecha, świat ich pociąga, próżność imponuje. Nie patrzą głębiej, nie widzą nędzy, błota. Dzieci, czy można zasmucać, tak ranić Najśw.[iętsze] Serce Jezusa, Którego poślubiłyście na wieki?⁹⁰

Nie ustając w zachęcaniu sióstr do wierności, m. Teresa pisała znów:

Żyjemy w czasach, które nam mogą pomóc więcej jak kiedy indziej, do zastanowienia się nad sobą – czy wiernie Bogu służyimy? Czy staramy się Jemu tylko podobać? Wszystko przemienie na tej ziemi i zło, i dobro. Człowiek stanie sam przed Bogiem, by zdać rachunek ze wszystkich myśli, słów i czynów. Cóż wtedy będzie, jeżeliśmy tak nie postępowali, by wszędzie i zawsze mieć Boga i chwałę Jego na względzie? Bóg was wybrał wśród innych, powołał do szerzenia chwały Jego. Trzeba i musimy być tym i takimi, jaka jest wola Boga Najwyższego. [...] Jesteście obecnie w tym wirze świata, gdzie dusza nieurobiona, nieskupiona szybko może ulec jego poglądom. Trzeba Wam bardzo czuwać i bardzo

nad sobą. Pamiętajcie, że oczy waszego Oblubieńca zwrócone są na Was⁹¹.

W okresach doświadczeń i nieprzyjemności doświadczanych od cholerycznego przełożonego czy innych osób m. Teresa pocieszała:

Bardzo Wam współczuje, ból wasz jest moim bólem. Cierpię razem z Wami. Ufajcie, Kochane dzieci. Jezus jest w Waszych sercach. On wie, że cierpicie, On Was na pewno pocieszy. Uciekajcie się pod płaszcz Matki Najśw.[iętszej]. Jej dziećmi jesteście. Ona Was przytuli, pocieszy. Trzeba się modlić gorąco o pokój, którego dziś każdy wygląda. Przeciwności, trudności znosić dla przebłagania gniewu Bożego. Wołajmy wszyscy miłosierdzia Boże[go] nad całym światem⁹².

Innym razem pisała znów m. Teresa:

Stójcie wiernie przy boku Jezusa, wpatrzone w Jego Przenajświętsze Oblicze krwią zbryzgane, ranami okryte, sponiewierane, splugawione. Porównajcie swoje przeciwności i cierpienia z cierpieniem Swego Oblubieńca, a wszystko w radość wam się obróci. [...] Serce w górę, bo Jezus patrzy na was i przygląda się, jak walczyście pod Jego sztandarem. Niech żyje Jezus zawsze i wszędzie – pamiętajcie, bo On jest waszą Miłością, nagrodą na wieki⁹³.

Siostry zdawały sobie sprawę, że są „pod okiem okupanta” i jako osoby zakonne dają świadectwo postawą zarówno wobec chorych, jak i całego personelu szpitala. W swoim nowym położeniu starały się łączyć pracę z ćwiczeniami życia zakonnego, według dostosowanego harmonogramu dnia, z codzienną mszą św. o godz. 6.00 w pobliskim kościele parafialnym⁹⁴. Proboszczem miejscowej

91 AMTK, IV 3/3, List do s. G. Sroki i wspólnoty sióstr [Sosnowiec, VII 1943].

92 AMTK, IV 3/3, List do s. G. Sroki [Sosnowiec, VII 1943].

93 AMTK, IV 3/3, List do wspólnoty sióstr w Jaworznie (Sosnowiec, 18 IX 1944).

94 AMTK, VI, t. 2b, s. 111, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

95 Ksiądz Franciszek Sitko (13 III 1889 – 21 IX 1955) po rezygnacji z funkcji proboszcza został administratorem parafii w Kętach (VI 1946 – VIII 1947). W następnych latach był proboszczem w parafii św. Klemensa w Zawoi (18 VIII 1947 – 21 IX 1955). Zmarł 21 września 1955, został pochowany na cmentarzu parafialnym w Zawoi. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Akta personalne ks. Franciszka Sitki, sygn. A 749.

96 AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy (Jaworzno, 22 V 1944).

97 AMTK, IV 3/3, List do s. I. Hebdy, prezydentki placówki w Jaworznie [Sosnowiec, początek III 1945].

98 Zob. AMTK, VI, t. 47, s. 19–20, Wsp. (z) s. I. Hebdy (1956).

99 Zob. AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, Wielkanoc 1944]; por. AMTK, V 3/24, List s. G. Sroki [Jaworzno, 2 (lub 11) II 1943].

parafii pw. św. Wojciecha i św. Katarzyny był ks. Franciszek Sitko, kapłan archidiecezji krakowskiej, wyświęcony 29 czerwca 1914 r. W Jaworznie od 15 grudnia 1929 do 29 maja 1930 pracował jako administrator parafii, a następnie był jej proboszczem do 1946 r.⁹⁵ Korespondencja zawiera jedynie krótkie wzmianki na jego temat, które jednak pozwalają wnioskować o sprawowaniu duchowej opieki nad siostrami. Siostra Izabella wspominała o nim w jednym z listów: „W ubiegłą niedzielę był u nas Ks. Kanonik w dużym pokoju. Nic nie mówił wiele, tylko pytał o zdrowie Naszej Matki i tak ogólnie o wszystkim. [...] przy okazji podziękuję Ks. Kanonikowi, bo bardzo mu zależało, aby było wszystko ładnie”⁹⁶. Prawdopodobnie w ostatnim sformułowaniu chodziło o pogrzeb s. Zefirynty Dymurskiej – służebniczki, która zmarła 12 maja 1944 r. z powodu gruźlicy. Przy końcu pracy w Jaworznie m. Teresa radziła s. Izabelli: „Do Księdza wypada iść i bardzo serdecznie podziękować. Dziś każdy wraca do swej pracy i do siebie, takie wyszło rozporządzenie, więc podziękujcie za wszystko i wracajcie wszystkie”⁹⁷.

Niezwykły wpływ m. Teresy na siostry karmelitanki oraz jej autorytet u współsióstr był wyraźnie postrzegany przez pracowników szpitala, tak osoby zakonne, jak i świeckie. Służebniczki NMPNP – s. Marianna Loreta Nikody i s. Gabriela Flaszka – kiedyś powiedziały karmelitankom: „Siostry, jakie jesteście szczęśliwe, że tak często możecie się widzieć z waszą matką generalną. Widać, że ona wywiera na was duży wpływ, ponieważ wracacie z Sosnowca szczęśliwe i gotowe do podjęcia każdej ofiary”⁹⁸. Siostry te pragnęły osobiście poznać Założycielkę i odwiedziły Sosnowiec, podobnie jak s. Zefirynta Dymurska, której wizytę zapowiadała s. Izabella w korespondencji: „W drugi dzień świąt siostra Małgorzata przyjedzie prawdopodobnie z s. Zefiryntą [...] nie można jej odmówić”⁹⁹.

Koniec niemieckiej okupacji Jaworzna i wkroczenie wojsk radzieckich

Z końcem 1944 r. Niemcy zdawali sobie sprawę z konieczności ucieczki z Jaworzna i rozpoczęli przygotowania do grabieży najcenniejszych urządzeń. Planowali dokonanie zniszczeń pozostawionych i niemożliwych do usunięcia sprzętów technicznych, szczególnie na terenie miejscowej kopalni i elektrowni. Kilka skrzyń z materiałami wybuchowymi złożono na terenie zabudowań szybu „Rudolfgrube” (przed 1939 r. „Kościeszko”) z zamiarem wysadzenia go. Nie zdążyli jednak zaminować kopalni „Friedrich-Augustgrube” (przed wojną kopalnia „Piłsudski”). Członkowie podziemia skutecznie utrudniali te działania, zabezpieczając zakłady, demontując całe zespoły urządzeń i ukrywając cenniejsze z nich. Zamiarem Niemców było także podpalenie zabudowy Jaworzna i masowe egzekucje mieszkańców przed opuszczeniem miasta¹⁰⁰.

Grabież cenniejszych urządzeń dotyczyła także sprzętu medycznego, bielizny pościelowej oraz innego wyposażenia szpitala, który F. Schulz nakazał pakować do swego samochodu. Siostry karmelitanek Dzieciątka Jezus wspominały, że „chorzy, orientując się dobrze w sytuacji, część dobytku ładowali do rowu, a część do auta, wierzyli, bowiem, że szpital przetrwa i przyda się wszystko, co zostanie”¹⁰¹. Gdy wojska radzieckie zbliżyły się do Jaworzna, dyrektor szpitala rozkazał, aby wszyscy chorzy wraz z siostrami i całym personelem schronili się w piwnicach, a w pozostałej części szpitala zorganizował fortecę obronną. Siostry zapisały: „Lżej chorym polecił się rozejść do domów, a słabszym kazał dać zastrzyki, by z nimi nie było kłopotu. Ale ani jednego zlecenia oszalałego szefa nie spełniono”¹⁰².

Sztab niemiecki, który podejmował decyzje związane z przejściem frontu w 1945 r., był umiejscowiony w szpitalu, a F. Schulz był jedną z czołowych postaci tego zespołu. Mieszkańcy miasta wspominali wydarzenie z 19 stycznia,

¹⁰⁰ P. Dudzik, *op.cit.*, s. 10.

¹⁰¹ AGKDzJ, J I. 1, s. 552; por. AMTK, V 3/15, List s. J. Morawicz (Jaworzno, 4 II 1945).

¹⁰² AGKDzJ, J I. 1, s. 552.

¹⁰³ P. Dudzik, *op.cit.*, s. 10. Autor artykułu, powołując się na wspomnienia jednego z mieszkańców Jaworzna, podaje, że pozyskania informacji dla polskiego ruchu oporu na temat niemieckich planów obrony Jaworzna podjęła się „siostra zakonna Karolina Boczar, która jako pielęgniarka opiekowała się chorymi”. Na podstawie dostępnych źródeł i według danych z archiwum zakonnego siostr służebniczek starowiejskich rzeczywiście w tym czasie w zgromadzeniu była siostra o takim imieniu i nazwisku. Z całą pewnością jednak nie mogła ona przebywać wówczas w Jaworznie i należy wykluczyć jej udział w omawianej pomocy dla polskiego podziemia. AGSS, Informacje uzyskane od s. Marty Komborskiej, archiwistki Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMPNP (Stara Wieś, XII 2023).

¹⁰⁴ Por. J. Kolka, *Dni, które zadecydowały o losie miasta*, „Gwarek”, 1/12 (1975), s. 3.

¹⁰⁵ T. Karzewicz, *op.cit.*, s. 20–21; J. Kolka, *op.cit.*, s. 3; J. Zawistowski, *Przemiany administracyjne, polityczne i społeczne (1945–1990)* [w:] *Jaworzno. Zarys dziejów w latach 1939–1990*, *idem* (red.), Kraków 1996, s. 73; H. Stańczyk, *Walec wojny w południowej Polsce 1944–1945*, Oświęcim 2014, s. 247–254.

¹⁰⁶ AMTK, V 3/15, List s. J. Morawicz i V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, koniec I 1945] i *ibidem*, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, koniec I 1945].

¹⁰⁷ Siostra Georgia opisała końcowe wydarzenia okupacji pod egidą F. Schulza następująco: „Szef z karabinem popędzał chorych do piwnic. Sam zaś ustawił w oknach i na dachach karabiny maszynowe i każdego żołnierza sowieckiego, który się wychylił, kładł pokotem. Tak się bronił 3 dni, wreszcie siadł do auta, dał gazu i pojechał, lecz śmierć prawdopodobnie znalazł na szosie, przez wysadzenie go razem z autem w powietrze.

czyli na trzy dni przed wejściem pierwszych oddziałów radzieckich. W tym dniu trzech hitlerowcy: Bergmann (inspektor kopalń jaworznickich, funkcjonariusz SS i kat okolicznej ludności), burmistrz Reder i lekarz Schulz zorganizowali huczne przyjęcie. Podczas libacji wszyscy zwrócili się w stronę portretu Hitlera i uroczystie przysięgali, że walczyć będą do końca i jeśli nawet nie odniosą zwycięstwa, to po górniczym mieście nie będzie śladu. Realizacja tych planów została udaremniona rozpoczęciem walk i skutecznym sabotażem ze strony mieszkańców. Informacje o planowanych działaniach w mieście pozyskiwano bezpośrednio ze sztabu niemieckiego dzięki pośrednictwu siostry Karoliny Heleny Mitelskiej, służebniczki NMPNP¹⁰³. Siostra opiekowała się chorymi jako pielęgniarka, znała dobrze język niemiecki i cieszyła się zaufaniem F. Schulza. Posiadając prawo przebywania we wszystkich szpitalnych pomieszczeniach, mogła zorientować się w kwestii tajnych narad hitlerowców na terenie szpitala. 2 stycznia 1945 r. przekazała pierwsze wiadomości przedstawicielom ruchu oporu¹⁰⁴.

22 stycznia 1945 r. rozpoczął się atak w celu wyzwolenia Jaworzna spod władzy niemieckiej. 23 stycznia, po nadejściu posiłków doszło do ponownego natarcia na centrum miasta; walki toczyły się przez cały dzień. Ostateczne wyparcie Niemców nastąpiło 26 stycznia. Podczas zaciętych walk zginęło ponad 40 mieszkańców Jaworzna, a uszkodzeniu uległo kilka domów. Straty Armii Czerwonej wyniosły 148 żołnierzy – niemieckich zginęło co najmniej dwukrotnie więcej¹⁰⁵.

Także w szpitalu rozegrały się dramatyczne wydarzenia. Desperacka obrona trwała trzy dni, a w jej ostatnim dniu prawdopodobnie podczas ucieczki zginął F. Schulz¹⁰⁶. Szpital został zrujnowany, lecz chorym i siostrą nic się nie stało¹⁰⁷. Niebezpieczeństwo przypłacenia życiem zawisło nad s. Izabellą (Heleną Hebdą), gdy próbowała interweniować w obronie młodego Ukraińca. Żołnierze radzieccy dokonali jego egzekucji, a siostrę postawili pod ścianą na rozstrzelanie. Uratowała ją interwencja chorych,

lekarzy i s. Jadwigi (Anny Morawicz), która przemawiając w języku rosyjskim, stanęła w obronie s. Izabelli¹⁰⁸.

Na gorąco s. Izabella pisała do m. Teresy po wyparciu Niemców:

Z łaski Boga żyjemy wszystkie, było bardzo źle, bo Jaworzno aż 3 dni zdobywali. Właśnie w szpitalu była linia, bo Schulz zorganizował obronę. Przeżyliśmy strasznie, ale szczęśliwie. Razem z chorymi 3 dni siedzieliśmy w piwnicach. Mieszkanie nasze rozbite, ale nic nie straciłyśmy. Spod gruzów dało się wyciągnąć pościel, rzeczy osobiste miałyśmy wyniesione na szpitalu, duży szpital całkiem zdemolowany. Tu, gdzie s. Jadwiga i ja miałam chorych, ocalało nieco. Jeszcze dla nich gotowaliśmy [...] nie można było ich zostawić bez opieki. [...] Chorzy już się rozchodzą, zostają tylko sami ciężko chorzy. [...] Czy Siostry mają co jeść? My na razie jeszcze mamy. Cukru nie ma i tłuszczu, ale jeszcze da się wytrzymać. Polecamy się św. modlitwom nadal. Cośmy przeżyli, to później sobie opowiemy¹⁰⁹.

Następnego dnia posłała kolejną wiadomość: „Najdr.[oższa] Nasza Matko, myśmy o tem myślały, by iść do Sosnowca, ale to było niemożliwe, bo jakże można było zostawić chorych bez opieki, trochę żywności uratowanej miałyśmy pod opieką w te ciężkie dni; z dużego szpitala do nas się zgromadzili, bo ta stacja, gdzie ja pracowałam i Azyl s. Jadwigi ocalały, więc żywiliśmy wszystkich”¹¹⁰.

Zniszczenia wojenne zmusiły władze miejskie do zorganizowania szpitala prawie od podstaw. Ulokowano go w budynku przy ul. Jagiellońskiej (okolica tzw. Pańskiej Góry, obecnie ul. Grunwaldzka), który przed wojną zajęty był na potrzeby posterunku policji, a w którym w czasie okupacji ulokowana była siedziba gestapo¹¹¹. Wykorzystano sprzęt, który chorzy zdołali uratować przed rabunkiem Niemców. Żołnierze zwycięskiej armii – jak wspominają

Inni Niemcy też nie uszli śmierci. Siostry nasze przebywały razem z chorymi w piwnicach na ziemniakach. Wszyscy cały czas gorąco się modlili i wzywali głośno: Najśw.[iętsze] Oblicze Pana Naszego, Jezusa Chrystusa, ratuj nas i zasoń nas. Ze szpitala zostało sito, lecz chorym nic się nie stało. Siostry patrzyły na cuda z bliska. Jedna bomba wpadła do celi i zburzyła cały róg celi, gruzami zasyłała cały pokój, jedynie ominęła figurkę Dzieciątka Jezus, stojące na stoliku, nawet go nie przyprószył pyłek”. AMTK, VI, t. 2b, s. 125, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961); por. AGKDz, J I. 1, s. 552–553.

¹⁰⁸ AMTK, VI, t. 2b, s. 126, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

¹⁰⁹ AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, 27 I 1945?].

¹¹⁰ AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, 28 I 1945].

¹¹¹ J. Zawistowski, *op.cit.*, s. 73; por. *Przyjazny pacjentom...*, s. 6.

¹¹² AGKDzJ, J I. 1, s. 553; AMTK, VI, t. 2b, s. 126–127, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

¹¹³ *Przyjazny pacjentom...*, s. 6.

¹¹⁴ AMTK, V 3/15, List s. J. Morawicz (Jaworzno, 4 II 1945).

¹¹⁵ AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, II 1945].

¹¹⁶ AMTK, V 3/15, List s. J. Morawicz (Jaworzno, 4 II 1945).

siostry – zabrali ze szpitala, co się dało. Chorzy natomiast wyciągali ze skrytek części aparatu rentgenowskiego i cieszyli się, że niemieckiemu ordynatorowi powkładali kamienie do paczek zamiast części aparatu¹¹². Szpital – według relacji s. Jadwigi Morawicz – został ponownie otwarty 1 lutego 1945 r. Inne źródła wskazują na dzień 29 stycznia jako początek przyjmowania pacjentów i przeprowadzenia pierwszych zabiegów chirurgicznych. Formalne otwarcie szpitala miało nastąpić dopiero 20 lutego¹¹³.

Siostra Jadwiga opisywała m. Teresie nowe warunki: „W bardzo pięknym domu teraz jesteśmy, pielęgnujemy samych Polaków, żołnierzy i cywilów, którzy byli ranni w czasie bitew w Jaworznie i okolicy. Wczoraj pierwszy raz był ksiądz z P.[anem] Jezusem w szpitalu, 19-letni polski żołnierz przyjął ostatnie sakramenta św., ale mam nadzieję, że wyzdrowieje, bo bardzo prosimy o to Matkę Najświętszą”¹¹⁴.

Wobec informacji o zbliżaniu się frontu oraz możliwym rychłym końcu okupacji niemieckiej Polacy przygotowali się do przejścia szpitala. Jak stwierdziła s. Izabella, nowy zarząd szpitala był przygotowywany jeszcze za rządów dr. F. Schulza. Po ucieczce Niemców lekarz Kazimierz Stawarski jako nowy ordynator poprosił personel o pozostanie na posterunkach¹¹⁵. Siostry karmelitanki sprawowały opiekę pielęgniarską nad rannymi Polakami, zarówno żołnierzami, jak i osobami cywilnymi. Dwie z nich: s. Izabella (Helena Hebda) i s. Jadwiga (Anna Morawicz), pracowały na oddziale chirurgicznym, a s. Aniela (Leokadia Orczyk) z siostrą służebniczką opiekowały się gruźliczym. Siostra Jadwiga pisała: „Warunki pracy w nowym szpitalu są zupełnie inne. Naczelnny lekarz jest bardzo miłym człowiekiem i stara się nam na każdym kroku ułatwić [...] pracujemy dla swoich. Mamy [z s. Izabellą] całe pierwsze piętro – 8 sal, każda z nas 4 sale, mniej więcej 25 chorych. Pracy bardzo dużo [...]. Siostry służebniczki też są wszystkie i tylko dwie zostały zwolnione jako chore i niezdolne do pracy”¹¹⁶.

Matka Teresa, pragnąc uzupełnić braki personalne placówek zgromadzenia, zabiegała o szybki powrót siostr

do Sosnowca. Tego samego pragnęły same siostry pracujące w Jaworznie. Sądziły, że szybko zostaną zastąpione w swoich obowiązkach przez inne pielęgniarki. Siostra Izabella jako odpowiedzialna za grupę sióstr informowała m. Teresę o biegu wydarzeń i zamiarach decydentów. Pisała:

Nasza Matko, jak tylko będzie możliwe, to po jednej będziemy znikać z tego szpitala. [...] Teraz ten szpital zapowiada się dobrze, ale Bóg wie, jak warunki ogólne na świecie się ułożą. SS. Służ.[ebniczki] też pracują, one się teraz boją, abyśmy nie odeszły, bo dużo miałyby pracy. Ludzie z Jaworzna bardzo są nam wdzięczni, dużo tu jest rannych ludzi cywilnych, pracujemy z oddaniem, więc się przekonali, że zakonnice to nie są próżniaki. Bardzo oceniają naszą pracę. Dziś, tj. w niedzielę, był przedstawiciel Rządu z Lubl.[ina] i burmistrz miasta¹¹⁷, okazali zadowolenie. O wszystko, co będzie możliwe, będą się starali, aby otoczyli chorych, ubogich, bez różnicy opieką. Sowietów u nas nie trzymają, oni mają tutaj wojskowy lazaret, natomiast polscy żołnierze są. Od poniedziałku będziemy mieszkali na nowym mieszkaniu w ładnym miejscu. S. Janina czuje się wyczerpana pracą, reszta Sióstr dobrze się trzyma. S. Jadwiga prędzej chodzi jak przy gruźlikach. Będziemy miały mniej godzin pracy. Jak dawniej – w południe będzie przerwa. [...] od poniedziałku znowu zaczniemy w nowym mieszkaniu nowe życie. S. Aniela w Azylu ma dobrze, niedużo ma chorych, ta s. Teodora [służebniczka NMP] bardzo jest dobra, dobrze sobie żyją. S. Aniela jest z chorymi, a s. Teodora gotuje i obsługa też jest, więc ma nawet znośniej jak przedtem¹¹⁸.

Po zakończeniu okupacji niemieckiej siostry zmieniły także miejsce zamieszkania. Jak wspomniała w cytowanym

117 Na stanowisko burmistrza miasta Jaworzna wybrano działacza PPS Stanisława Stolarczyka. Nominację tę po zajęciu miasta potwierdziła Radziecka Komenda Wojenna. Zob. P. Dudzik, *op.cit.*, s. 10.

118 AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, 28 I 1945].

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Informacje od Marii Leś-Runickiej (Jaworzno, 13 III 2023).

¹²¹ AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, 15–16 II 1945].

¹²² AMTK, V 3/6, List s. I. Hebdy [Jaworzno, II 1945].

¹²³ AGKDz], J I. 1, s. 552–553.

¹²⁴ AMTK, VI, t. 2b, s. 128, Wsp. s. G. Sroki (24 XI 1961).

liście s. Izabella Hebda, mieszkanie owo znajdowało się „w ładnym miejscu”¹¹⁹. Prawdopodobnie były to okolice tzw. Pańskiej Góry. W tym rejonie znajdowały się i stoją po dzień dzisiejszy budynki jednorodzinne, m.in. wille dawnych sztygarów. Zapewne w jednej z nich tymczasowo ulokowano siostry¹²⁰. W tym mieszkaniu siostry spędzały także czas południowej przerwy w pracy, od 13.00 do 15.00¹²¹.

Nieco później siostry informowały o rozwoju sytuacji:

Chciałybyśmy już być w Sosnowcu, a tu jeszcze są chorzy, będą szykować szpital chirurgiczny i wszystkie mamy pracować. Lekarze mówią, że nam nie wolno opuszczać szpitala, a my już mamy dość tej pracy w takich warunkach. [...] Gdyby się okazało, że możemy odejść, to trochę rzeczy byśmy tu dały do przechowania i poszłybyśmy razem. Jeżeli Nasza Matka uważa, że mamy zostać z chorymi tu, to zostaniemy, ale sił możebnych jest mi brak. Trzeba tu ludzi z zimną krwią, ale nie z dobrem sercem¹²².

Siostry stopniowo wycofywały się z pracy w szpitalu. Większa ich grupa opuściła Jaworzno w lutym 1945 r.¹²³ Najdłużej, bo do kwietnia tego roku, na posterunku pozostała s. Izabella (Helena Hebda), która uczestniczyła w przygotowaniu osób, które miały ją zastąpić przy chorych¹²⁴.

Zakończenie

Od chwili wprowadzenia w Zagłębiu Dąbrowskim rządów okupacyjnych zgromadzenie karmelitanek Dzieciątka Jezus, mające w Sosnowcu swój dom macierzysty, stało się tak jak reszta polskiego społeczeństwa obiektem represji. Obawy sióstr budziły np. nieustanne kontrole różnego typu komisji, które wyrażały zainteresowanie zabudowaniami klasztorными, i wydawało się, że

przygotowują obiekt do przejęcia na rzecz okupantów, a siostry – do wysiedlenia. Innym rodzajem represji była próba zmuszenia sióstr do podpisania niemieckiej listy narodowościowej. Wobec faktu, że żadna z karmelitanek Dzieciątka Jezus nie zgodziła się na podpisanie volkslisty, część z nich została pod koniec 1942 r. zmuszona do podjęcia przymusowej pracy w szpitalu w Jaworznie.

Siostry karmelitanek Dzieciątka Jezus wezwane do pracy w szpitalu w Jaworznie zamieszkały w jednym z budynków kompleksu szpitalnego. Pomimo początkowego braku doświadczenia w pracy pielęgniarskiej, siostry w miarę swoich sił i umiejętności zaangażowały się od razu w służbę chorym. Wykonywały także wiele prac porządkowych, krawieckich oraz biurowych. Od końca 1942 do początków 1945 r. w szpitalu jaworznickim pracowało w różnym okresie i na różnych stanowiskach 13 sióstr ze zgromadzenia karmelitanek Dzieciątka Jezus.

Przełożona generalna m. Teresa Kierocińska utrzymywała żywy kontakt z siostrami tej wspólnoty, która znalazła się w odmiennych niż dotąd warunkach życia. Interesowała się ich codziennością, zachęcała do wierności obowiązkowi powołania, udzielała rad i wskazówek pomagających stawiać czoła nowej sytuacji. W swych listach kładła szczególny akcent na życie duchowe jako źródło siły do wytrwania w trudnych warunkach. Według ustalonego planu dnia siostry starały się łączyć ćwiczenia zakonne z pracą i codziennie rano udawały się do pobliskiego kościoła parafialnego na mszę św. o godzinie 6.00. W Archiwum Matki Teresy Kierocińskiej w Sosnowcu zachowało się 38 listów sióstr do m. T. Kierocińskiej i 18 listów m. Teresy do sióstr w Jaworznie. Stanowią one fragment większej korespondencji, której treść jest niezwykle ważnym dziedzictwem zgromadzenia karmelitanek Dzieciątka Jezus oraz świadectwem życia duchowego społeczności katolickiej w Polsce, a zarazem podstawą do ubiegania się o wyniesienie służebnicy Bożej m. Teresy od św. Józefa CSCIJ na ołtarze. Ich treść jest także zapisem trudnej codzienności okupacyjnej narodu

125 Por. *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947; Życie religijne w Polsce pod okupacją...*, s. 795–952; A. Mirek, *Istituti religiosi femminili nella Polonia occupata: vita e attività* [w:] *La Chiesa cattolica...*, s. 711–740.

polskiego i ważnym źródłem dla wojennych dziejów jaworznickiej małej ojczyzny.

W szpitalu jaworznickim karmelitanek Dzieciątka Jezus pracowały do początków 1945 r. Po wkroczeniu wojsk radzieckich do Jaworzna siostry pozostały tam, pełniąc posługę w szpitalu. Zmieniły także miejsce zamieszkania – przydzielono im pomieszczenia poza szpitalem. Stopniowo siostry wycofywały się z pracy szpitalnej i powracały do Sosnowca. Działo się tak ze względu na to, że zgromadzenie bardzo potrzebowało wykwalifikowanych sióstr, które mogłyby wspomóc instytucje wychowawcze i opiekuńcze stanowiące przecież ich główne źródło utrzymania. Poza tym należy pamiętać, że siostry przymusowo były skierowane do pracy pielęgniarstwa i dla większości z nich była to praca, do której nie były przygotowane. Posługa karmelitanek Dzieciątka Jezus w Jaworznie zakończyła się w kwietniu 1945 r. Jako ostatnia do Sosnowca powróciła wówczas s. Izabella (Helena Hebda), która do tego czasu wspierała i przygotowywała personel mający ją zastąpić.

Opisana sytuacja była jedną z typowych dla organizowanego przez Niemców systemu okupacji i terroru. Wiele sióstr zakonnych z różnych zakonów i zgromadzeń było przez nich traktowanych jako źródło taniej siły roboczej, zwłaszcza przy pracach w szpitalach i innych placówkach opieki zdrowotnej¹²⁵. Warto wspomnieć, że same karmelitanek Dzieciątka Jezus pracowały nie tylko w jaworznickim szpitalu, ale jesienią 1944 r. kolejna ich grupa została przymusowo skierowana do pracy w dawnym szpitalu żydowskim, funkcjonującym w budynku przy ul. Konrada w Sosnowcu. Niemniej opisane doświadczenia sióstr zakonnych stanowią ważne dopełnienie i uzupełnienie dziejów miasta Jaworzna. O ile bowiem siostry służebniczek pozostały po 1945 r. w tym mieście i ich obecność oraz posługa są znane i zapamiętane, to wojenne losy i posługa karmelitanek Dzieciątka Jezus z Sosnowcu stanowiły do tej pory raczej zupełnie zapomniany epizod. Ponadto należy jasno stwierdzić, że zachowana

korrespondencja sióstr, przesyłana pomiędzy Sosnowcem a Jaworzniem, jest ważnym, choć niewykorzystywanym do tej pory źródłem na temat dziejów oporu społecznego w latach II wojny światowej. Jej treść ukazuje wieloaspektowość owego oporu wobec niemieckiej okupacji, który nie ograniczał się jedynie do walki zbrojnej i konspiracji, ale polegał także na zachowaniu własnej godności, ideałów religijnych i wiary czy – ogólnie mówiąc – człowieczeństwa w obliczu ogromu cierpienia i okrucieństwa spowodowanego działaniami okupantów.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

ŹRÓDŁA ARCHIWALNE

Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Markach [AGKDz]

Akta domu zakonnego w Wolbromiu (E I. 89).

Akta placówki w Jaworznie.

Korespondencja Zarządu Generalnego Zgromadzenia z Kurią Diecezjalną w Częstochowie (G VI. 1).

Kronika Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus (J I.), t. 1 (31 XII 1921 – 31 XII 1951).

Archiwum Generalne Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej w Starej Wsi [AGSS]

Nekrologi.

sygn. AKGS A II h, 10/19 (Korespondencja s. Z. Dymurskiej z przełożoną generalną).

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie

Akta personalne ks. Franciszka Sitki, sygn. A 749.

Archiwum Matki Teresy Kierocińskiej [AMTK]

Korespondencja m. Teresy Kierocińskiej do sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus (zespół IV).

Korespondencja sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus do m. Teresy Kierocińskiej (zespół V).

Wspomnienia o Matce Teresie Kierocińskiej (zespół VI).

Kancelaria Zarządu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Markach [KZGKDz]

Księga Ewidencyjna Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, t. 1 (31 XII 1921 – 25 III 1989).

Nekrologi.

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

s. Bożenna od Niepokalanego Serca Maryi CSCIJ – Jadwiga Wasilewska, *Wspomnienia i zapiski kronikarskie*, s. W. Szczepańczyk CSCIJ, ks. Mariusz Trąba (wstęp, oprac. i red.), Bielsko-Biała 2023.

Congregatio de Causis Sanctorum, *Pinsken seu Varsavien. Beatificationis seu declarationis martyrii Servarum Dei Mariae Stellae (in saeculo: Adelaidis Mardosewicz) et 10 sociarum sororum professorum*

- ex Instituto Sacrae Familiae de Nazareth in odium fidei, uti fertur, interfectarum* († 1 agosto 1943) *positio super martyrio*, Roma 1996.
- Nadzorować, interweniować, karać. Nazistowski obóz władzy wobec Kościoła katolickiego w Zabrze (1934–1944). Wybór dokumentów, S. Rosenbaum, M. Węcki (oprac.), Katowice 2010.
- Pio XII, *Preghiera per la consacrazione della Chiesa e del genere umano al Cuore Immacolato di Maria* (Sabato, 31 ottobre 1942) [w:] *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, t. 4: *Quarto anno di Pontificato*, 2 marzo 1942 – 1° marzo 1943, Roma 1943, s. 453–454.
- Pio XII, *Radiomessaggio al Portogallo. La consacrazione della Chiesa e del genere umano al Cuore Immacolato di Maria, del 31-10-1942* [w:] *Atti e discorsi di Pio XII*, t. 4: *Gennaio-Dicembre 1942*, Roma 1943, s. 263–272.
- Sacra Rituum Congregatione, *Patavina seu Cracovien. Beatificationis et canonizationis Servi Dei Maximiliani M. Kolbe, sacerdotis professi Ordinis Fratrum Minorum Conventualium. Positio super virtutibus*, Roma 1965.
- Wartime rescue of Jews by the Polish catholic clergy. The testimony of survivors and rescuer*, t. 1–2, R. Tyndorf, Z. Zieliński (oprac.), Lublin 2023.
- Wirgowska K., *Ojczyzno moja, gdzie jesteś? Wspomnienia z Łucka 1939–1945*, M Ryszkowska (red.), Lublin 2009.

PRASA

- „Gwarek”, (1975).
- „Niedziela Sosnowiecka”, (2022–2023).
- „Pod Znakiem Dzieciątka Jezus. Pisemko Domowe Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus”, (2022).

OPRACOWANIA

- Bartoszewski G., *Kanonizacja św. Maksymiliana Kolbe i beatyfikacje męczenników II wojny światowej (1939–1945)* [w:] *Świadek Jezusa. Praca zbiorowa*, M. Chmielewski (red.), Lublin 2004, s. 129–183.
- Błogosławione męczenniczki z Nowogródka. Maria Stella i dziesięć towarzyszek ze Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu. Profile biograficzne*, T. Górski, N. Wojtatowicz (oprac.), Rzym 2000.
- La Chiesa cattolica in Europa centro-orientale di fronte al nazionalsocialismo 1933–1945*, J. Mikrut (red.), San Pietro in Cariano (Verona) 2019.
- Dubel K.Z., Sieradzki P., *Ojciec Anzelm. Życie i dzieło Sługi Bożego Ojca Anzelma od św. Andrzeja Corsini OCD (Macieja Józefa Gądka 1884–1969)*, Sandomierz 2015.
- Juda H., *Nonnenlager Schmückert. Obóz sióstr zakonnych w Bojanowie*, Bojanowo 1999, Szkice Bojanowskie, z. 1.

- Dudzik P., *Czasy okupacji. Wspomnienia jaworzniaków z lat 1939–1945*, „Zeszyty Historyczne Miasta Jaworzna”, 16 (2021), s. 1–11.
- Dzieciątka Jezus dziękczynienie i wierność! Sesja jubileuszowa z okazji 100-lecia Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, *Karmelitański Instytut Duchowości, Kraków, 30 grudnia 2021*, I.E. Kwiatkowska (red.), Kraków 2022.
- Dziurok A., *Kruchtoizacja. Polityka władz partyjno-państwowych wobec Kościoła katolickiego w latach 1945–1956 w województwie śląskim/katowickim*, Katowice 2012.
- Dzwonkowski R., *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939–1988*, Lublin 2003.
- Figura T., *Zgromadzenie Oblatek Serca Jezusowego (Pia Unione Oblatorum Sacri Cordis Jesu) w latach 1939–1947* [w:] *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947*, t. 17, A. Mirek (red.), Lublin 2014, s. 145–210.
- Frańcek T.A., *Matka Matylda Getter*, Warszawa 2019.
- Frańcek T.A., *Siostry Franciszkańki Rodziny Maryi dzieliły się Żydami chlebem, sercem, schronieniem*, „Życie Konsekwane”, 3–4/131–132 (2018), s. 172–192.
- Grądzka-Rejak M., *Okupowana Polska w liczbach*, Warszawa 2022.
- Jacewicz W., Woś J., *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 5: *Zakony i zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie*, Warszawa 1981, *Kościół Katolicki na Ziemiach Polskich w Czasie II Wojny Światowej*, t. 9.
- Jastrzębski W., *Problematyka powojennych rozliczeń z niemiecką listą narodową (narodowościową) w regionie kujawsko-pomorskim* [w:] *Swojskość i obcość w regionie kujawsko-pomorskim*, M. Białkowski, Z. Biegański, T. Maresz, W. Polak (red.), Toruń 2015, s. 133–150.
- Jaworzniaki słownik biograficzny*, t. 1, Jaworzno 2021.
- Jaworzno interdyscyplinarnie. Przemysł pogranicza śląsko-małopolskiego na przestrzeni wieków*, A. Rams (red.), Jaworzno–Częstochowa 2016, *Regionalizm w Szkolnej Edukacji*, t. 7.
- Jaworzno. Zarys dziejów do 1939 roku*, J. Hampl, J. Zawistowski (red.), Kraków [1997].
- Jaworzno. Zarys dziejów w latach 1939–1990*, J. Zawistowski (red.), Kraków 1996.
- Kaczmarek R., *Górny Śląsk i Zagłębie Dąbrowskie w planach niemieckich podczas II wojny światowej* [w:] *Śląsko-zagłębiowskie konfrontacje historyczne (XIX–XX wiek)*, M.W. Wanatowicz (red.), Katowice 1999, s. 135–161.
- Kaczmarek R., *Górny Śląsk podczas II wojny światowej. Między utopią niemieckiej wspólnoty narodowej a rzeczywistością okupacji na terenach wcielonych do Trzeciej Rzeszy*, Katowice 2006.
- Kaczmarek R., *Niemiecka polityka narodowościowa na Górnym Śląsku (1939–1945)*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, 3/2 (6) (2004), s. 115–138.

- Kaczmarek R., *Polacy w Wehrmachcie*, Kraków 2010.
- Karżewicz T., *Dramat XX wieku – Jaworzno podczas II wojny światowej*, „Zeszyty Historyczne Miasta Jaworzna”, 16 (2021), s. 13–26.
- Kawa R.J., *Czas wielkich spraw. Wojenne losy kaliskich nazaretanek*, Kalisz 2018.
- Kijas Z.J., *Dziesięć panien mądrych. Męczenniczki elżbietańskie*, Kraków 2021.
- Kolwas-Soczyńska M., *Klasztor sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w Sosnowcu a działalność polskiego ruchu oporu w okresie okupacji niemieckiej (1939–1945)* [w:] *Wiara i Niepodległość. Religijne i patriotyczne tradycje terenów diecezji sosnowieckiej (XIX–XX wiek)*, A. Dziurok, M. Trąba (red.), Katowice–Sosnowiec–Warszawa 2019, s. 343–375.
- Kraheil T., *Martyrologia duchowieństwa archidiecezji wileńskiej 1939–1945*, Białystok 2020.
- Krupińska A., *Pod prąd, pod wiatr i pod fale. Droga sióstr katarzynek, warmińskich męczennic*, Kraków 2023.
- Krzysztofiński M., *Represje wobec zakonów i zgromadzeń zakonnych metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1950. Stan i perspektywy badań*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 103 (2015), s. 121–148.
- Kurek-Lesik E., *Gdy klasztor znaczył życie. Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939–1945*, Kraków 1992.
- Leś-Runiccka M., *Historia Jaworzna do 1795 roku*, Jaworzno 2011.
- Leś-Runiccka M., *Historia Jaworzna w XIX wieku 1795–1914*, Jaworzno 2017.
- Madajczyk C., *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 1–2, Warszawa 1970.
- Masakra w klasztorze*, F. Paluszkiwicz (oprac.), Warszawa 2003.
- Matyja K., „Nie jesteśmy ślepi, głusi na sprawy narodowe”. *Rzeczywistość okupacyjna w kronikach konwentu krakowskiego w latach 1939–1945* [w:] *Dominikanie o Polsce i Polakach od XIII do XX wieku*, K. Matyja, T. Gałuszka (red.), Poznań 2020, s. 403–427.
- Mazanka P., „Boję się śmierci pod gruzami”. *Sakramentki i redemptoryści w powstaniu warszawskim*, Warszawa 2020.
- Męczennicy za wiarę 1939–1945. Duchowni i świeccy z ziem polskich, którzy prześladowani przez nazizm hitlerowski dali Chrystusowi ofiarę życia świadectwo miłości*. Praca zbiorowa, W.M. Moroz, A. Datko (red.), [Warszawa] 1996.
- Michalczyk A., *Volksdeutch/folksdojcz, czyli „dziadek z Wehrmachtu”* [w:] *Leksykon mitów, symboli i bohaterów Górnego Śląska XIX–XX wieku*, B. Linek, A. Michalczyk (red.), Opole 2015, s. 57–60.
- Michna A., *Siostry zakonne – ofiary zbrodni nacjonalistów ukraińskich na terenie metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1947*, Warszawa 2010.

- Mirek A., *Il contributo degli ordini femminili al salvataggio degli ebrei in Polonia durante la Seconda guerra mondiale* [w:] *Perseguitati per la fede. Le vittime del Nazionalsocialismo in Europa centro-orientale*, J. Mikrut (red.), San Pietro in Cariano (Verona) 2019, s. 609–642.
- Mirek A., *Istituti religiosi femminili nella Polonia occupata: vita e attività* [w:] *La Chiesa cattolica in Europa centro-orientale di fronte al nazionalsocialismo 1933–1945*, J. Mikrut (red.), San Pietro in Cariano (Verona) 2019, s. 711–740.
- Molendowski L., *Zakony męskie diecezji chełmińskiej i ich losy w czasie II wojny światowej*, Warszawa 2017.
- Myszor J., *Duchowni śląscy w Wehrmachcie 1940–1945* [w:] *Wojskowa służba śląskich duchownych w latach 1918–1980*, Z. Kapala, J. Myszor (red.), Katowice 1999, s. 124–137.
- Myszor J., *Stosunki Kościoła – państwo okupacyjne w diecezji katowickiej 1939–1945*, Katowice 2010.
- Okupacja sowiecka ziem polskich 1939–1941*, P. Chmielowiec (red.), Rzeszów 2005.
- Perseguitati per la fede. Le vittime del Nazionalsocialismo in Europa centro-orientale*, J. Mikrut (red.), San Pietro in Cariano (Verona) 2019.
- Petrowa-Wasilewicz A., *Uratować tysiąc światów. Siostra Matylda Getter – Matusia. Historia zakonnicy, która ratowała żydowskie dzieci*, Kraków 2021.
- Piper F., *Podobóz KL Auschwitz „Neu-Dachs” w Jaworznie 1943–1945* [w:] *Obóz dwóch totalitaryzmów Jaworzno 1943–1956. Materiały z konferencji naukowej „Historia martyrologii i obozów odosobnienia w Jaworznie w latach 1939–1956”*, K. Miroszewski, Z. Woźniczka (red.), Jaworzno 2007, s. 14–28.
- Polska 1939–1945. Straty osobowe i ofiary represji pod dwiema okupacjami*, W. Materski, T. Szarota (red.), Warszawa 2009.
- Prawdzic A., *Hitlerowski obóz dla siostr zakonnych w Bojanowie 1941–1943*, „Chrześcijanin w Świecie”, 10/6 (1978), s. 21–40.
- Przewodnik Muzeum Domu Macierzystego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus*, B. Batog, M. Wrona (red. i oprac.), Sosnowiec 2018.
- Przyjazny pacjentom. Szpital miejski w Jaworznie 1971–2002*, Katowice 2001.
- Przymus germanizacyjny na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy Niemieckiej w latach 1939–1945. Materiały z konferencji*, W. Jastrzębski (red.), Toruń 1994.
- Puścikowska A., *Siostry z powstania. Nieznane historie kobiet walczących o Warszawę*, Kraków 2020.
- Puścikowska A., *Wojenne siostry*, Kraków 2019.
- Rak R., *Biskup Stanisław Adamski i tzw. Niemiecka Volkslista, jej uwarunkowania przedokupacyjne i okoliczności pookupacyjne* [w:]

- Duszpasterz czasu wojny i okupacji. Biskup Stanisław Adamski 1939–1945*, J. Myszor (red.), Katowice 1994, s. 45–57.
- Raport o stratach poniesionych przez Polskę w wyniku agresji i okupacji niemieckiej w czasie II wojny światowej 1939–1945*, t. 1: Opracowanie, K. Wnęk (red.); t. 2: Dokumentacja fotograficzna, A. Pleskaczyński (red.); t. 3: Lista miejsc zbrodni, Warszawa 2023.
- Siemaszko E., *Przeciw sacrum. Specyficzne okoliczności ludobójczych akcji organizacji ukraińskich nacjonalistów – Ukraińskiej Powstańczej Armii* [w:] *Nie zabijaj. Nacjonalizm i ludobójstwo na Kresach wobec Kościoła, etyki chrześcijańskiej i zasad humanizmu*, W. Osadczyk, A. Kulczycki (wstęp i red.), Warszawa–Lublin 2019, s. 141–204.
- Siadak A., Korniluk M., *Byleby pozyskać Chrystusa. Życie i męczeństwo matki Marii Gabrielis Moniki von Ballestrem FMM*, Józefów 2022.
- Skibiński P., *Kościół wobec totalitaryzmów (1917–1989). Światowy katolicyzm i doświadczenia Polaków*, Warszawa 2022.
- Stabińska J., *Danina krwi. Z wojennych dziejów klasztoru sióstr sakramentek w Warszawie*, Kraków 2019.
- Stańczyk H., *Walec wojny w południowej Polsce 1944–1945*, Oświęcim 2014.
- Strykowski K., *Położenie osób wpisanych w Wielkopolsce na niemiecką listę narodowościową w latach 1945–1950*, Poznań 2004.
- Syska M., *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej Starowiejskich w (archi)diecezji krakowskiej w latach 1869–1992*, t. 2, Kraków 1998.
- Szczańczyk W.R., *Działalność społeczna Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus na terenie Zagłębia Dąbrowskiego w okresie międzywojennym* [w:] *Wiara i Niepodległość. Religijne i patriotyczne tradycje terenów diecezji sosnowieckiej (XIX–XX wiek)*, A. Dziurok, M. Trąba (red.), Katowice–Sosnowiec–Warszawa 2019, s. 235–259.
- Szczańczyk W.R., *Działalność Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w ostatnim okresie życia m. Teresy Kierocińskiej (1945–1946)*, „Textus et Studia”, 2 (2023), s. 103–129.
- Szczańczyk W.R., *Eucharystyczny wymiar życia i działalności sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w latach 1921–1990*, cz. 1: *Eucharystia w codziennym życiu sióstr – inspiracje i praktyka*, Textus et Studia”, 3/27 (2021), s. 125–159.
- Szczańczyk W.R., *Eucharystyczny wymiar życia i działalności sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w latach 1921–1990*, cz. 2: *Wpływ pobożności eucharystycznej na działalność Zgromadzenia*, „Textus et Studia”, 4/28 (2021), s. 85–100.
- Szczańczyk W.R., *Historia Domu Dziecka im. Dzieciątka Jezus w Sosnowcu w latach 1942–1962*, „Textus et Studia”, 4/12 (2017), s. 105–176.
- Szczańczyk W.R., *Przez stulecie w służbie Bogu i ludziom. Karmel Dzieciątka Jezus w latach 1921–2021* [w:] *Jubileusz 100-lecia istnienia*

- Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus (29 listopada 2020 – 2 lutego 2022)*, W. Szczepańczyk (red.), Marki 2022, s. 295–316.
- Szczepańczyk W.R., *Udział Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w ratowaniu ludności żydowskiej podczas okupacji niemieckiej (1939–1945)* [w:] *Jedni z wielu. Historie odważnych ludzi ratujących Żydów. Materiały pokonferencyjne*, M. Borda (red.), Sosnowiec 2023, s. 33–52.
- Szczepańczyk W.R., *Zaangażowanie sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w ratowanie ludności żydowskiej*, „*Życie Konsekwane*”, 3–4/131–132 (2018), s. 86–95.
- Szczepańczyk W.R., *Zgromadzenie Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w latach 1921–1990*, Lublin 2021, *Studia i Materiały do Historii Chrześcijaństwa w Polsce. Zakony Żeńskie w PRL*, t. 6.
- Szczepańczyk W.R., *Życie codzienne i „niecodzienne” sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w okresie okupacji niemieckiej (na przykładzie działalności klasztorów w Sosnowcu i Wolbromiu oraz placówki w Jaworznie)* [w:] *Wiara i Niepodległość. Religijne i patriotyczne tradycje terenów diecezji sosnowieckiej (XIX–XX wiek)*, A. Dziurok, M. Trąba (red.), Katowice–Sosnowiec–Warszawa 2019, s. 301–341.
- Szczepańczyk W.R., Trąba M., „*Niosąc niebo...*”. *Dzieje domu zakonnego sióstr karmelitanek Dzieciątka Jezus w Wolbromiu w latach 1927–2022*, Sosnowiec 2024.
- Szelegiewicz A., *Służebniczki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej (Stara Wieś)*, Lublin 1984, *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947*, t. 2.
- Szwarc H.Z., Klicka I.M., *Okres II wojny światowej we wspomnieniach sióstr klarysek z Przasnysza*, D. Koska (red.), Pelplin 2021.
- Szwoch R., *Z Auschwitz do nieba. Święci i błogosławieni*, Pelplin 2006.
- Trąba M., *Działalność charytatywna i samarytańska posługa Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia na terenie Łagiewnik w latach pierwszej i drugiej wojny światowej* [w:] *Od miłosierdzia do Miłosierdzia. 150 lat Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie*, J. Urban (red.), Kraków 2018, s. 95–132.
- Trąba M., *Muzeum Domu Macierzystego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Sosnowcu – historia powstania, zbiory i rola w przestrzeni społecznej* [artykuł w opracowaniu redakcyjnym].
- Trąba M., *Zagłębie Dąbrowskie w okresie okupacji hitlerowskiej a posługa Zgromadzenia w latach 1939–1945* [w:] *Dzieciątku Jezus dziękczynienie i wierność! Sesja jubileuszowa z okazji 100-lecia Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus*, Karmelitański Instytut Duchowości, Kraków, 30 grudnia 2021, I.E. Kwiatkowska (red.), Kraków 2022, s. 54–88.
- W matni. Kościół na ziemiach polskich w latach II wojny światowej*, B. Noszczak (red.), Warszawa 2011.

- Wójcik M.E.A., *Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa (Congregatio Sororum a Resurrectione Domini Nostris Jesu Christi). Prowincja warszawska w latach 1939–1947*, Lublin 2002, *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947*, t. 16, s. 7–106.
- Wójtowicz L., *Wózkiem do nieba. Rzecz o siostrze zakonnej i sierotach zamordowanych przez nacjonalistów ukraińskich pod Sahryniem*, Lublin 2023.
- Wrońska M.W., *Służebniczki Maryi (pleszewskie) [w:] Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, Z. Zieliński (red.), Warszawa 1982, s. 905–930.
- Zawistowski J., *Przemiany administracyjne, polityczne i społeczne (1945–1990) [w:] Jaworzno. Zarys dziejów w latach 1939–1990*, J. Zawistowski (red.), Kraków 1996, s. 67–123.
- Zieliński J., *Matka Zagłębia. Życie Służebnicy Bożej Teresy Kierocińskiej Współzałożycielki Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus*, Kraków 2017.
- Żaryn J., *Polska wobec Zagłady*, [Warszawa] 2019.
- Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947*, t. 1–17, Lublin 1982–2014.
- Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, Z. Zieliński (red.), Katowice 1992.
-

PRL spieniężany – nostalgia i narracje pamięci komunikacyjnej

Kamil Korona

ABSOLWENT UNIWERSYTETU IGNATIANUM
W KRAKOWIE
ORCID: 0009-0000-7954-8594

ABSTRACT

PRL monetized – nostalgia and communication memory narratives

The communist period (especially the 1970s and 1980s) was a time of great economic difficulties for Poland. In the cultural sphere, the country, which belonged to the Eastern Bloc, was strictly controlled by the party authorities and censorship. However, people felt they wanted something different – mainly Western goods. American pop culture infiltrated through the Iron Curtain, sparking the imagination of Eastern Bloc residents, who tried in various ways to learn about it and translate it into familiar realities. About 45 years have passed since then. The People's Republic of Poland and memorabilia from that period are beginning to be increasingly the subject of online auctions and collectors' interest. In the entertainment sector, films are being made that treat this time as an interesting and as yet unexploited matrix for telling stories that are more or less true. The effects of Americanization and the modern capitalist mentality are slowly mixing with the communicative memory which, in the end, opens the way for monetizing nostalgia.

KEYWORDS: communicative memory, Polish popculture, Polish cinema, nostalgia, Polish society, 1970s, 1980s, People's Republic of Poland

SŁOWA KLUCZOWE: pamięć komunikacyjna, polska popkultura, polskie kino, nostalgia, polskie społeczeństwo, lata 70., lata 80., PRL

Powroty do przeszłości nie dziwią – zwłaszcza w kontekście popkultury. Powraca się do artefaktów – zjawisk, wydarzeń, przedmiotów. W telewizji i w internecie oglądane są dawne seriale, powstają ich nowe wersje i kontynuacje. Nostalgia wydaje się spieniężana na każdej płaszczyźnie przemysłu kulturowego; odbiorców takich treści nie brakuje. Co ciekawe, nie są oni determinowani jedynie wiekiem, ale też autentyczną i szczerą fascynacją niezbyt odległą przeszłością. Trend retro jest istotnym elementem współczesności i polem aktywności retromaniaków, którzy eksplorują ten czas zarówno w poszukiwaniu wspomnień, jak i wiedzy.

We współczesnej narracji o PRL-u często pomija się jego aspekty popkulturowe. Mówi się głównie o tym, czego nie było. Pomimo dużego przywiązania PZPR do kontrolowania treści wchodzących do obrotu oraz ideologicznych naleciałości popkultura rozwijała się w mniej lub bardziej legalny sposób i ostatecznie była urozmaicona mocniej, niż to zapamiętano w dyskursie pamięci kulturowej¹. Należy w takim przypadku badać pamięć komunikacyjną; metodologia skłania ku eksplorowaniu jej za pośrednictwem historii mówionej (*oral history*) obarczonej pewnym marginesem błędu – możliwą subiektywizacją lub interpretowaniem przeszłości przez mówcę. Współczesna popkultura, w tym jej strona marketingowa, wydaje się potwierdzać to przekonanie. Pamięć komunikacyjna nie tylko jest ważna, ale też nadaje charakteru przedmiotom

1 Rodzaj pamięci, która ukazuje swoisty kanon zjawisk istotnych dla danego okresu, patrz: W. Burszta, A. Jawor, M. Pęczak, M. Rauszer, P. Zańko, *Etnografia pamięci PRL-u. Kultura codzienności Polski powojennej 1956–1989*, Warszawa 2021, s. 27–28.

- 2 *Ibidem*, s. 30.
- 3 Np. *Pomiędzy retro a retromanią*, M. Major, P. Włodek (red.), Gdańsk 2018 czy W. Burszta, A. Jawor, M. Pęczak, M. Rauszer, P. Zańko, *op.cit.*
- 4 Pisownia oryginalna tytułu.
- 5 B. Koziczyński, *333 popkultowe rzeczy... PRL*, Poznań 2007, s. 5.

i zjawiskom, które bez jej narracji mogłyby zniknąć w czeluściach historii. W tym ujęciu ekskluzywność pamięci kulturowej ustępuje znaczeniu inkluzywnej pamięci komunikacyjnej, która może być udziałem każdego².

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie znaczenia popkulturowych artefaktów PRL-u dla współczesnych kolekcjonerów oraz tego, w jaki sposób nostalgia spieniężana jest przez polski przemysł filmowy. Przyjęta przeze mnie perspektywa zakłada, że pamięć komunikacyjna jest nie tylko ważna, ale we współczesnym rozumieniu retro lubującego się w rozdrabnianiu popkultury – ważniejsza niż pamięć kulturowa, której potencjał został już poniekąd wyeksploatowany. Jest to teza, która rozwija podejście prezentowane w niektórych współczesnych opracowaniach tematu³. Metodą badawczą zastosowaną przy podjętej próbie jest analiza hermeneutyczna, za pomocą której dokonana zostanie interpretacja źródeł opisujących dane zjawiska. Na literaturę przedmiotu składać się będą rozmaite pozycje wydawnicze, zarówno naukowe, jak i popularnonaukowe; szeroko rozumiane teksty kultury obejmą również filmy, przedstawienia marketingowe i strony internetowe.

Realia kulturowe PRL-u a amerykańizacja

Bartosz Koziczyński w przedmowie do książki *333 popkulturowe rzeczy... PRL*⁴ napisał: „Nikt nie mówi, że w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej było lepiej. Ale ponieważ wszystkiego było mniej – to, co wpadło w ręce, wydawało się ważniejsze. I bardziej zapadało w pamięć”⁵. Popkultura PRL-u, dziś kojarzona przede wszystkim z tymi jej elementami, które przeszły do swoistego kanonu historii, miała do zaoferowania znacznie więcej, niż mogłoby się wydawać urodzonym po 1989 r. osobom. Można też zaryzykować stwierdzenie, że oferowała więcej, niż żyjący w PRL-u mogliby zapamiętać. Wiele z przedmiotów, zjawisk i wydarzeń było bowiem krótkotrwałych i nie wpisało się w ogólny dyskurs pamięci.

Okres Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej przypada na lata, w których świat odbudowywał się po II wojnie światowej; w międzyczasie trwała zimna wojna – Europa była podzielona na dwa bloki: wschodni będący pod wpływem radzieckiej ideologii komunistycznej i zachodni korzystający z dobrodziejstw amerykańskiego kapitalizmu. Po trudnych ekonomicznie czasach w wielu krajach zachodnich następował rozwój i rozrost gospodarczy. W latach 1947–1991 wyróżniały się pod tym kątem zwłaszcza Stany Zjednoczone Ameryki. To właśnie tam powstało wiele wynalazków mających w niedalekiej przyszłości zrewolucjonizować świat oraz umożliwić powstanie popkultury w rozumieniu takim, jakie przyjmujemy współcześnie.

Dla mieszkańców bloku wschodniego, zwłaszcza tych funkcjonujących bliżej jego granicy, Zachód był niemalże krainą mitologiczną, mlekiem i miodem płynącą – pełną koloru, swobód i szczęścia, skupioną na kulcie jednostki i bogactwa. Wizja ta odstawała drastycznie od ideologii bloku wschodniego skupionego – przynajmniej w teorii – na socjalistycznej komplementarności i pracy na rzecz ogółu i dobra państwa. Współcześnie rozumiana popkultura nie była więc zdecydowanie domeną komunizmu, chociaż nie oznacza to, że nie funkcjonowała w przestrzeni publicznej. Anna Idzikowska-Czubaj zauważa:

Kultura w PRL-u miała bardzo istotne znaczenie zarówno dla rządzących, jak i rządzonych. Rządzący chcieli, poprzez lansowanie odpowiednich wzorów kulturowych, stworzyć nowe społeczeństwo – na początku istnienia PRL-u, później zależało im przede wszystkim na rytualizacji życia, która miała stanowić źródło legitymizacji ich władzy. Rządzeni poprzez angażowanie się w działalność kulturalną dążyli do wyjścia poza system – od połowy lat 70.; wcześniej tworzyli własne kulturowe enklawy, które pozwalały im lepiej funkcjonować w warunkach

6 A. Idzikowska-Czubaj, *Rock w PRL-u. O paradoksach współlistnienia*, Poznań 2011, s. 23.

7 *Ibidem*, s. 27.

8 Patrz: M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna*, Warszawa 2018.

9 G. Ferguson, *The American Dream is Dead. Unless You Leave America*, <https://greysonferguson.medium.com/the-american-dream-is-dead-unless-you-leave-america-bd308101of79> [dostęp: 10.03.2024].

niesprzyjających rozwojowi osobowości. Kulturę traktowano jako swoiste *sacrum*, jako azyl i miejsce ucieczki⁶.

Kultura masowa miała być dopasowana do potrzeb ideologii i szerzyć ją wśród swoich odbiorców; być odporną na zachodnie mody⁷.

Dekady lat 70. i 80. szczególnie ukonstytuowały współczesne podejście do popkultury. Markerami, tj. wyznacznikami, bądź istotnymi, zakorzenionymi w pamięci kulturowej zjawiskami można w ujęciu globalnym nazwać np. muzykę disco, rock, rozwój wysokobudżetowego kina rozrywkowego (tzw. blockbustery) czy modę na jeans. Chociaż od wspomnianego czasu minęło 50 lat, dekady te nieustannie powracają w narracjach twórców. Nostalgia za tym okresem wydaje się współgrać z fascynacją niedaleką przeszłością i potrzebą odkrywania jej na nowo, co prowadzi do powstawania symulaków dawnej rzeczywistości oddziałujących na odbiorców, gdyż każda z intersubiektywnych narracji w jakiś sposób odbija się na wspomnieniach jednostki (modyfikuje je). Współcześnie tęsknota za przeszłością, tak typowa dla ludzkiej pamięci, przybrała bardzo konkretny wymiar popkulturowy. Trend na retro doprowadził do tego, że współcześni polscy twórcy powracają w swoich utworach do młodości przypadającej na okres PRL-u, a urodzeni po roku 1990 eksplorują historię, dokładając cegiełkę do pielęgnowania mitów o przeszłości. Określenie „mit” nie jest przypadkowe⁸.

Rośnie również fascynacja Stanami Zjednoczonymi tamtych dekad wśród społeczeństw krajów, których przeszłość nie malowała się w takich barwach jak zachodnia – w tym właśnie Polaków, czego powodem może być szeroki dostęp do internetu. Prowadzi to do kulturowania narracji o amerykańskim śnie, typowym dla czasów rozkwitu kapitalizmu, a niepokrywającym się ze współczesnymi realiami, w których dążenie do marzeń zastąpiła walka o przetrwanie⁹. Mitologizacja tego okresu

w historii USA sprawia jednak, że opowieści o dobrobycie bardzo często pomijają lub wręcz wypierają rzeczywisty kulturowy krajobraz wspomnianych dekad. Weryfikacja popkulturowych przedstawień ze stanem faktycznym jest bardzo prosta – kiedy przeczyta się dyskusje prowadzone w sieci przez Amerykanów pamiętających tamte czasy, widać pewną tendencję: nie przeczą oni, że popkultura lat 70. i 80. obfitowała w liczne warte zapamiętania zjawiska, ale przypominają również, że dobra materialne tamtego okresu postrzegane jako typowe, choć istniały, były jednak w większości niedostępne przez wysokie ceny i niskie zarobki. Pamiętać należy, że w przedstawieniach typowych dla kapitalistycznego świata komunikat wytworzący potrzebę posiadania miał trafiać głównie do klasy średniej i chociaż ta rozrastała się bardzo szybko, to duża liczba osób nadal żyła biednie. W tamtym czasie świat był dla wielu „brązowy”, na co wpływ miał dizajn wnętrz oraz wielu przedmiotów codziennego użytku; lokali restauracyjnych (np. McDonald’s), popielniczek¹⁰ czy choćby klasycznych, ale zdezelowanych aut amerykańskich jeżdżących jeszcze wtedy po ulicach¹¹.

Polska Rzeczpospolita Ludowa była krajem satelickim ZSRR, a żelazna kurtyna mniej lub bardziej skutecznie separowała jej mieszkańców od zachodniej kultury. Czuwała nad tym partia rządząca i podlegające pod nią podmioty skupione na tym obszarze zarządzania¹². Pewne jej elementy docierały jednak na teren kraju w mniej lub bardziej legalny sposób. Pręźnie rozwijająca się zachodnia popkultura, z perspektywy czasu, była siłą nie do powstrzymania, ponieważ mocno oddziaływała na wyobraźnię zmęczonego dydaktyzmem i szarą rzeczywistością społeczeństwa. „Dlaczego tamta prawda zyskuje u nas tysiące wielbicieli i sympatyków?”¹³ – zastanawiał się urzędowy organ polskiej partii, co przywołał Leopold Tyrmand w *Cywilizacji komunizmu*. Pod tym kątem Polska była krajem wyjątkowym, znajdującym się niemal na pograniczu kultur oraz ich ideologii. Z jednej strony, sowiecka propaganda i komunizm zmuszały ludzi do

10 Znajdujących swoje miejsce również na stołach sieci McDonald’s.

11 Bigringcycling, *80s on Netflix vs 80s IRL...*, https://www.reddit.com/r/White-PeopleTwitter/comments/rclodk/80s_on_netflix_vs_80s_irl/ [dostęp: 10.03.2024].

12 A. Idzikowska-Czubaj, *op.cit.*, s. 25–30.

13 L. Tyrmand, *Cywilizacja komunizmu*, Warszawa 2001, s. 175–176.

dostosowywania się do wymagań partii, z drugiej – zachodnia kultura, utożsamiana bardzo często z wpływem Ameryki (amerykanizacją), ukazywała nie tylko możliwości zaistnienia *prosperity*, ale rozpościerała fantastyczne wizje o odległych światach i planetach, które charakteryzowała frywolność nierealna do zaakceptowania przez rodzimych cenzorów traktujących kulturę jako narzędzie w służbie ideologii. W tej wyjątkowej sytuacji Polacy spotykali się z elementami zachodniego świata, które rozbijały codzienność PRL-u. Mit o amerykańskiej wspaniałości kielkował w wyobraźni mieszkańców kraju; potęgowany szarą codziennością był jedynie wzmacniany przez przemysł oraz jego obietnice. Do Polski trafiały np. nagrania muzyczne, audycje radiowe, a później kasety VHS – wszystko wędrowało z rąk do rąk. Przeważnie odbywało się to nielegalnie, zarówno z perspektywy państwa, jak i współczesnych praw dotyczących własności intelektualnej. Wielu chciało zakosztować Zachodu, który pomimo przenikania przez granicę był przeważnie efemeryczny. To, co zachodnie, było ekwiwalentem jakościowego bądź lepszego. Kształtowało to swoisty kompleks, który szczególnie widać, analizując, jak bardzo ZSRR starało się nieudolnie kopiować osiągnięcia Zachodu. Był to typowy zimnowojenny schemat, w którym strona radziecka wykazywała się znaczącą hipokryzją. Nie chodziło bowiem o to, że „u nas” tego nie było, tylko że „nie wpadliśmy” na to pierwsi. Kompleks przenosił się mimowolnie na podlegające ZSRR kraje; nadal w Polsce wiele z rzeczy reklamuje się jako „zagraniczne”, co ma być przenosiem wysokiej jakości. Związek Sowiecki zazdrościł Ameryce przede wszystkim umiejętności globalizowania własnych przekonań i ustalania trendów; do dziś amerykańskie przemysły dyktują, w czym należy chodzić, jakiej technologii używać, a czasem nawet co myśleć. Wspomniana odmienność była jednak wystarczającą cechą, aby wywołać pożądanie nadające nawet szarym przedmiotom barwy „zachodnie”, a co za tym idzie – „amerykańskie”; dlatego w pewnym momencie władze

komunistyczne były poniekąd zmuszone do wprowadzania pewnych produktów importowanych, raczej do obiegu ograniczonego lub będącego poza zasięgiem przeciętnego obywatela. Była to rozcieńczona wersja kultury zachodniej. Jak podaje Idzikowska-Czubaj: „Jej specyfika polegała m.in. na tym, że wolnokonkurencyjne formy kultury masowej (np. reklama) współistniały z monopolistycznymi treściami (promowanie towaru i tak niedostępne na rynku bądź przedsiębiorstwa, które było monopolistą, a więc reklamy nie potrzebowało)”¹⁴. Było to przejawem słabości, o czym pisze Teresa Walas: „Póki system nie zachwiał się w posadach, póty nie mogła pojawić się w telewizji *Dynastia* i *Niewolnica Isaura*”¹⁵. „Gospodarka PRL-u była naznaczona fundamentalnym niedoborem (i nieudolnością w zarządzaniu), ale jednocześnie ze względu na pewne otwarcie pojawiły się w niej wzorce zachodnie”¹⁶. Otwarcie nastąpiło już w latach 70. za pośrednictwem ówczesnego sekretarza partii Edwarda Gierka. Sytuacja polityczna w Polsce i całym ZSRR zmieniła się w latach 80., zachodnie dobra były negowane lub przestawały być dostępne. Pozostawiało to pustkę, lecz nie niszczyło świadomości, że da się inaczej – niestety, nie przy ówczesnym podejściu władz. W Polsce zdobyć zachodniej technologii można było zakupić w Pewexach, jednak na zagraniczne dobra było stać niewiele. Wśród produktów znajdujących się w ofercie można wymienić m.in. magnetowidy JVC, walkmany od Sony oraz komputery Atari (il. 1)¹⁷.

14 A. Idzikowska-Czubaj, *op.cit.*, s. 30.

15 T. Walas, *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie – rekoniesans*, Kraków 2003, s. 66. Cyt. za: A. Idzikowska-Czubaj, *op.cit.*, s. 30.

16 W. Burszta, A. Jawor, M. Pęczak, M. Rauszer, P. Zańko, *op.cit.*, s. 231.

17 *Bajtek 11/1986 vo.2 (był o.4)*, <https://www.t2e.pl/Redukсы/bajtek-redux/bajtek-111986-vo.2-był-o.4.12122,435> [dostęp: 15.03.2024].

18 B. Staszczyszyn, *Misjonarze są zmęczeni – polskie kino popularne lat 80.*, <https://culture.pl/pl/artykul/misjonarze-sa-zmeczeni-polskie-kino-popularne-lat-80> [dostęp: 15.03.2024].

19 *Seksmisja*, reż. J. Machulski, Polska 1983.

20 *Va Bank*, reż. J. Machulski, Polska 1981.

21 *Kraina doliny węży*, reż. M. Piestrak, Polska 1987.

22 *Karate po polsku*, reż. W. Wójcik, Polska 1982.

23 SpoilerMaster || Podcast do słuchania po seansie, #SpoilerMaster So3E09: *Kultura VHS & lata 1990-te* (gość: Grzegorz Fortuna), <https://www.youtube.com/watch?v=ajGqgk45Y> [dostęp: 15.03.2024].



Ilustracja 1. Reklama sieci sklepów Pewex prezentująca akcję *Komputer pod choinkę* (lata 80.)

Braki w rozrywce starano się zapewnić kinem autorskim. Do dziś w pamięci kulturowej utrwaliły się przede wszystkim filmy Stanisława Barei i pochodzące z nich ba-reizmy. Jednak polska popkultura lat 80. nie kończyła się na tym – humor był potrzebny, więc pojawiał się w najbardziej nietypowych filmach. Powstawało w Polsce kino gatunkowe¹⁸, które starało się obchodzić niskie budżety oraz cenzurę – do tych szczególnie kultowych należą dziś *Seksmisja*¹⁹ (*science fiction*), *Va Bank*²⁰ (*kryminał noir*), *Kraina doliny węży*²¹ (*kino nowej przygody*) czy marketingowo nazwane *Karate po polsku*²², które chociaż nie miało zbyt wiele wspólnego z szaleniem popularnym importowanym kinem kopanym²³, zostało tak nazwane dla większego zysku.

Jedną z głównych rozrywek dostępnych w PRL-u była telewizja. Za przyzwoleniem partii rządzącej emitowano w niej głównie produkcje rodzime, ale też radzieckie, czechosłowackie, a w końcu zachodnie – w tym nieco bardziej egzotyczne brazylijskie telenowełe. Seriale te były bardzo często powodem spotkań towarzyskich: umawiano się na wspólne oglądanie, które owocowało dyskusjami w gronie najbliższych. Frekwencja przed odbiornikami liczona była w milionach. Takim programem

gromadzącym widzów była np. bardzo popularna *Niewolnica Isaura*. Dariusz Piechota pisze: „Brazylijska opera mydlana pojawiła się na polskich ekranach w 1985 r. i stała się fenomenem społecznym i kulturowym. Średnia widownia wszystkich odcinków wyniosła 81% ankietowanych przez OBOPiSP²⁴. Efekty było widać wszędzie – bardzo popularna stała się m.in. „fryzura na Isaurę”. Dziś serial dostępny jest w serwisie streamingowym tvp.vod.pl. Wspomnienia o wspólnym oglądaniu dotyczą również dzieci – pisze o tym Helena Filek-Marszałek, żona twórcy postaci *Reksia* Lechosława Marszałka:

Ważnym punktem dnia, na który się czekało, była dobranocka. Nadawana zwykle między 19.00 a 19.30 gromadziła przed telewizorami najmłodszych. Kto nie miał w domu telewizora, szedł do kolegi, koleżanki lub do sąsiadów, by spędzić te szczęśliwe dziesięć minut przed ekranem [...]. Zazwyczaj przed telewizorem siadali nie tylko najmłodszy – dla starszych zabawny, sympatyczny film, który zawsze dobrze się kończył i miał umoralniającą puentę, też był chwilką wytchnienia po ciężkim dniu²⁵.

Podsumowując – nie da się zaprzeczyć, że amerykanizacja świata trwa już od dziesięcioleci, a zwiększająca się dostępność internetu sprawia, że pewne kody audio-wizualne i narracyjne zadomawiają się w świadomości osób z kręgów kulturowych niemających pierwotnie nic wspólnego z amerykańskim. Zaczynają wpływać na to, jak jednostki odbierają świat i o nim opowiadają. Mechanizm ten oddziaływał również na polskie społeczeństwo, które – chociaż pozbawione bezpośredniego dostępu do zachodniej popkultury – chłonęło każdy jej przejaw. Obecnie mitologizuje się jednak nie tylko przeszłość USA, ale niedaleką przeszłość w ogóle – dokładnie to dzieje się również w kontekście rosnącej popularności popkultury PRL-u.

24 Komitet do spraw Radia i Telewizji „Polskie Radio i Telewizja”, początkowo Komitet do spraw Radiofonii „Polskie Radio” (potocznie Radiokomitet) (D. Piechota, *Na fali nostalgii*, Kraków 2022, s. 127).

25 H. Filek-Marszałek, *Marszałek, ten od Reksia*, Poznań 2022, s. 210.

26 Np. profile @peerele, @daria_henkie w serwisie tiktok.com.

27 Np. profile użytkowników takich jak @meble.prl, @kamak_2002 w serwisie tiktok.com.

28 Czyli czasie współczesnym autorowi.

29 E.E. Guffey, *Retro: The culture of revival*, Londyn 2006, s. 17.

Kolekcjonerzy wspomnień

Współcześnie wiele młodych osób szuka informacji o przeszłości – zainteresowaniem cieszy się przede wszystkim szeroko pojęta kultura: kulinaria, muzyka, moda, motoryzacja. W mediach społecznościowych można natrafić np. na osoby prowadzące profile odtwarzające przepisy z PRL-u lub przypominające życie w tamtych czasach²⁶, ale i prezentujące własne bądź zdobyte na „targach staroci” pamiątki²⁷. Wielu z odbiorców udostępnianych w internecie treści dotyczących PRL-u to jednak osoby, które pamiętają go bardzo dobrze. Powodem takiego stanu rzeczy jest przede wszystkim popularność trendu retro i jego obecność we współczesnym globalnym dyskursie popkultury. W 1994 r. pochodzący z Wielkiej Brytanii historyk Raphael Samuel w książce *Theatres of Memory* zauważył, że w kulturze popularnej pomiędzy 1954 a 1994 r.²⁸ można zaobserwować liczne przejawy eklektyzmu i remiksu; w modzie, muzyce, zdobnictwie przemysłowym. Podkreślał istotę prób łączenia „starego” i „nowego”, a efekty określał mianem rzeczy „retro”, co poszerzyło denotację wyrażenia. Elizabeth E. Guffey badająca zjawisko obecności retro uznaje ten moment za przełomowy – to właśnie m.in. Samuel sprawił, że przedmioty z niedalekiej przeszłości stały się interesujące. Zaczęto ich szukać na pchlich targach czy w zakurzonych magazynach. Dla Guffey retro jest jednak konkretnym zjawiskiem, które nie tylko opisuje przedmioty – to specyficzny rodzaj wrażliwości na przemijanie kultury²⁹. Z połączenia obu koncepcji wynika, że retro, chociaż istniejące jedynie dzięki przeszłości, skupia się na próbie odtworzenia emocji, które odczuwano w odniesieniu do konkretnych artefaktów i stylistyk. Jest to inspiracja mająca na celu odzyskanie lub pozyskanie emocji będących poza zasięgiem współczesnych tekstów kultury. Idzie za tym wniosek, że retro interesuje się przeszłością, ale skupia się na próbach przeniesienia jej założeń do współczesności, na byciu inspiracją i uzupełnieniem

zagubionych w upływie czasu emocji powiązanych ze zjawiskami, które obecnie są poza zasięgiem odbiorcy masowego³⁰.

Pchle targi, o których pisała Guffey, są typowym zjawiskiem w kulturze amerykańskiej i miejscem kultuwowania charakterystycznych dla retro wartości. W takich miejscach można zdobyć tzw. *collectibles*, czyli artykuły kolekcjonerskie. W przeciwieństwie do amerykańskich zbieraczy, polscy kolekcjonerzy nie posiadają jednak szerokiej gamy produktów zakorzenionych w popkulturze. W USA powszechnymi artefaktami pożądanymi na pchlich targach są figurki kolekcjonerskie, zabawki, gry wideo oraz konsole, sprzęty, płyty winylowe, sygnowane różnymi markami gadżety³¹. W Polsce obraca się zdecydowanie bardziej pragmatycznymi bądź elitarnymi dobrami, takim jak meble, zastawy, ceramika. Formami elitarnego kolekcjonowania w PRL-u promowanymi przez władze była np. filatelistyka czy numizmatyka. Niektóre z wydawanych w tamtym czasie znaczków pocztowych są współcześnie wiele warte; handel odbywa się jednak głównie w specjalistycznych sklepach, antykwariatach lub giełdach i innych przestrzeniach targowych, np. na krakowskiej Hali Targowej. Jeśli mowa o kolekcjach muzycznych, to renesans (nie tylko w Polsce, ale i na świecie) przeżywają płyty winylowe i kasety; dla polskich kolekcjonerów wielką wartość mają przede wszystkim rodzime wydania płyt winylowych, ale i pocztówki dźwiękowe oraz pierwsze wydania albumów na kasetach. Stanisław Trzciniński napisał: „Interesującym zjawiskiem, które nasila się także w Polsce, jest moda na zyskujące na wartości winyle używane, które w antykwariatach, sklepach specjalistycznych i na giełdach płytowych niejednokrotnie kosztują ponad 100 zł”³².

Współcześnie dekadą szczególnie cieszącą się popularnością są lata 80., które stają się swoistym synonimem retro i jego najmocniejszą ostoją. Z uwagi na to, że PRL nie jest jeszcze tak odległy od współczesności, wielu kolekcjonerów bardzo często odnajduje poszukiwane

³⁰ D. Piechota, *op.cit.*, s. 33.

³¹ W USA powszechną praktyką jest poszukiwanie dóbr przez doświadczonych handlarzy i odsprzedawanie ich w sieci. Powstają również kanały w serwisie youtube.com, których treść przedstawia głównie proces zakupu i poszukiwania, np. @CommonwealthPicker; @BargainBarons; @bearded-thriftmachine.

³² S. Trzciniński, *Zarażeni dźwiękiem. Rynek muzyczny w czasach sztucznej inteligencji*, Warszawa 2023, s. 120.

33 W. Burszta, A. Jawor, M. Pęczak, M. Rauszer, P. Zańko, *op.cit.*, s. 223.

34 *Ibidem*, s. 227.

dobra w domach ich pierwszych właścicieli – na strychach, w piwnicach, ale i półkach salonu, gdzie nadal pełnią funkcje dekoracyjne. Takie przedmioty, podobnie jak zjawiska powiązane z tamtym czasem, nabierają tym większego znaczenia dla narracji o PRL-u, im większa liczba osób uważa je za przejaw ówczesnej kultury istotny dla jej całokształtu. Przedmioty takie „nabierają cech reliktu, który zostaje nasycony pewnymi sensami i pewnego rodzaju nostalgią”³³. Zdarza się, że coś, co dla jednej osoby jest śmieciem, dla innej będzie posiadać ogromną wartość sentymentalną. Do podobnych spostrzeżeń dochodzą autorzy publikacji *Etnografia pamięci PRL-u. Kultura codzienności Polski powojennej 1956–1989*: „Ważnym wymiarem funkcjonowania pamięci o rzeczach jest nostalgia. Działa tutaj proces, w wyniku którego pozytywnie waloryzowane stają się przedmioty codziennego użytku w PRL-u, które już wyszły z użycia”³⁴. Obecnie, przebywając w przestrzeni publicznej podczas wydarzeń dla kolekcjonerów takich jak giełdy staroci, można usłyszeć głosy, że wielu z nich wyrzucało przed laty przedmioty, których dziś poszukują. Takie zjawisko dotyczy np. płyt winylowych, które w czasie przemian ustrojowych zostały wyparte przez kasety, a później płyty CD. Winyl wydawał się niefunkcjonalny i mało wartościowy, zaś obecnie niektóre oryginalne wydania z czasów PRL-u osiągają zawrotne sumy na rynku kolekcjonerskim. O cyklu życia przedmiotu wspomina Maja Jarnuszkiewicz:

Rzeczy stają się nieużyteczne, niemodne, zagracają przestrzeń, a co za tym idzie: stają się śmieciami. Jest to najbardziej niebezpieczny moment w całej ich karierze, bo to właśnie na tym etapie wyrzuca się je lub przekształca w coś innego. Jeśli przetrwają tę fazę, mają szansę stać się przedmiotem retro, bibelotem, durnostojką, której istnienie jest wyłomem w świecie celowości. A jeśli są retro odpowiednio długo, mogą nabrać wartości kolekcjonerskiej i stać się czymś

więcej: znakiem swoich czasów³⁵, elementem kolekcji, sztuką samą w sobie. Żywotność przedmiotu można zatem zamknąć w czterech fazach: przedmiot użytkowy/dekoracyjny – śmierć – retro – kolekcja³⁶.

Brak szerokiego dostępu do zachodnich dóbr sprawił, że liczne gadzety elektroniczne były kopiowane przez wschodnich inżynierów, którzy niespecjalnie przejmowali się kwestią praw autorskich. Taki los spotykał przynajmniej kilka topowych urządzeń dystrybuowanych w amerykańskich sklepach. Rozbieżności w możliwościach produkcyjnych i technologicznych dwóch głównych obozów zimnej wojny były widoczne gołym okiem. Niektóre produkty odwzorowywały jedynie kształt, nie będąc w stanie naśladować funkcjonalności przedmiotów oryginalnych. Inne znów skupiały się na otrzymaniu podobnej funkcjonalności, ale bez możliwości odwzorowania kształtu, czego powodem były znacznie bardziej toporne podzespoły. Przykładem kopii, bardzo mocno zakorzenionej w świadomości dorastających w PRL-u osób, są tzw. potocznie „jajka”³⁷. Produkowana przez firmę Elektronika interaktywna zabawka była wzorowana na produktach japońskiego Nintendo, przeznaczonych na rynek amerykański – Nintendo Game & Watch. Oryginał został wydany na przestrzeni lat w ponad 60 różnych wersjach; każde z urządzeń posiadało jedną wgraną grę z dostosowanym do niej ekranem LCD, budzik, zegar oraz różkę. Oryginał korzystał z postaci wykreowanych przez Nintendo, takich jak Mario czy Link, oraz licencji zakupionych m.in. od Disneya. Radzieccy inżynierowie skopiowali model Nintendo EG-26, w którym bliżej nieokreślony wilk łapał jajka. Radziecki odpowiednik wykorzystał bohaterów kreskówek *Hy, Pogodu!*, w Polsce emitowanych jako *Wilki i Zajączki*³⁸. Oczywiście wersja wschodnia była wykonana z gorszej jakości materiałów, jednak jej funkcjonalność i wygląd były bezpośrednią kopią oryginału. Zabawka stała się

35 Nawiązanie do funkcjonowania pamięci kulturowej.

36 M. Jarnuszkiewicz, *Retro: czyli o przedmiotach w czasie i narracji*, „Fragile. Pismo Kulturalne”, 4/46 (2019), s. 34.

37 B. Koziczyński, *op.cit.*, s. 123–124.

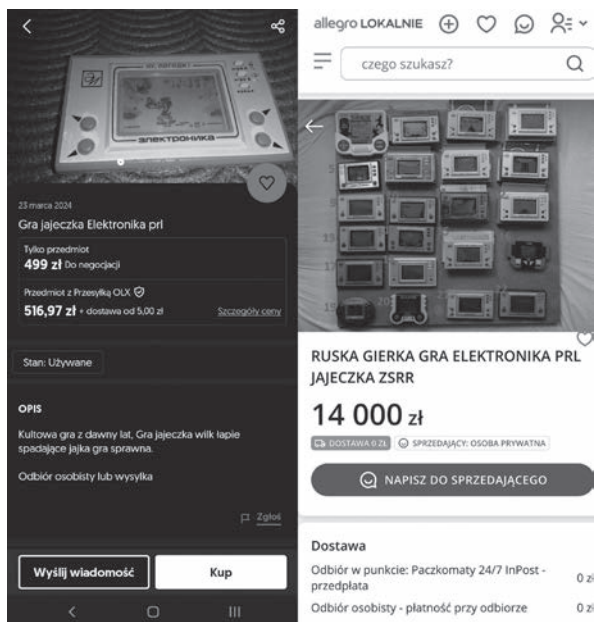
38 Która to bajka sama w sobie korzystała z estetyki Disneyowskiej kreski, patrz: B. Koziczyński, *op.cit.*, s. 420.

39 Por. https://www.olx.pl/d/oferta/gra-jajeczka-elektronika-prl-CID88-IDTAMW1.html?reason=extended_search_extended_category [dostęp: 23.03.2024].

40 Por. <https://allegrolokalnie.pl/oferta/ruska-gierka-gra-elektronika-prl-jajeczka-zsrr> [dostęp: 23.03.2024].

41 B. Koziczyński, *op.cit.*, s. 159.

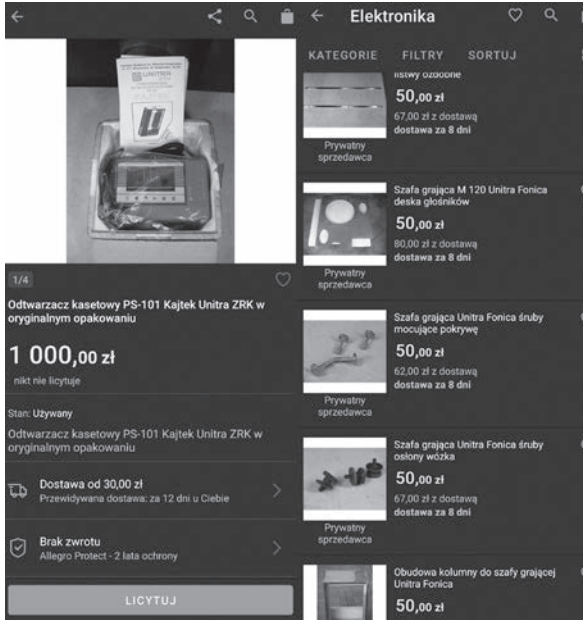
kultowa i ostatecznie pojawiło się kilka jej wersji – również z innymi grami. Obecnie pojedyncze przedmioty sprzedawane są na aukcjach internetowych (il. 2)³⁹ za kwoty od 100 do około 1500 zł. Zdarzają się też większe kolekcje urządzeń firmy Elektronika wyceniane przez obecnych właścicieli nawet na 14 tys. zł (il. 3)⁴⁰.



Ilustracje 2 i 3. Po lewo aukcja pojedynczej gry „jajka”, po prawo kolekcja konsol firmy Elektronika

Znanym wytworem będącym odpowiedzią na potrzeby polskiego rynku jest Kajtek PS 101, według zamysłu będący kopią walkmana. Przeznaczony na rynek polski odtworzący pojawił się w sprzedaży dopiero w 1987 r. – 10 lat po premierze urządzenia Sony, i różnił się względem oryginału ograniczoną funkcjonalnością. Jak podaje Bartosz Koziczyński: „Produkt uchodził za szczyt obciachu już w momencie wypuszczenia na rynek. Nic dziwnego, że dokonał żywota, gdy tylko pojawiła się w Polsce tania elektronika”⁴¹. Współcześnie zdarzają się kolekcjonerzy

poszukujący takich sprzętów oraz sprzedawcy, którzy oferują czasem nowe i nieużywane dobra tamtych czasów za spore sumy (il. 4)⁴². Używane przedmioty rzadko kiedy zachowane są w dobrym stanie, dlatego na aukcjach można również odnaleźć części do nich (il. 5)⁴³.



Ilustracje 4 i 5. Po lewo aukcja urządzenia Kajtek PS 101, po prawo przykład handlu częściami charakterystycznej PRL-owskiej elektroniki

Starano się odwzorowywać również produkty spożywcze – przykładem takiej PRL-owskiej kopii jest Polo Cockta mająca zastępować Coca-Colę i Pepsa. Jedna z wielu – istniało bowiem wiele odpowiedników, żaden jednak nie dorównywał smakiem zachodnim pierwowzorom. Te, chociaż produkowane w Polsce, były bardzo trudno dostępne i dość drogie jak na ówczesne standardy. Polo Cockta jako świadectwo nieudolności w naśladowaniu zachodnich wzorców powróciła do dystrybucji po raz kolejny w 2015 r. i gości na półkach

42 Por. <https://allegro.pl/oferta/odtwarczacz-kasetowy-ps-101-kajtek-unitra-zrk-w-oryginalnym-opakowaniu-15347050991> [dostęp: 23.03.2024].

43 Przedmioty sprzedawcy @Leszek-Kusiak w serwisie allegro.pl.

44 W serwisach takich jak np. olx.pl wystarczy wpisać hasło „opakowanie PRL” do wyszukiwarki, aby odnaleźć przykłady.

45 B. Koziczyński, *op.cit.*, s. 290–292.

sklepowych do dziś. Wciąż można jednak natrafić na oferty sprzedaży butelek po pierwszych wersjach napoju. Podobnie jest z opakowaniami z czasów PRL-u; kakao, papierosy, kredki, pasta do butów, proszek do prania, a nawet opakowanie z Pewexu – na aukcjach internetowych sprzedawców nostalgia jest spieniężana niejednokrotnie w nietypowy sposób⁴⁴. Ciężko określić, czy sprzedający faktycznie uważają dane przedmioty za wartościowe, czy jedynie starają się spieniężyć modę na retro, jednak obecność na aukcjach takich przedmiotów, jak puste pudełko po chemii z pękniętym dnem bądź zdezelowana, choć fabrycznie zamknięta i pełna, puszka z hiszpańską oliwą – a więc rzeczy niespełniających swoich podstawowych funkcji, nasuwa takie pytanie.

Zanim na polskim rynku zagościły kasety wideo, kinem domowym sowieckiej rzeczywistości były przezroczca lub tzw. „bajki na ścianę”. Każda klatka zawierała obraz wraz z tekstem, który mógł być wyświetlony na ścianie domu za pomocą specjalnego aparatu (rzutnika). Rysunki nawiązywały z reguły do socrealistycznych standardów bądź przedwojennej estetyki spotykanej w książkach dla dzieci. Czasem dystrybuowano tak również seriale telewizyjne, co można określić mianem protoplasty VHS. Klatki z filmu trafiały na taśmy do użytku domowego wraz z opisem sceny będącej kontynuacją poprzedniego slajdu. Współcześnie również jest to jeden z pożądanych towarów kolekcjonerskich. Mankament światłoczułych klisz polega na tym, że są one trudne do zachowania bez uszkodzeń. Nieprawidłowo wkładane do rzutnika taśmy łatwo pękały lub gięły się pod wpływem wysokich temperatur lampy naświetlającej⁴⁵.

W kontekście artefaktów kinematografii kolekcjonerzy poszukują kaset VHS oraz magnetowidów. Zachodnie produkcje znacząco odbiegały jakością (zwłaszcza wizualną) od znanych Polakom filmów. Niektóre z amerykańskich hitów, po zatwierdzeniu przez cenzorów, pojawiały się w rodzimej dystrybucji kinowej. Była to jedynie mała część tego, co oferowała amerykańska

popkultura, a w momencie, gdy film przestawał być wyświetlany w kinie, nie było możliwości zobaczenia go ponownie. Magnetowidy, podobnie jak inne nowinki technologiczne z Zachodu, pojawiły się w Polsce legalnie w Pewexach dość późno, jednak były już znane. Przemycano je przez granicę, o czym wspomina Grzegorz Fortuna JR: „Na początku lat 80. ceny magnetowidów były w Polsce niezwykle wysokie, a na rodzimym rynku nie można było kupić żadnych legalnie wydawanych tytułów. Ze względów politycznych nie było także prywatnych dystrybutorów”⁴⁶. W drugiej połowie lat 80. do Polski zaczęły napływać również kasyety VHS; były one przywożone nielegalnie z zagranicy. Przemycane nagrania przeważnie otrzymywały amatorsko przygotowaną ścieżkę lektorską. W tamtym czasie obrót kasetami był szarą strefą, na którą władza przymykała oko. Rodzimi biznesmeni otwierali pierwsze wypożyczalnie kaset⁴⁷, nawet jeśli było to wbrew narracji prowadzonej przez władzę i reżimowe media⁴⁸. Z czasem pojawili się pierwsi legalni dystrybutorzy, jednak brak klarownego prawa autorskiego sprawiał, że proceder „pirackich” VHS-ów trwał w Polsce jeszcze w latach 90. Kasetą była czymś nowym – materialną częścią zachodniej popkultury. Zawartość jedynie potęgowała jej wyjątkowość, oddziałując na wyobraźnię Polaków. Przywożono zarówno kultowe filmy, ale i niskobudżetowe produkcje, które współcześnie nie są dostępne w żadnym innym formacie, dlatego też kolekcjonerzy gotowi są zapłacić bardzo duże pieniądze, aby zdobyć niektóre tytuły, zaś sprzedawcy świadomi ceny nostalgii często zawyżają kwoty transakcji. Pożądanym artefaktem staje się więc w tym wypadku kasetą jako taką, wyceniana przez pryzmat zawartości. Wielu odbiorców tęskni za formatem – niedoskonałością wizualną obrazu oraz dźwięku, który jest dla nich wyjątkowy. Widać to szczególnie wśród dorosłych wychowanych na przełomie lat 80. i 90. – poszukują oni np. bajek z konkretnym lektorem, które co bardziej życzliwi (choć w sposób nielegalny) udostępniają „do wglądu” online.

46 G. Fortuna, *Rynek wideo w Polsce*, „Images”, 13/22 (2013).

47 SpoilerMaster || Podcast do słuchania po seansie, #SpoilerMaster So3E09: *Kultura VHS & lata 1990-te* (gość: Grzegorz Fortuna), <https://www.youtube.com/watch?v=ajGqqgke45Y> [dostęp: 16.03.2024].

48 Narrację „partyjną” przedstawia kronika filmowa zatytułowana *Pod każdą strzechą*, reż. K.P. Lępkowski, Polska 1988, <http://repozytorium.fn.org.pl/?q=pl/node/8748> [dostęp: 16.03.2024].

49 B. Koziczyński, *op.cit.*, s. 5.

50 Współcześnie jest to coraz rzadsze, jednak nadal się zdarza. Por: *Stranger Things*, reż. M. Duffer, R. Duffer, USA 2016–.

51 Por. B. Upton, *Hollywood and the End of the Cold War: Signs of Cinematic Change*, Londyn 2014.

Podsumowując kwestię dóbr materialnych z tamtych czasów dostępnych obecnie na rynku wtórnym, można powiedzieć, że ograniczeniami w sprzedaży są jedynie potrzeba kupujących i świadomość sprzedających co do zawartości własnych strychów, piwnic lub salonów. Oczywiście lista takich produktów jest znacznie dłuższa i bardziej szczegółowa niż podane tu przykłady. W publikacji *333 popkulturowe rzeczy... PRL* Bartek Koziczyński zebrał typowe dla PRL-u przedmioty i zjawiska popkulturowe. Jak podaje autor: „Można by dołożyć co najmniej drugie tyle”⁴⁹. To pokazuje, że wschodnia, a mówiąc dokładniej – polska – popkultura, chociaż pozbawiona bezpośredniego dostępu do Zachodu i z dużym kompleksem względem niego, istniała i rozwijała się w czasie PRL-u.

Współczesne narracje o PRL-u na przykładzie polskiej kinematografii

Narracja zamerykanizowanego Zachodu była klarowna i przedstawiała ZSRR oraz jego kraje satelickie w bardzo mrocznej odsłonie⁵⁰ – wypełnione strachem, permanentną inwigilacją i reżimem w sposób bestialski wpływającymi na codzienne życie. Filmy z okresu zimnej wojny powstające w kręgach kultury anglosaskiej i angloamerykańskiej wizualizują Wschód jako biedny, szary, deszczowy bądź zaśnieżony i technologicznie zacofany⁵¹. Pełne dramaturgii przedstawienia były typową dla srebrnego ekranu hiperbolą korzystającą z zależności „dobrzy kontra źli”. Wspomnienia mieszkańców bloku wschodniego są bardziej zróżnicowane i niejednolite – dowodzi tego artykuł *Jeśli to pamiętasz, to pewnie już nie żyjesz* autorstwa Magdaleny Kamińskiej, która zauważa:

Przestrzeń publiczną dominuje negatywna waloryzacja PRL, a beneficjenci transformacji malują manichejski obraz tego okresu, forsując narracje o epoce powszechnego głodu, chłodu, represji

i bohaterskich jednostek walczących z demonicznym system. Jednak prywatne wspomnienia Polaków zdradzają duży sentyment do tych czasów, a jego tekstualne ślady trudno całkowicie wyrugować z przestrzeni publicznej⁵².

Z perspektywy ludzi, którzy znają PRL jedynie z opowiadań i typowych dla minionych dekad negatywnych przedstawień tego okresu, koncepcja, że można za nim tęsknić, wydaje się niezrozumiała. Jednakże warto tu zaznaczyć, że nie jest to zjawisko odosobnione – w Niemczech funkcjonuje określenie *ostalgie* (ostalgia) odnoszące się właśnie do tęsknoty za czasami komunistycznego ucisku⁵³. Istotą wspomnianej nie jest jednak tęsknota za całokształtem, a za konkretnymi artefaktami: wydarzeniami, przedmiotami i miejscami; przede wszystkim konkretnymi emocjami i uczuciami. Do podobnych wniosków dochodzą autorzy książki *Etnografia pamięci PRL-u. Kultura codzienności Polski powojennej 1956–1989*. W badaniach główny nacisk położono na tzw. pamięć komunikacyjną, czyli pamięć jednostek odnoszącą się do niedalekiej przeszłości⁵⁴. Opierając się na wynikach badań, autorzy napisali:

W odniesieniach do pamięci kulturowej okresu PRL-u kładzie się nacisk na jego negatywne bądź „egzotyczne” cechy (mówiąc w dużym uogólnieniu), tymczasem w obszarze pamięci autobiograficznej te negatywne cechy tworzą raczej tło, np. dla jednostkowych strategii radzenia sobie choćby z niedoborami żywności czy ogólnej – z dolegliwościami generowanymi przez gospodarkę niedoboru⁵⁵.

Filozof David Carr uznaje, że skłonność do tworzenia narracji, również tych opartych na przeszłości, jest bardzo typowym dla człowieka zjawiskiem⁵⁶. Kinematografia jest rodzajem sztuki mogącym jedynie wzmocnić

52 M. Kamińska, *Jeśli to pamiętasz, to pewnie już nie żyjesz* [w:] *Pomiędzy retro a retromanią*, s. 22–23.

53 *Ibidem*, s. 22.

54 W. Burszta, A. Jawor, M. Pęczak, M. Rauszer, P. Zańko, *op.cit.*, s. 23.

55 *Ibidem*, s. 24.

56 D. Carr, *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*, „History and Theory”, 2/25 (1986), s. 117–131.

57 H.K. Lee, *Beyond "imagined" nostalgia: Gunsan's heritagization of Japanese colonial architecture in South Korea*, „International Journal of Asian Studies”, (2021), s. 2.

nostalgię, korzystając z jej dobrodziejstw – ożywić przeszłość, która, choć niedostępna, staje się bliższa rzeczywistości dzięki ekranowi. Filmy mitologizują przeszłość, cementując jej obraz – stają się zwierciadłem rzekomej prawdy historycznej. Rzadko kiedy jednak pozbawione są ideologizacji czy uproszczeń. Wydawałoby się, że o przeszłości najlepiej opowiada się w zgodzie z historią, jednak w kontekście kinematografii narracja historyczna bliższa filmom dokumentalnym ustępuje narracji fikcyjnej, która przedstawia głównie scenariusz prawdopodobny, lecz niekoniecznie prawdziwy. Prawda historyczna jest więc jedynie inspiracją bądź podstawą fikcji, zarówno wizualnej (gdy np. obsadzani są etnicznie niezgodni z historią aktorzy), jak i fabularnej (gdy np. wydarzenia mające miejsce w filmie wcześniej nie zostały opisane). Może być to dyktowane błędnie rozumianą poprawnością polityczną albo koniecznością dopasowania fabuły pod konkretną widownię. Jeśli chodzi o audiowizualne przedstawienia PRL-u, filmowcom niestraszna jest więc historia mówiona (*oral history*). Niebezpieczeństwem takich przekazów jest subiektywizacja i wizja przeszłości poddana ocenie opartej na doświadczeniu i wiedzy zdobytych po fakcie. Naukowa ostrożność nie jest jednak domeną scenariuszy filmowych, które muszą wpisać się w pewne ramy, aby przyciągnąć widzów przed ekrany. W ten sposób kultura popularna mitologizuje przeszłość. Hyun Kyung Lee pisze: „Jeśli chodzi o budowanie narodu i dziedzictwo, Brigard oraz Jinhua i Chen łączą wyobrażoną nostalgię z kształtowaniem nostalgii narodowej [...] Cronberg (2009) łączy tę koncepcję z wyobrażoną, wyestetyzowaną i romantyczną przeszłością: starannie skonstruowanym symulakrum istniejącym po to, byśmy mogli stworzyć iluzję przeszłości”⁵⁷. PRL dla wielu to kraina dzieciństwa i młodości, a dla kolejnych pokoleń – czas wspomniany przez rodziców, uwieczniony na starych fotografiach. Filmowa czarno-biała narracja przez wiele lat nie podejmowała stanowiska innego niż negatywne pod kątem PRL-u. Kiedy amerykańska gospodarka kwitła

i rozwijała się w szaleńczym tempie, Polska przeżywała kryzys gospodarczy – półki w sklepach świeciły pustkami, brakowało materiałów i towarów; kultura była ściśle kontrolowana przez cenzurę, a nastroje społeczne – bardzo ponure, co ostatecznie zaowocowało wprowadzeniem stanu wojennego. Jednakże, jakkolwiek trudne i pełne wyzwania, były to lata młodości współczesnych pięćdziesięcio- i sześćdziesięciolatków. Nostalgia i reminiscencja są typowymi zjawiskami, względem których nie sposób się uchronić, zwłaszcza że wiele z tych osób było aktywnymi członkami związków zawodowych, ale i subkultur młodzieżowych jednoczących się we wspólnej ideologii. PRL, nawet jeśli przedstawiany jako czas kryzysu i walki o wolność, był pełny „odcieni szarości”. Ucisk polityczny istniał, jednak życie toczyło się swoim torem: powstawały rodziny, powiększały się, posiadały swoje radości i problemy.

Współczesna polska kinematografia stara się opowiadać historie PRL-u i jego obywateli. Pomiędzy rokiem 1990 a 2015, kiedy poruszano temat tego okresu, przede wszystkim opowiadano o wybitnych jednostkach oraz walce z systemem⁵⁸. Filmowe pomniki postawiono np. profesorowi medycyny Zbigniewowi Relidze (*Bogowie*)⁵⁹ czy Lechowi Wałęsie (*Wałęsa. Człowiek z nadziei*)⁶⁰. Filmy biograficzne, czy szerzej – historyczne, unormowały pewien kod, który pokrywa się z podejściem narracji medialnej o czasach PRL-u. Są to wizje zimne, brutalne, momentami bardzo graficzne (*Żeby nie było śladów*)⁶¹, służące jako przenośnia niegodziwości systemu, który obowiązywał większość Polaków (*Autsajder*)⁶². Od około 2015 r. zaczęto mocniej eksplorować temat person PRL-u, zwracając uwagę na mniej oczywistych bohaterów, którzy przyczyniali się do rozwoju kulturalnego kraju, jak i byli kojarzeni w sferze publicznej. Takich biografii doczekali się np. polski pianista jazzowy Mietek Kosz (*Ikar. Legenda Mietka Kosza*)⁶³, seksuolożka Michalina Wisłocka (*Sztuka kochania. Historia Michaliny Wisłockiej*)⁶⁴ czy rodzina Beksińskich (*Ostatnia rodzina*)⁶⁵. Są to

58 Niejednokrotnie oba motywy łączyły się w jednym tytule.

59 *Bogowie*, reż. Ł. Palkowski, Polska 2014.

60 *Wałęsa. Człowiek z nadziei*, reż. A. Wajda, Polska 2013.

61 *Żeby nie było śladów*, reż. J.P. Matużyński, Polska–Czechy–Francja 2021.

62 *Autsajder*, reż. A. Sikora, Polska 2018.

63 *Ikar. Legenda Mietka Kosza*, reż. M. Pieprzyc, Polska 2019.

64 *Sztuka kochania. Historia Michaliny Wisłockiej*, reż. M. Sadowska, Polska 2017.

65 *Ostatnia rodzina*, reż. J.P. Matużyński, Polska 2016.

66 *Zupa nic*, reż. K. Dębska, Polska 2021.

67 *Doppelgänger. Sobowtór*, reż. J. Holubek, Polska 2023.

68 *Rojst*, Polska 2018–2024.

69 Rodzaj dzieła, w którym autor przedstawia prawdziwe zbrodnie.

70 *Czerwony pająk*, reż. M. Koszałka, Polska 2015.

71 *Jestem mordercą*, reż. M. Pieprzycza, Polska 2016.

72 *Najmro. Kocha, kradnie, szanuje*, reż. M. Rakowicz, Polska 2021.

73 Rozpropagowanym w literaturze kryminalnej autorstwa Maurice'a Leblanca na przełomie XIX i XX w.

obrazy bardziej barwne (choć nie radosne), korzystające z polityki jako tła dla przedstawienia życia bohaterów. Po kilku dekadach powstawania tekstów popkultury, które przede wszystkim miały upamiętniać społeczne niesprawiedliwości i niechlubne wydarzenia z kart historii oraz ważne osoby tamtych czasów, przyszedł czas na korzystanie z przeszłości jako matrycy, na której artysta jest w stanie stworzyć mniej lub bardziej fikcyjne scenariusze – zupełnie tak, jak robi się to na Zachodzie. Stoi to gdzieś pomiędzy ciepłą nostalgią a świadomością historii, dzięki czemu rysowany jest słodko-gorzki obraz PRL-u. Nowością są filmy opowiadające znacznie bardziej kameralne historie rodzinne (*Zupa nic*)⁶⁶. Bliskie spotkanie z codziennością PRL-u nie jest czymś znanym od dawna. Okres ten staje się też matrycą kryminałów – zarówno na dużym (*Doppelgänger. Sobowtór*)⁶⁷, jak i małym ekranie (*Rojst*)⁶⁸. Zdobywająca coraz większą popularność tematyka *true crime*⁶⁹ skierowała uwagę twórców ku kronikom policyjnym i historiom seryjnych morderców, również tym niejasnym (*Czerwony pająk*⁷⁰ oraz *Jestem mordercą*⁷¹). Podążając za amerykańskimi trendami – również narracyjnymi – tworzone filmy opowiadające o antybohaterach PRL-u w sposób bardziej frywolny i kolorowy. Taką produkcją jest np. *Najmro. Kocha, kradnie, szanuje*⁷². To film o Zdzisławie Najmrodzkim (znanym powszechnie jako „król ucieczek”), który estetyką i tempem fabuły przypomina amerykańskie filmy sensacyjne z lat 70. i 80. Najmrodzki pseudonim zyskał przez to, że wymykał się organom ścigania 29 razy, w tym również uciekł z więzienia. Jest to obraz korzystający z archetypu gentlemiana włamywacza⁷³. Najmrodzki za cele obierał głównie Pewexy oraz pożądane przez rodaków auta, a jego nazwisko znało wielu Polaków m.in. dlatego, że pojawił się w popularnym programie 997, gdzie poświęcono mu odcinek specjalny. Najmrodzki był symbolem nieporadności władzy względem sprytu, jakim odznaczał się nieszablony włamywacz. Z jednej strony, film snuje więc opowieść o złodzieju, korzystając

z biografii prawdziwego człowieka, ale z uwagi na to, że przeciwstawiał się on władzy komunistycznej, jego wydzźwięk jest raczej pozytywny. Globalna moda na retro niejako wymusza na polskim rynku takie scenariusze, choć z drugiej strony, czas wydaje się odpowiedni, aby wykorzystać realia PRL-u do tworzenia fikcyjnych fabuł.

Wspomniana już *Zupa nic* Kingi Dębskiej jest idealnym przykładem filmowego symulakrum łączącym zarówno pamięć kulturową, jak i komunikacyjną. To intymny obraz życia rodzinnego, dojrzałych problemów i dorastania w PRL-u, który może być udziałem wielu pamiętających ten okres. Sugestywny jest już tytuł: zupa nic to potrawa mleczna prosta w przygotowaniu; symbol kulinarnej zaradności Polaków, ale i reglamentowanej żywności oraz braku artykułów spożywczych. „Inną formę nostalgii w stosunku do przedmiotów można nakreślić jako nostalgię wobec braku”⁷⁴ i właśnie na tym głównie opiera się film Kingi Dębskiej – to tworzenie przyjemnego wspomnienia z wypełnionej różnymi brakami przeszłości. Hasłem promującym film było „Wszystkie smaki dzieciństwa”, któremu akompaniował utwór zespołu Lady Pank *Zamki na piasku*. Bardzo ciekawym aspektem marketingowym jest też plakat nawiązujący do popularnej w PRL-u zabawy – stworzony za pomocą wycinanki przyklejonej na czarnym papierze. Tytuł ułożony jest z liter wyciętych z pokolorowanej na różne kolory białej kartki. Postaci są zaczerpnięte z fotosu filmowego – w PRL-u wycinało się z gazet zdjęcia i postaci, aby stworzyć takie obrazki lub kolekcjonować wzmianki o ulubionych postaciach czy filmach. Podobnie potraktowani zostali autorzy, a także opis filmu. Z kawałków czerwonego papieru odwzorowano fiata 126p – obiekt pożądania epoki, który pojawia się też w filmie ze wszystkimi swoimi niedoskonałościami.

74 W. Burszta, A. Jawor, M. Pęczak, M. Rauszer, P. Zańko, *op.cit.*, s. 231.



Ilustracja 6. Plakat promujący film *Zupa nic* (2021)

Bohaterami filmu *Zupa nic* jest wielopokoleniowa rodzina Makowskich; nestorka rodu – babcia Makowska, której imienia nie poznajemy – jest przedstawicielką pokolenia pamiętającego czasy wojny; gospodynią z zawsze odłożonymi pieniędzmi i jedzeniem na czarną godzinę. Wszelkie wymysły współczesności traktuje z dystansem, chociaż nie boi się konfrontacji – w jednej ze scen porywa zięciowi nowo zakupionego fiata 126p, aby oddać się szalonej przejażdżce. Głową rodziny jest Tadeusz Makowski, nieporadny życiowo architekt ciągle wplątujący się w problemy, niestroniący od alkoholu, a jego żona – Elżbieta (córka babci Makowskiej) – w przeciwieństwie do męża pragnącego spokoju – to pielęgniarka i aktywna członkini NSZZ „Solidarność”. Małżeństwo ma dwie córki: starszą Martę i młodszą Kasię. Marta to wchodząca w wiek nastoletni pełna kompleksów dziewczyna z problemami w nawiązywaniu znajomości, zaś Kasia nadal jest dzieckiem uczącym się dopiero świata. Obie potrafią być bardzo niesforne. Sytuacja życiowa Makowskich nie jest zła, ale też nie idealna. Prawdopodobnie przez brak powiązań z partią i solidarnościową działalność Eli wszyscy żyją w mieszkaniu w bloku z wielkiej płyty.

Pomiędzy małżeństwem dochodzi do wielu spięć, których świadkiem (za sprawą cienkich ścian) jest reszta rodziny. Film przepelniają obrazy PRL-u. *Zupa nic* nie dotyka mocno tematu polityki, ale nie udaje, że nie był to istotny aspekt codzienności i zapewnienia bytu rodzinie. Czasem różnice w światopoglądzie niszczyły relacje rodzinne, tak jak w przypadku Eli oraz jej brata, do którego jako aktywnego członka partii i handlarza dorobionego wystawnego domu oraz zagranicznego auta zarówno Ela, jak i matka odczuwają awersję. Szczególnie ciekawą sceną pokazującą reakcję Polaków na kontakt z zachodnimi towarami jest moment otwierania paczki, która przyszła do Makowskich od rodziny z USA. Paczka zostaje postawiona na stole w kuchni – miejscu, które można traktować jako ośrodek życia rodzinnego, wspólnych posiłków oraz rozmów. W kuchni odbywają się rozmowy pomiędzy córkami a matką, mężem a żoną, małżeństwem a nestorką. Do wnętrza paczki sięga babcia Makowska. Pierwszym zagranicznym artefaktem jest szynka konserwowa; dzieci na produkt spoglądają z zaciekawieniem – prawdopodobnie widzą go po raz pierwszy; dorośli zaś – z pewnym rozaniem w oczach; wiedzą bowiem, co skrywa metalowa powłoka. Puskę momentalnie chwytą młodsza córka Makowskich Kasia i zaczyna ją obwąchiwać, na co Tadeusz reaguje nietypowo, bo z przejęciem, mówiąc córkom, aby obchodziły się z szynką delikatnie. Kasia stwierdza, że przedmiot „nie pachnie”, po czym puszkę przejmuje Marta, również ją obwąchuje i stwierdza: „Pachnie tak trochę zagranicą”. W międzyczasie Ela i babcia Makowska wyciągają różne kolorowe materiały – możliwe, że ubrania, które wachają z zachwytem. Tadeusz nadal zajęty jest szynką, która w końcu trafia w jego ręce. Proponuje, aby otworzyć puszkę i spróbować produktu. Ela kategorycznie zabrania. Tadeusz nachyla się nad pudełkiem i podaje córkom gumy balonowe w kulkach, co wywołuje w nich olbrzymi zachwyt i jednocześnie uśmiech wśród dorosłych, możliwe, że wspominających siebie w podobnej sytuacji.

Dzieci momentalnie przechodzą do konsumpcji. Kolejnym artefaktem jest kolorowa metalowa puszka z kawą, którą Tadeusz z uśmiechem i ku zadowoleniu teściowej podaje jej z namaszczeniem, mówiąc: „Kawa dla mamy”. Babcia Makowska przytula puszkę. Dziewczynki zachwycają się smakiem gum, spoglądając na siebie z ekscytacją, kiedy Ela i Tadeusz zauważają kopertę. Okazuje się, że ta skrywa dolary amerykańskie. Widok zielonego banknotu wprawia dorosłych w osłupienie. Babcia Makowska przerywa milczenie, mówiąc, że zawsze najbardziej go lubiła, co wskazuje najpewniej na kolejnego brata Eli, który wyemigrował do Stanów. Wcześniej można usłyszeć o tym, że paczka przywędrowała z Chicago. Dolary zapewniały dostęp do zachodnich towarów luksusowych w Pewexie. Ta scena jako jedna z wielu obrazuje realia życia w PRL-u. Recenzent Michał Walkiewicz w tekście zatytułowanym *Coś z niczego* zwrócił uwagę, że *Zupa nic* „w kontekście naszej filmowej tradycji to najszlachetniejszy przykład realizmu magicznego – opowieść o zamienianiu zwyczajnego w symboliczne”⁷⁵.

Podsumowując – film jako medium audiowizualne posiada moc pośredniego urzeczywistniania, ale i spieniężania nostalgii. Autorzy nie są handlarzami towarem, a iluzjonistami przywołującymi do życia rzeczywistość utraconą w czasie, która jest wyjątkowo nieszkodliwa, kiedy pomiędzy widzem a obrazem pośredniczy ekran. To teatr nostalgii, na którego działanie widz wystawia się dobrowolnie; bierze udział w tworzeniu symulakrum, które jest tylko pretekstem do ponownego zatopienia się we wspomnieniach.

Podsumowanie

Nazwa „Rzeczpospolita Polska” wraz z dawnym godłem powróciła do konstytucji 29 grudnia 1989 r., co uznaje się za formalny koniec Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej. Jak każda znacząca zmiana, i ta nie odbyła się momentalnie. Polska era transformacji była areną ścierania się

mentalności *homo sovieticus* z prozachodnim człowiekiem zafascynowanym kapitalizmem i obiecany w tym ustroju dobrobytem. Pierwsze lata transformacji były dezorientujące, o czym wspomina Rafał Księżyk: „Epoka transformacji skonfrontowała z chaosem całe społeczeństwo. Wraz z wolnością nadeszły czasy, w których «jutro» było nieustalone. Na jednych działało to wyzwalająco, innych paraliżowało”⁷⁶. Świat zmieniał się nieubłaganie, a wraz z nim nadchodził upragniony Zachód. Fascynacja doprowadziła do szybkiej dominacji tamtejszej popkultury. Nie dziwi więc fakt, że współcześnie powraca się do gwałtownie utraconych elementów codzienności. Pamięć o młodości w PRL-u napawa wiele osób dumą, bo musieli radzić (i radzili) sobie z niedoborem żywności i podstawowych artykułów. Ludzie z nostalgią wspominają również relacje – bardziej zażyłe i bliższe, nawet w miejscach pracy⁷⁷.

Dla tworzenia intymnych narracji o przeszłości pamięć kulturowa musi zostać wzbogacona o wspomnienia będące udziałem pamięci komunikacyjnej – to właśnie ona skrywa bogactwo tamtych czasów wyparte przez późniejsze dekady. Nie sposób zaprzeczać, że PRL był trudnym okresem w historii kraju i jego mieszkańców, jednak pewne aspekty codzienności wyraźnie wrosły w jej świadków i pozostają z nimi nierozzerwalnie związane do dziś. Artefakty – nawet te najbardziej pragmatyczne – mają, jak się wydaje, bardzo dużą wartość dla kolekcjonerów i sprzedających, którzy z sentymentu wyceniają takie przedmioty na bardzo wysokie kwoty. Jako system naczyń połączonych moda na retro będąca częścią kultury popularnej napędza skupione wokół przeszłości narracje spieniężane m.in. za pośrednictwem mediów audiowizualnych, co zostało ukazane na przykładzie kinematografii – jednego z bardziej dostępnych i przystępnych mediów.

76 R. Księżyk, *Dzika rzecz: polska muzyka i transformacja 1989–1993*, Wołowiec 2020, s. 13.

77 W. Burszta, A. Jawor, M. Pęczak, M. Rauszer, P. Zańko, *op.cit.*, s. 244.

BIBLIOGRAFIA

- Burszta W., Jawor A., Pęczak M., Rauszer M., Zańko P., *Etnografia pamięci PRL-u. Kultura codzienności Polski powojennej 1956–1989*, Warszawa 2021.
- Carr D., *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*, „History and Theory”, 2/25 (1986), s. 117–131.
- Filek-Marszałek H., *Marszałek, ten od Reksia*, Poznań 2022.
- Fortuna G., *Rynek wideo w Polsce*, „Images”, 13/22 (2013).
- Guffey E.E., *Retro: The culture of revival*, London 2006.
- Idzikowska-Czubaj A., *Rock w PRL-u. O paradoksach współlistnienia*, Poznań 2011.
- Jarnuszkiewicz M., *Retro: czyli o przedmiotach w czasie i narracji*, „Fragile. Pismo Kulturalne”, 4/46 (2019).
- Kamińska M., *Jeśli to pamiętasz, to pewnie już nie żyjesz* [w:] *Pomiędzy retro a retromanią*, M. Major, P. Włodek (red.), Gdańsk 2018, s. 11–36.
- Koziczyński B., *333 popkultowe rzeczy... PRL*, Poznań 2007.
- Księżyk R., *Dzika rzecz: polska muzyka i transformacja 1989–1993*, Wołowiec 2020.
- Lee H.K., *Beyond “imagined” nostalgia: Gunsan’s heritagization of Japanese colonial architecture in South Korea*, „International Journal of Asian Studies”, (2021).
- Napiórkowski M., *Mitologia współczesna*, Warszawa 2018.
- Piechota D., *Na fali nostalgii*, Kraków 2022.
- Pomiędzy retro a retromanią*, M. Major, P. Włodek (red.), Gdańsk 2018.
- Trzcziński S., *Zarażeni dźwiękiem. Rynek muzyczny w czasach sztucznej inteligencji*, Warszawa 2023.
- Tyrmand L., *Cywilizacja komunizmu*, Warszawa 2001.
- Upton B., *Hollywood and the End of the Cold War: Signs of Cinematic Change*, Londyn 2014.

NETOGRAFIA

- Bigringcycling, *80s on Netflix vs 80s IRL...*, https://www.reddit.com/r/WhitePeopleTwitter/comments/rclodk/80s_on_netflix_vs_80s_irl/ [dostęp: 10.03.2024].
- Ferguson G., *The American Dream is Dead. Unless You Leave America*, <https://greysonferguson.medium.com/the-american-dream-is-dead-unless-you-leave-america-bd3081010f79> [dostęp: 10.03.2024].
- <https://allegro.pl/oferta/odtwarzacz-kasetowy-ps-101-kajtek-unitrazrk-w-oryginalnym-opakowaniu-15347050991> [dostęp: 23.03.2024].
- <https://allegrolokalnie.pl/oferta/ruska-gierka-gra-elektronika-prl-jajeczka-zsrr> [dostęp: 23.03.2024].

https://www.olx.pl/d/oferta/gra-jajeczka-elektronika-prl-CID88-ID-TAMW1.html?reason=extended_search_extended_category [dostęp: 23.03.2024].

SpoilerMaster || Podcast do słuchania po seansie, #*SpoilerMaster So3E0g: Kultura VHS & lata 1990-te* (gość: Grzegorz Fortuna), <https://www.youtube.com/watch?v=ajGqqgke45Y> [dostęp: 15.03.2024].

Staszczyszyn B., *Misjonarze są zmęczeni – polskie kino popularne lat 80.*, <https://culture.pl/pl/artykul/misjonarze-sa-zmeczeni-polskie-kino-popularne-lat-80> [dostęp: 15.03.2024].

Walkiewicz M., *Coś z niczego*, <https://www.filmweb.pl/reviews/recenzja-filmu-Zupa+nic-23972> [dostęp: 23.03.2024].

FILMOGRAFIA

Autsajder, reż. A. Sikora, Polska 2018.

Bogowie, reż. Ł. Palkowski, Polska 2014.

Czerwony pająk, reż. M. Koszałka, Polska 2015.

Doppelgänger. Sobowtór, reż. J. Holubek, Polska 2023.

Ikar. Legenda Mietka Kosza, reż. M. Pieprzyca, Polska 2019.

Jestem mordercą, reż. M. Pieprzyca, Polska 2016.

Karate po polsku, reż. W. Wójcik, Polska 1982.

Kraina doliny węży, reż. M. Piestrak, Polska 1987.

Najmro. Kocha, kradnie, szanuje, reż. M. Rakowicz, Polska 2021.

Ostatnia rodzina, reż. J. P. Matuszyński, Polska 2016.

Pod każdą strzechą, reż. K.P. Łepkowski, Polska 1988.

Rojst, Polska 2018–2024.

Seksmisja, reż. J. Machulski, Polska 1983.

Stranger Things, reż. M. Duffer, R. Duffer, USA 2016–.

Sztuka kochania. Historia Michaliny Wisłockiej, reż. M. Sadowska, Polska 2017.

Va Bank, reż. J. Machulski, Polska 1981.

Wałęsa. Człowiek z nadziei, reż. A. Wajda, Polska 2013.

Zupa nic, reż. K. Dębska, Polska 2021.

Żeby nie było śladów, reż. J.P. Matuszyński, Polska–Czechy–Francja 2021.

Od redakcji

W środowisku historyków związanych z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie pojawiła się inicjatywa powołania międzynarodowego pisma promującego historię, a zwłaszcza dzieje Kościoła katolickiego w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Dotychczas w żadnym polskim uniwersytecie oraz instytucie badawczym nie wydaje się podobnego naukowego czasopisma.

Ważną przesłanką do powołania takiego pisma jest zamysł twórcy uczelni św. Jana Pawła II, który w akcie erygującym wydział historyczny wyraził życzenie, by związani z nim pracownicy naukowcy zajmowali się dziejami Kościoła, „ze szczególnym uwzględnieniem dziejów chrześcijaństwa w krajach Europy Środkowej i Wschodniej”. W zamyśle redakcji czasopismo ma być wydawane cztery razy w roku w wersji elektronicznej i papierowej (pierwotna wersja wydawnicza – wersja elektroniczna).

Przyjęto następujące zasady wydawnicze:

1. Publikuje się artykuły i edycje tekstów źródłowych: (a) dotyczące historii i dziejów Kościoła, „ze szczególnym uwzględnieniem dziejów chrześcijaństwa w Europie Środkowej i Wschodniej”; (b) poświęcone nowej tematyce lub zasadniczo zmieniające dotychczasowe rezultaty badań; (c) oparte na pierwszorzędnych i kompletnych źródłach.
2. W tekście artykułu baza źródłowa ma być regularnie cytowana.
3. Preferowane będą teksty, w których we wstępie autor będzie omawiał: (a) problem badawczy; (b) dotychczasową literaturę przedmiotu; (c) umiejscowienie opisywanego zagadnienia w historii; (d) informacje dotyczące metodologii badań.
4. Artykuły będą przyjmowane w języku: polskim, francuskim, angielskim, niemieckim, hiszpańskim, włoskim, rosyjskim.
5. Każdy tekst opublikowany w innym języku niż angielski będzie posiadał angielskie streszczenie.
6. Autorzy powinni złożyć oświadczenie, że ich prace nie były w części lub w całości publikowane lub że nie zostały złożone do druku w żadnym innym wydawnictwie.
7. Objętość tekstu ma wynosić ok. 25 stron (60 tys. znaków) oraz posiadać *résumé* na 10 linijek.
8. Każdy artykuł będzie recenzowany przez dwóch zewnętrznych recenzentów, na formularzach znajdujących się na stronie redakcji.
9. W razie sugestii recenzentów dotyczących wniesienia poprawek muszą one być uwzględnione przez autora.

From the Editor

The historians working at the Pontifical University of John Paul II in Cracow have come up with an idea to establish an international journal promoting knowledge and academic reflection on the history and activity of the Catholic Church in Central and Eastern Europe. None of the Polish universities or institutes has published a journal of such kind until now.

The initiative of establishing the journal has been greatly inspired by the intention of the University founder – John Paul II, who in the foundation act of the University (that time The Pontifical Academy of Theology) expressed his desire for all the scholars associated with the University to make every effort to study the history of the Church with special attention paid to the history of Christianity in Central and Eastern Europe.

It is worth emphasising that the title “Textus et Studia” was chosen and approved for the new academic journal. The intention of the editors is to publish the journal quarterly both in paper and electronic version (with electronic version as the primary one).

The editors agreed all the articles intended to be published in the journal “Textus et Studia” are to fulfil the following criteria:

1. An academic texts, article or edition of a historical source: (a) should concern the history of the Christianity “with special attention paid to the history of the Church in Central and Eastern Europe”; (b) should be devoted to a new field of studies or bring a new understanding of old concepts; (c) should be based on the primal and comprehensive materials.
2. The archival sources should be regularly quoted in the article.
3. Preference will be given to articles in which authors: (a) explain the research problem; (b) analyse the existing literature in the field of the research; (c) present the problems described in a broader historical context; (d) give some methodological accounts.
4. The language of the submitted article should be English, Polish, French, German, Spanish, Italian or Russian.
5. Each article written in a language other than English should contain an abstract in English.
6. The authors should make a statement that their works have not been published either in parts or in whole, and that their works have not been set in any other publishing house.
7. The average length of an article should be 25 pages (60,000 signs) and the text should be accompanied with a 10-line abstract.
8. Each article will be reviewed by two independent reviewers (double blind peer-review).
9. All the suggestions made by the reviewers for amending the text are to be considered by the author.



ISSN 2300-3839



9

772300

383008